Niklas Luhmann
Die Gesellschaft der Gesellschaft

suhrkamp taschenbuch Wissenschaft

suhrkamp taschenbuch
Wissenschaft **1360**

Mit souveräner Konsequenz und Umsicht hat Niklas Luhmann in den letzten drei Jahrzehnten an einer Theorie der Gesellschaft gearbeitet, die er nun mit *Die Gesellschaft der Gesellschaft* vorlegt.

Seit den Klassikern, also seit etwa 100 Jahren, hat die Soziologie in der Gesellschaftstheorie keine nennenswerten Fortschritte gemacht. In der Nachfolge des Ideologiestreits des 19. Jahrhunderts, den man eigentlich vermeiden wollte, wurde die Paradoxie der Kommunikation *über* Gesellschaft *in* der Gesellschaft aufgelöst mit Formeln wie strukturalistisch/prozessualistisch, Herrschaft/Konflikt, affirmativ/kritisch, konservativ/progressiv. Sicherlich hat die Soziologie in vielen Bereichen sowohl methodisch als auch theoretisch und vor allem in Hinblick auf die Ansammlung empirischen Wissens viel geleistet - aber die Beschreibung der Gesamtgesellschaft hat sie gleichsam ausgespart.

Niklas Luhmann hat u. a. veröffentlicht: *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie,* 1984 und 1987 (stw 666); *Die Wirtschaft der Gesellschaft,* 1988 und 1994 (stw 1152); *Die Wissenschaft der Gesellschaft,* 1990 und 1992 (stw 1001); *Das Recht der Gesellschaft,* 1993 und 1995 (stw 1183); *Die Kunst der Gesellschaft,* 1995 und 1997 (stw 1303).

Niklas Luhmann

Die Gesellschaft der Gesellschaft

Suhrkamp

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme
Ein Titeldatensatz für diese Publikation
ist bei Der Deutschen Bibliothek erhältlich.

suhrkamp taschenbuch **Wissenschaft** 1360
Erste Auflage 1998
© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1997
Suhrkamp Taschenbuch Verlag
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.
Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.
Druck: Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden
Printed in Germany
Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

3 4 $ *6* 7 8 - *06* 05 04 03 02 01

Zweiter Teilband
Kapitel 4-5

Inhalt

ERSTER TEILBAND

Vorwort 11

Kapitel i: Gesellschaft als soziales System

I. Die Gesellschaftstheorie der Soziologie 16
II. Methodologische Vorbemerkung 36
III. Sinn 44
IV. Die Unterscheidung von System und Umwelt . . *60*
V. Gesellschaft als umfassendes Sozialsystem 78
VI. Operative Schließung und strukturelle Kopplungen 92
VII. Kognition 120
VIII. Ökologische Probleme 128
IX. Komplexität 134
X. Weltgesellschaft 145
XL Ansprüche an Rationalität 171

Kapitel 2: Kommunikationsmedien

I. Medium und Form 190
II. Verbreitungsmedien und Erfolgsmedien 202
III. Sprache 205
IV. Geheimnisse der Religion und die Moral 230
V. Schrift 249
VI. Buchdruck 291
VII. Elektronische Medien 302
VIII. Verbreitungsmedien: Zusammenfassung 312
IX. Symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien I: Funktion 316
X. Symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien II: Differenzierung 332
XI. Symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien III: Strukturen 359

XII. Symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien IV: Selbstvalidierung 393
XIII. Moralische Kommunikation 396
XIV. Auswirkungen auf die Evolution des Gesellschaftssystems 405

Kapitel 3: Evolution

I. Schöpfung, Planung, Evolution 413
IL Systemtheoretische Grundlagen 431
III. Neo-darwinistische Theorie der Evolution 451
IV Variation der Elemente 456
V. Selektion durch Medien 473
VI. Restabilisierung der Systeme 485
VII. Die Differenzierung von Variation, Selektion und Restabilisierung 498
VIII. Evolutionäre Errungenschaften 505
IX. Technik 517
X. Ideenevolutionen 536
XI. Teilsystemevolutionen 557
XII. Evolution und Geschichte 569
XIII. Gedächtnis 576

ZWEITER TEILBAND

Kapitel 4: Differenzierung

I. Systemdifferenzierung 595
II. Formen der Systemdifferenzierung 609
III. Inklusion und Exklusion 618
IV. Segmentäre Gesellschaften 634
V. Zentrum und Peripherie 663
VI. Stratifizierte Gesellschaften 678
VII. Ausdifferenzierung von Funktionssystemen . . . 707
VIII. Funktional differenzierte Gesellschaft 743
IX. Autonomie und strukturelle Kopplung 776
X. Irritationen und Werte 789
XI. Gesellschaftliche Folgen 801

XII. Globalisierung und Regionalisierung 806
XIII. Interaktion und Gesellschaft 813
XIV. Organisation und Gesellschaft 826
XV. Protestbewegungen 847

Kapitel 5: Selbstbeschreibungen

I. Die Erreichbarkeit der Gesellschaft 866
II. Weder Subjekt noch Objekt **868**
III. Selbstbeobachtung und Selbstbeschreibung . . . **879**
IV. Die Semantik Alteuropas I: Ontologie 893
V. Die Semantik Alteuropas II: Das Ganze und seine Teile 912
VI. Die Semantik Alteuropas III: Politik und Ethik 931
VII. Die Semantik Alteuropas IV: Die Schultradition 950
VIII. Die Semantik Alteuropas V: Von Barbarei zu Selbstkritik 954
IX. Die Reflexionstheorien der Funktionssysteme . 958
X. Gegensätze in der Medien-Semantik 984
XI. Natur und Semantik 989
XII. Temporalisierungen 997
XIII. Die Flucht ins Subjekt 1016
XIV. Die Universalisierung der Moral 1036
XV. Die Unterscheidung von »Nationen« 1045
XVI. Klassengesellschaft 1055
XVII. Die Paradoxie der Identität und ihre Entfaltung durch Unterscheidungen 1061
XVIII. Modernisierung 1082
XIX. Information und Risiko als Beschreibungsformeln 1088
XX. Die Massenmedien und ihre Selektion von Selbstbeschreibungen 1096
XXI. Invisibilisierungen: Der »unmarked **State**« des Beobachters und seine Verschiebungen 1109
XXII. Reflektierte Autologie: Die soziologische Beschreibung der Gesellschaft in der Gesellschaft 1128
XXIII. Die sogenannte Postmoderne 1143

Register 1151

Kapitel **4**

Differenzierung

I. Systemdifferenzierung

Seitdem es Soziologie gibt, befaßt sie sich mit Differenzierung.[1] Schon dieser Begriff verdient einige Aufmerksamkeit. Er steht für die Einheit (oder die Herstellung der Einheit) des Differenten. Auch ältere Gesellschaften hatten natürlich Unterschiede beobachtet, sie unterschieden Städter von Landbewohnern oder Adelige von Bauern oder Angehörige einer Familie von denen einer anderen; aber es genügte ihnen, auf die verschiedenen Qualitäten der Wesen und der Lebensformen zu achten und entsprechende Erwartungen zu bilden, so wie im Umgang mit Dingen auch. Mit dem Begriff der Differenzierung wird ein abstrakterer Zugriff ermöglicht, und man darf vermuten, daß dieser Abstraktionsschritt ausgelöst wurde durch die Neigung des 19. Jahrhunderts, Einheiten und Differenzen als Resultat von Prozessen zu begreifen - sei es von evolutionären Entwicklungen, sei es (wie zum Beispiel im Fall der politisch geeinten »Nationen«) von gezieltem Handeln.

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts konnte man mit diesem Konzept der Differenzierung von Fortschrittstheorien auf Strukturanalysen umschalten und trotzdem die positive Einschätzung der Fruchtbarkeit von Arbeitsteilung aus den Wirtschaftswissenschaften übernehmen. Noch Parsons' Theorie des allgemei-

1 Als klassische Monographien siehe Georg Simmel, Über sociale Differenzierung: Soziologische und psychologische Untersuchungen, Leipzig 1890; Emile Dürkheim, De la división du travail social, Paris 1893. Für Ausschnitte aus der Ideengeschichte Niklas Luhmann (Hrsg.), Soziale Differenzierung: Zur Geschichte einer Idee, Opladen 1985. Für neuere Beiträge unter anderen Renate Mayntz et al., Differenzierung und Verselbständigung: Zur Entwicklung gesellschaftlicher Teilsysteme, Frankfurt 1988; Jeffrey C. Alexander / Paul Colomy (Hrsg.), Differentiation Theory and Social Change: Comparative and Historical Perspectives, New York 1990.

nen Handlungssystems ist auf dieses Konzept gebaut. Es bot eine Zentralformel sowohl für Entwicklungsanalysen (zunehmende Differenzierung) als auch eine Erklärung des modernen Individualismus als Resultat von Rollendifferenzierung. Georg Simmel wird von da aus zu einer Analyse des Geldes geführt, Dürkheim zu seinen Überlegungen über Veränderungen der Formen moralischer Solidarität und Max Weber zu seinem Begriff der Rationalisierung unterschiedlicher Lebensordnungen wie Religion, Wirtschaft, Politik, Erotik. Die Dominanz des Differenzierungskonzepts bewährt sich gerade darin, daß es scheinbar andersartige Theorieansätze - solche der Entwicklung, solche der Individualität, solche der Wertkriterien - nicht ausschließt, sondern gerade zugänglich macht. Differenzierung ist notwendig, könnte man resümieren, zur Erhaltung von Kohäsion unter der Bedingung von Wachstum.

An Hand des Begriffs der Differenzierung konnte die moderne Gesellschaft sich bewundern und kritisieren. Sie konnte sich als irreversibles Resultat der Geschichte auffassen und mit viel Skepsis in die Zukunft blicken. Hochentwickelte »Form« ist bei Simmel wie bei Weber eines der Korrelate von Differenzierung, Hervortreten von Individualität bei wohl allen Klassikern ein anderes. Zugleich ist aber Form nicht ohne bedenkliche Sinnverluste zu haben, sie ist immer auch Einschränkung und Verzicht; und Individualität gibt dem Individuum nicht das, was es sein möchte, sondern produziert die Erfahrung der Entfremdung. Mit der individuellen Eigenart wächst auch das Bewußtsein dessen, was ihr *nicht* gegeben ist, und das Resultat wird seit dem Ende des 19. Jahrhunderts in verschiedenen Theorien eines pluralen Selbst, eines Konfliktes zwischen personaler und sozialer Identität oder einer widerspruchsvollen Sozialisation abgelegt.

Diese Überdetermination durch Anschlußmöglichkeiten mußte freilich mit einer Unscharfe des Begriffs bezahlt werden.[2] Wir schränken den Begriff deshalb auf den Sonderfall der Systemdifferenzierung ein. Damit erschweren wir den leichtgängigen Schluß von Strukturproblemen gesellschaftlicher Differenzie-

2 Siehe dazu die Kritik von Charles Tilly, Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons, New York 1984, insb. Kap. 2 und 3.

rung auf individuelles Verhalten. Das soll es selbstverständlich nicht ausschließen, auch von Rollendifferenzierung oder von differenziertem Geschmack, von begrifflichen Differenzierungen oder von terminologischen Differenzierungen in einem ganz allgemeinen Sinne zu sprechen. Alles, was unterschieden wird, kann, wenn man das Ergebnis dieser Operation meint, auch als Differenz bezeichnet werden. Die These der folgenden Untersuchungen ist jedoch, daß andere Differenzierungen sich als Folge von Systemdifferenzierungen einstellen, also durch Systemdifferenzierungen erklärt werden können; und dies deshalb, weil jede operative (rekursive) Verknüpfung von Operationen eine Differenz von System und Umwelt erzeugt.

Wenn ein soziales System in dieser Weise entsteht, werden wir von Ausdifferenzierung sprechen, bezogen auf das, was als Folge der Ausdifferenzierung dann als Umwelt erscheint/Eine solche Ausdifferenzierung kann, und das ist der Fall des Gesellschaftssystems, im nicht bezeichneten (erst durch die Ausdifferenzierung dann bezeichenbaren) Bereich sinnhafter Möglichkeiten erfolgen, also in der nicht weiter eingeschränkten Welt. Sie kann aber auch innerhalb von bereits gebildeten Systemen erfolgen. Nur diesen Fall wollen wir als Systemdifferenzierung oder, wenn es auf den genannten Unterschied ankommt, als interne Differenzierung des betreffenden Systems bezeichnen.

Systemdifferenzierung ist somit nichts anderes als eine rekursive Systembildung, die Anwendung von Systembildung auf ihr eigenes Resultat. Dabei wird das System, in dem weitere Systeme entstehen, rekonstruiert durch eine weitere Unterscheidung von Teilsystem und Umwelt. Vom Teilsystem aus gesehen, ist der Rest des umfassenden Systems jetzt Umwelt. Das Gesamtsystem erscheint für das Teilsystem dann als Einheit der Differenz von Teilsystem und Teilsystemumwelt. Die Systemdifferenzierung generiert, mit anderen Worten, systeminterne Umwelten. Es handelt sich also, um einen schon oft benutzten Begriff wiederzuverwenden, um ein »re-entry« der Unterscheidung von System und Umwelt in das durch sie Unterschiedene, in das System.[3]

3 Im Vorgriff auf spätere Analysen sei noch angemerkt, daß hier von *Operationen* die Rede ist, die System und Umwelt trennen. Soweit es um *Be-*

Es ist wichtig, diesen Vorgang mit der nötigen Genauigkeit zu begreifen. Es geht *nicht* um eine *Dekomposition* eines »Ganzen« in »Teile«, und zwar weder im begrifflichen Sinne (divisio) noch im Sinne einer Realteilung (partitio). Das Schema Ganzes/Teil entstammt der alteuropäischen Tradition[4] und würde, hier angewandt, den entscheidenden Punkt verfehlen.[5] Systemdifferenzierung heißt gerade nicht, daß das Ganze in Teile zerlegt wird und, auf dieser Ebene gesehen, dann nur noch aus den Teilen und den »Beziehungen« zwischen den Teilen besteht. Vielmehr rekonstruiert *jedes* Teilsystem das umfassende System, dem es angehört und das es mitvollzieht, durch eine *eigene* (teilsystemspezifische) *Differenz von System und Umwelt.* Durch Systemdifferenzierung multipliziert sich gewissermaßen das System in sich selbst durch immer neue Unterscheidungen von Systemen und Umwelten im System. Der Differenzierungsvorgang kann spontan einsetzen; er ist ein Resultat von Evolution, die Gelegenheiten benutzen kann, um strukturelle Veränderungen zu lancieren. Er setzt keine Koordination durch das Gesamtsystem voraus, wie das Schema des Ganzen und seiner Teile suggeriert hatte. Und er setzt auch nicht voraus, daß alle Operationen, die im Gesamtsystem vollzogen werden, auf Teilsysteme verteilt werden, so daß das Gesamtsystem nur nochin den Teilsystemen operieren kann. Auch eine hochdifferenzierte Gesellschaft kennt viel »freie« Interaktion. Als Konsequenz ergibt sich dann eine Differenzierung von Gesellschaftssystem und Interaktionssystemen, die mit der Differenzierungsform der Gesellschaft variiert.[6]

Der Differenzierungsvorgang kann also irgendwo und irgendwie beginnen und dann die eingetretene Abweichung verstär-

obachtungen geht, führt ein entsprechendes re-entry zur systeminternen Unterscheidung von Selbstreferenz und Fremdreferenz.

4 Wir kommen darauf in Kapitel 5 ausführlicher zurück.

5 Das hatte bekanntlich auch Jacques Derrida moniert und deshalb einen zeitbezogenen Begriff der differance vorgeschlagen. Auch für unsere folgenden Analysen geht es nicht um Dekomposition einer ursprünglichen Einheit, sondern um die Emergenz von Unterschieden in einem als unmarkiert vorauszusetzenden Weltzustand.

6 Siehe dazu unten Kap. 4, XIII.

ken.[7] Unter vielen Siedlungen bildet sich ein bevorzugter Ort, an dem Zentralisierungsvorteile sich wechselseitig stützen, so daß schließlich eine neue Differenz von Stadt und Land entsteht. Erst dadurch werden die übrigen Siedlungen zu »Dörfern« im Unterschied zur Stadt und richten sich allmählich darauf ein, daß es auch eine Stadt gibt, in der ein anderes Leben gelebt werden kann als im Dorf und die als Umwelt des Dorfes dessen Möglichkeiten verändert.

Im Kontext von Systemdifferenzierung ist mithin jede Veränderung eine doppelte, ja eine vielfache Veränderung. Jede Änderung eines Teilsystems ist zugleich eine Änderung der Umwelt anderer Teilsysteme. Was immer passiert, passiert mehrfach - je nach Systemreferenz.[8] So mag eine rasche Verringerung des Bedarfs an Arbeitskräften in der Wirtschaft aus konjunkturellen oder aus Konkurrenzgründen einen Rationalitäts- und Rentabilitätszuwachs bedeuten, zugleich aber im politischen System, in den betroffenen Familien, im Erziehungssystem der Schulen und Hochschulen oder auch als ein neues Forschungsthema der Wissenschaft (»Zukunft der Arbeit«) auf Grund einer Veränderung in der *Umwelt* dieser Systeme ganz andere Kausalreihen auslösen. Und dies, obwohl es für alle Systeme *dasselbe* Ereignis ist! Daraus resultiert eine enorme Dynamisierung, ein geradezu explosiver Reaktionsdruck, gegen den die einzelnen Teilsysteme sich nur durch ein Hochmauern von Schwellen der Indifferenz schützen können. Differenzierung bewirkt deshalb zwangsläufig: Zunahme von Abhängigkeiten und von Unabhängigkeiten zugleich unter Spezifikation und systemeigener Kontrolle der Hinsichten, in denen man abhängig bzw. unabhängig ist. Und

7 Die Kybernetik behandelt dies mit dem Begriff des »positiven feedback«. Siehe Magoroh Maruyama, The Second Cybernetics: Deviation-Amplifying Mutual Causal Processes, General Systems 8 (1963), S. 233-241.

8 Von theoretisch formulierenden Biologen wird dieser Sachverhalt und mit ihm die Tatsache, daß alles, was geschieht, gleichzeitig geschieht, oft übersehen. Anders kann man es sich nicht erklären, wenn John Maynard Smith, Evolution and the Theory of Games, Cambridge England 1982, S. 8, schreibt: »Evolution is a historical process; it is a unique sequence of events.«

als Resultat formieren die Teilsysteme sich schließlich als operativ geschlossene autopoietische Systeme.[9]

Die Umstellung der Gesellschaftsanalyse von Schema Ganzes/Teil auf das Schema System/Umwelt ermöglicht eine bessere Koordination von Systemtheorie und Evolutionstheorie.[10] Sie gibt bessere Einblicke in die Morphogenese von Komplexität. Sie zeigt genauer, *wie* die Einheit in sich selbst durch Unterscheidungen wiedereingeführt werden kann; und sie läßt völlig offen, wie viele solcher Möglichkeiten es gibt und ob und in welchen Formen sie koordiniert werden können.

Auch in vielen anderen Hinsichten bietet die Systemtheorie, verglichen mit der Tradition des Denkens in Ganzheiten und Teilen, einen größeren logischen Strukturreichtum an. Sie kann (und muß) zum Beispiel unterscheiden zwischen System/Umwelt-Beziehungen und System-zu-System-Beziehungen. (Die Tradition kennt nur den zuletzt genannten Fall). Nur mit der Unterscheidung von System und Umwelt erfaßt das System die Welteinheit bzw. die Einheit des umfassenden Systems, und zwar mit einer jeweils selbstbezüglichen Unterscheidung. Mit System-zu-System-Beziehungen (zum Beispiel solchen von Familie und Schule) erfaßt es nur Welt- bzw. Gesellschaftsausschnitte. Gerade diese Ausschnitthaftigkeit ermöglicht es dann aber, das jeweils andere System als System-in-einer-eigenen-Umwelt zu beobachten und damit die Welt bzw. die Gesellschaft aus der Perspektive des Beobachtens von Beobachtungen (Beobachtungen zweiter Ordnung) zu rekonstruieren. In der Umwelt der anderen Systeme kommt dann auch dasjenige System, das sie beobachtet, wieder vor. Das Gesamtsystem, das

9 Siehe vor diesem Theoriehintergrund für das Verhältnis von Änderungen im Wirtschaftssystem und Änderungen im Rechtssystem, die einander wechselseitig dynamisieren, Michael Hutter, Die Produktion von Recht: Eine selbstreferentielle Theorie der Wirtschaft, angewandt auf den Fall des Arzneimittelpatentrechts, Tübingen 1989, insb. S. 43 ff.

10 Die Tradition, die mit dem Schema Ganzes/Teil gearbeitet hatte, kennt denn auch keine Evolutionstheorie, sondern benutzt zur Darstellung der Zeitdimension des gesellschaftlichen Werdens Vorstellungen wie . Kreation oder Emanation der Vielheit aus der Einheit.

diese Perspektiven eröffnet, erpreßt sich damit gleichsam selbst zur Reflexion.[11]

In den System-zu-System-Beziehungen, die eine gesellschaftliche Ordnung der Differenzierung zuläßt, kann es nur strukturelle Kopplungen geben, die die Äutopoiesis der Teilsysteme nicht aufheben. Das gilt zum Beispiel für das Verhältnis von Dörfern zu Dörfern in segmentaren Gesellschaften, aber auch für das Verhältnis der Kasten oder Geburtsstände in hierarchischen Ordnungen und, in viel komplexeren und unübersichtlichen Formen, auch für das Verhältnis der Funktionssysteme der modernen Gesellschaft zueinander. Was im Verhältnis der Teilsysteme zueinander als *strukturelle Kopplung* fungiert, ist zugleich aber eine *Struktur* des umfassenden Systems der Gesellschaft. Das rechtfertigt es, Gesellschaftssysteme vor allem durch die Form ihrer Differenzierung zu charakterisieren, denn das ist die Form der Strukturbildung, die jeweils bestimmt und einschränkt, welche strukturellen Kopplungen im Verhältnis der Teilsysteme zueinander möglich sind.

Die Umstellung vom Schema Ganzes/Teil auf das Schema System/Umwelt verändert schließlich die Stellung des Begriffs der »Integration«. In der alteuropäischen Denkweise gab es dafür keinen besonderen Begriff, denn die Integration der Teile war in der Ganzheitlichkeit des Ganzen als ordinata concordia mitvorgesehen und wurde an den Einzelphänomenen dann als ihre Natur oder ihr Wesen zum Ausdruck gebracht.[12] Die klassische

11 Das erste Mal scheint eine solche Analyse in der Moralphilosophie des 18. Jahrhunderts durchgeführt worden zu sein. Aber hier ging es um Personen, und die Zielrichtung der Analyse lag in der Relativierung der Unterscheidung von Egoismus und Altruismus, zum Beispiel durch den Begriff der Sympathie in Adam Smith's Theory of Moral Sentiments.

12 So spricht Edward Reynolds, A Treatise of the Passions and Faculties of the Soule of Man, London 1640, Nachdruck Gainesville Fla. 1971, S. 76, »of the generali care of the Creator; whereby he hath fastened on all creatures, not only his private desire to satisfie the demands of their owne nature, but has also stamp'd upon them a generali charitie and feeling of Communion, as they are sociable parts of the Universe or common Body; wherein cannot be admitted (by reason of the necessarie mutuall connexion betweene the parts thereof) any confusión or divulsion without immediate danger to all the members.«

Soziologie reformuliert das Problem als eine quasi gesetzmäßige Beziehung zwischen Differenzierung und Integration. Die Differenzierung könne nicht ins Extrem völliger Indifferenz getrieben werden. »Quelques rapports de parente«, meint Dürkheim[13], folgten allein aus dem Umstand, daß es sich um die Differenzierung eines Systems handele. Und Parsons macht daraus: »Since these differences are conceived to have emerged by a process of change *in* a **System...**... the presumption is that the differentiated parts are comparable in the sense of being *systematically* related to each other, both because they still belong within the same **System** and, through their interrelations, to their antecedens.«[14] Dabei bleibt der Begriff der Integration zumeist jedoch **Undefiniert**[15] und wird, wie man kritisch angemerkt hat, mehrdeutig verwendet.[16] Häufig fließen in ihren empirischen Bedingungen nicht weiter reflektierte Konsensprämissen ein.[17] Das hatte zur Konsequenz, daß der Begriff der Integration nach wie vor benutzt wird, um Einheitsperspektiven oder sogar Solidaritätserwartungen zu formulieren und entsprechende Einstellungen anzumahnen - im alteuropäischen Stil! Der Geschichtsprozeß wird wie ein Vorgang der Emanation beschrieben: Aus Homogenität wird Heterogenität, wobei die Heterogenität die Homogenität dadurch ersetzt, daß sie Differenzierung und Inte-

13 De la división de travail social (1893), zit. nach der Ausgabe der zweiten Auflage Paris 1973, S. XX.

14 So Talcott Parsons, Comparative Studies and Evolutionary Change, in: Ivan Vallier (Hrsg.), Comparative Methods in Sociology: Essays on Trends and Applications, Berkeley 1971, S. 97-139 (101 f.), neu gedruckt in Talcott Parsons, Social Systems and the Evolution of Action Theory, New York 1977, S. 279-320.

15 Als einen Definitionsvorschlag siehe etwa Walter L. Bühl, Ökologische Knappheit: Gesellschaftliche und technologische Bedingungen ihrer Bewältigung, Göttingen 1981, S. 85: » >Integration< meint den Grad der funktionalen Verbundenheit der differenzierten Teile oder Komponenten, so daß die eine Komponente nicht ohne die andere wirksam werden kann«. Dagegen wäre zu bedenken, daß »funktionale Verbundenheit« unter den Bedingungen funktionaler Differenzierung gerade darin besteht, daß die Einzelsysteme *nicht* dieselbe Funktion erfüllen.

16 Für einen aktuellen Überblick siehe Helmut Willke, Systemtheorie, 3. Aufl. Stuttgart 1991, S. 167 ff.

17 Dazu kritisch bereits S. 25 ff.

gration zugleich erfordert.[18] Unter solchen Umständen, wird oft gesagt, kommt der *Mobilität* die Funktion der Integration zu, und »Mobilisierung« galt deshalb als eines der entscheidenden Rezepte einer Modernisierungspolitik für Entwicklungsländer (solange die chaotischen Folgen der Wanderungsbewegungen und Verstädterungen nicht eines Besseren belehrten).

Ein normativer, Integration fordernder oder doch gutheißender Begriff muß jedoch in Gesellschaften, die komplexer werden, auf zunehmenden Widerstand stoßen. Wenn man ihn beibehält, sieht man sich zu paradoxen oder tautologischen, selbstimplikativen Formulierungen gezwungen.[19] Die Kommunikation des Gebots (und wie anders sollte es Realität werden?) wird mehr »Neins« als »Jas« auslösen, so daß die Hoffnung auf Integration schließlich zu einer Ablehnung der Gesellschaft führt, in der man lebt. Und dann?

Um solche Uberdeutungen zu vermeiden, wollen wir unter Integration nichts anderes verstehen als die Reduktion der Freiheitsgrade von Teilsystemen, die diese den Außengrenzen des Gesellschaftssystems und der damit abgegrenzten internen Umwelt dieses Systems verdanken.[20] Jede Ausdifferenzierung autopoietischer Systeme erzeugt ja interne Unbestimmtheiten, die

18 Anzumerken wäre noch, daß es mit Gabriel Tarde auch einen ganz andersartigen Ansatz gegeben hat, der von Differenz ausgeht und die darauf folgenden Entwicklungen als Imitation bzw. Diffusion beschreibt. Aber er hat sich nicht durchsetzen können. Vgl. dazu André Béjin, Différenciation, complexification, évolution des sociétés, Communications 22 (1974), S. 109-118.

19 »Soziale Integration meint ein gelungenes Verhältnis von Freiheit und Bindung«, liest man bei Bernhard Peters, Die Integration moderner Gesellschaften, Frankfurt 1993, S. 92.

20 Eine sehr ähnliche Formulierung benutzt in einem kulturanthropologischen Kontext Robert Anderson, Reduction of Variants as a Measure of Cultural Integration, in: Gertrude E. Dole/Robert L. Carneiro (Hrsg.), Essays in the Science of Culture in Honor of Leslie A. White, New York i960, S. 50-62. Siehe auch Helmut Willke, Staat und Gesellschaft, in: Klaus Dammann/Dieter Grunow/Klaus P. Japp (Hrsg.), Die Verwaltung des politischen Systems, Opladen 1994, S. 13-26 (20): Reduktion der durch die Gesellschaft selbst geschaffenen Optionen sei die Uberlebensfrage der modernen Gesellschaft.

durch Strukturentwicklungen noch ausgeweitet, aber auch eingeschränkt werden können. Integration ist nach diesem Begriffsvorschlag also ein Aspekt des Umgangs mit - oder der Nutzung von - internen Unbestimmtheiten auf der Ebene des Gesamtsystems wie auf der Ebene seiner Teilsysteme.

Im Unterschied zum Gesellschaftssystem gibt es für dessen Teilsysteme ja zwei Umwelten: die gesellschaftsexterne und die gesellschaftsinterne.[21] Integration ist, so verstanden, kein wertgeladener Begriff und ist auch nicht »besser« als Desintegration. Sie bezieht sich auch nicht auf die »Einheit« des differenzierten Systems (was rein begriffslogisch schon daraus folgt, daß es zwar mehr oder weniger Integration, aber nicht mehr oder weniger Einheit geben kann). Integration ist also nicht Bindung an eine Einheitsperspektive und schon gar nicht eine Sache des »Gehorsams« der Teilsysteme im Verhältnis zu Zentralinstanzen. Sie liegt nicht in der Beziehung der »Teile« zum »Ganzen«, sondern in der beweglichen, auch historisch beweglichen Justierung der Teilsysteme im Verhältnis zueinander. Die Einschränkung der Freiheitsgrade kann in Bedingungen der Kooperation liegen, sie findet sich aber noch viel stärker im Konflikt. Der Begriff meint also gerade nicht die Differenz von Kooperation und Konflikt, sondern ist dieser Unterscheidung übergeordnet. Das Problem des Konflikts ist die zu starke Integration der Teilsysteme, die immer mehr Ressourcen für den Streit mobilisieren und sonstiger Verfügung entziehen müssen, und das Problem einer komplexen Gesellschaft ist es dann, für hinreichende Desintegration zu sorgen.

Eine solche Einschränkung kann dadurch Zustandekommen, daß sich Anschlüsse einspielen - Anschlüsse von Operationen an Operationen oder Anschlüsse von Operationen an Strukturen -, ohne daß dafür Konsens erforderlich wäre.[22] Man spart dadurch Aufmerksamkeit in den psychischen Systemen und Koordination von Intentionen im sozialen System. Man regi-

21 Darauf stellt auch Helmut Willke ab in: Zum Problem der Integration komplexer Systeme: Ein theoretisches Konzept, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 30 (1978), S. 228-252.

22 Vgl. Floyd A. Allport, A Structuronomic Conception of Behavior: Individuai and Collective, Journal of Abnormal and Social Psychology 64 (1962), S. 3-30.

striert auch die »Einschränkung« nicht. Das entlastet. Andererseits wird dadurch eine Änderung der »tacit collective structure«, wie dies oft bezeichnet wird, erschwert. Oft machen erst Unfälle oder Mißerfolge bewußt, daß man eine Koordination vorausgesetzt hatte, die nicht in jedem Falle gegeben sein muß.

Fragt man nach den Bedingungen für Integration/Desintegration, dann stößt man letztlich auf ein Zeitverhältnis. Denn alles, was geschieht, geschieht (wenn man es auf Zeit hin beobachtet) gleichzeitig. Die Konsequenz ist zunächst, daß gleichzeitig Ereignisse einander wechselseitig nicht beeinflußen und nicht kontrollieren können; denn Kausalität erfordert eine Zeitdifferenz zwischen Ursachen und Wirkungen, also ein Uberschreiten der Zeitgrenzen des Gleichzeitig-Aktuellen. Andererseits kann die Einheit eines Ereignisses, eines Unfalls, einer Handlung, einer Sonnenfinsternis oder eines Gewitters, nach Beobachterinteressen sehr verschieden zugeschnitten werden. Dabei ist es nicht erforderlich, Systemgrenzen zu beachten. Die Vorlage eines Haushaltsplans im Parlament kann ein Ereignis im politischen System, im Rechtssystem, im System der Massenmedien und im Wirtschaftssystem sein. Dadurch findet ständig Integration statt im Sinne einer wechselseitigen Einschränkung der Freiheitsgrade der Systeme. Aber dieser Integrationseffekt bleibt auf die Einzelereignisse begrenzt. Sobald man Vorgeschichten und Konsequenzen mitbeachtet, sobald man also die Zeitgrenzen des gleichzeitig Aktuellen überschreitet und Rekursionen in Betracht zieht, wirkt sich das Magnetfeld der Systeme auf die Identifikation aus; und dann ist der Rechtsakt der Einbringung des Haushaltsentwurfs etwas anderes als der Anlaß für Nachrichten und Kommentare in den Medien, etwas anderes auch als die politische Symbolisierung von Konsens und Dissens und etwas anderes schließlich als das, was die Börsen wahrnehmen. Im Pulsieren der Ereignisse integrieren und desintegrieren die Systeme sich von Augenblick zu Augenblick. Das mag, wenn wiederholt und dann antezipiert, die Strukturentwicklungen der beteiligten Systeme beeinflußen. In diesem Sinne spricht'Maturana von »structural drift«. Aber die operative Basis für Integration/ Desintegration bleibt immer das Einzelereignis, das für den Moment in mehreren Systemen zugleich identifiziert wird. Keine

Handlung kann adäquat geplant, keine Kommunikation erfolgreich lanciert werden, wenn man diesen komplizierten Mechanismus nicht beherrscht, wie immer einseitig die interessengeleiteten und systemisch konditionierten Beiträge dann ausfallen mögen.

Integration ist also ein mit der Autopoiesis der Teilsysteme voll kompatibler Sachverhalt. So gibt es zahllose ereignishafte operative Kopplungen, die ein ständiges Herstellen und Wiederauflösen von Systemzusammenhängen bewirken. Geldzahlungen etwa sind und bleiben stets Operationen des Wirtschaftssystems im rekursiven Netzwerk vorheriger und späterer Zahlungen.[23] Aber sie können in gewissem Umfange zu politischer Konditionierung freigegeben werden im rekursiven Netzwerk politischer Vorgaben und politischer Konsequenzen. Auf diese Weise werden Systeme kontinuierlich integriert und desintegriert, nur momenthaft gekoppelt und sofort für eigenbestimmte Anschlußoperationen wieder freigestellt. Eine solche Temporalisierung des Integrationsproblems ist die Form, die hochkomplexe Gesellschaften entwickeln, um Abhängigkeiten und Unabhängigkeiten zwischen den Teilsystemen zugleich prozessieren zu können.

Auf operativer Ebene mutet deshalb gesellschaftliche Differenzierung ein ständiges Signalisieren von Unterscheidungen zu. In tribalen Gesellschaften versteht sich das zum Teil durch den Siedlungsraum, zu dem man gehört, von selbst; aber man benutzt auch eine hochentwickelte Verwandtschaftsterminologie, die immer auch abgrenzt gegen entferntere Verwandte oder Nichtverwandte. Auch der Sonderstatus, der Fremden gewährt wird, kommuniziert Grenzen. In Adelsgesellschaften wird sehr auf die Distinktionsmerkmale adeliger Lebensführung geachtet, und die Unterscheidungen werden so gewählt, daß immer auch die negative Seite, das »Gemeine«, »Bäuerische« mitgemeint ist. Erst recht müssen in den Kommunikationen der funktional differenzierten Gesellschaft laufend Zuordnungs- und Abgrenzungsgesichtspunkte mitkommuniziert werden; aber hier kann das nicht mehr, oder nur noch sehr begrenzt, durch wahrnehm-

23 Vgl. für eine ausführlichere Darstellung Niklas Luhmann, Die Wirtschaft der Gesellschaft, Frankfurt 1988.

bare Zeichen geschehen. Wenn etwa, wie häufig in technologischen Fragen, das Fehlen wissenschaftlich gesicherten Wissens zum Risiko des Kapitaleinsatzes wird, muß man, will man adäquat entscheiden, ein Verständnis für genau diesen Unterschied voraussetzen. Es genügt nicht, sich am Anderssein des anderen zu orientieren. Die Differenz selbst verlangt Beachtung. Die Unterscheidung selbst muß die Operation definieren, und zwar diese und keine andere.

Daraus wird häufig auf Entdifferenzierung geschlossen oder auf mangelnde Realitätsnähe der Differenzierungstheorie.[24] Und es ist richtig, daß die Kommunikation einer Unterscheidung den *Zusammenhang* des Unterschiedenen zum Ausdruck bringt. Aber eben: den Zusammenhang des *Unterschiedenen.* Einheit (der Operation) und Differenz (des Beobachtungsschemas) müssen in einem Zuge aktualisiert werden. Nur so kann Differenzierung reproduziert werden. Entsprechend unterscheiden sich Formen der gesellschaftlichen Differenzierung danach, welche Unterscheidungen den Beobachtungen auferlegt sind, wenn sie als Operationen anschlußfähig bleiben wollen.

Wie bereits mehrfach betont, kann das Gesellschaftssystem Kommunikationen nur als systeminterne Operationen verwenden, also nicht mit der gesellschaftsexternen Umwelt kommunizieren. Dies gilt aber nicht für die durch Differenzierung geprägten gesellschaftszwterwew Verhältnisse. Es gibt also durchaus Kommunikationen, die systeminterne Systemgrenzen überschreiten. Daraus ergibt sich ein im Laufe der gesellschaftlichen Evolution zunehmender Bedarf für Organisation. Denn nur als Organisation, das heißt nur in der Form der Repräsentation seiner eigenen Einheit, kann ein System mit seiner Umwelt kommunizieren.[25] Dieser Prozeß des Nahelegens von Organisationsbildung setzt sich unter den Bedingungen funktionaler

24 Siehe zum Beispiel Karin Knorr Cetina, Zur Unterkomplexität der Differenzierungstheorie: Empirische Anfragen an die Systemtheorie, Zeitschrift für Soziologie 21 (1992), S. 406-419.

25 Parsons würde an dieser Stelle nicht von Organisation, sondern von »collectivity« sprechen als einer besonderen Ebene im hierarchischen Aufbau des sozialen Handlungssystems, die kollektive Handlungsfähigkeit und verdichteten Wertkonsens voraussetzt.

Differenzierung innerhalb der Funktionssysteme fort, etwa für Firmen, die ihre Produkte am Markt anbieten bzw. sich die dafür notwendigen Ressourcen am Markt beschaffen müssen; öder für alle möglichen gesellschaftlichen Gruppierungen, die, wenn der Staat einmal organisiert ist, ihm gegenüber spezifische Interesse zu vertreten suchen. Ahnlich wie im Verhältnis Gesellschaft/Interaktion[26] gibt es also auch im Verhältnis Gesellschaft/Organisation einen langfristigen und schwer reversiblen Effekt der Evolution gesellschaftlicher Differenzierungsformen.[27] Wir finden uns hier an der Stelle, an der die soziologische Klassik (Michels, Weber) »Bürokratie« als Bedingung moderner Gesellschaftsordnung analysiert hatte.

Abschließend ist daran zu erinnern, daß die hier skizzierte, im Folgenden auszuarbeitende Theorie der Systemdifferenzierung sich auf Kommunikationen bezieht *und nicht auf Handlungen.* Wer Handlungen beobachtet, wird typisch mehrfache Systemzugehörigkeiten feststellen können, allein schon deshalb, weil der Handelnde selbst körperlich und mental als Zurechnungspunkt fungiert und außerdem eine Handlung sich, nach Motiven und Wirkungen, an mehreren Funktionssystemen beteiligen kann. Wer von Handlungen ausgeht, wird daher Mühe haben, die Theorie der Systemdifferenzierung überhaupt zu verstehen und, zum Beispiel mit Richard Münch, nur »Interpenetrationen« feststellen können.[28] Nur wenn man von Handlung auf Kommunikationen umstellt, wird es nötwendig, die Elementareinheiten der Systembildung rekursiv durch Bezug auf andere Operationen desselben Systems zu definieren. Ein Handlungstheoretiker kann sich mit der Feststellung einer Intention, eines »gemeinten Sinnes« einer Handlung begnügen.

26 Siehe oben S. 478 f. und unten Kap. 4, XIII.

27 Siehe dazu unten Kap. 4, XIV.

28 Siehe z.B. Richard Münch, Theorie des Handelns: Zur Rekonstruktion der Beiträge von Talcott Parsons, Emile Dürkheim und Max Weber, Frankfurt 1982, und seitdem in vielen Publikationen.

II. Formen der Systemdifferenzierung

Der geschichtliche Reichtum und die empirische Verschiedenartigkeit vormoderner Gesellschaften läßt jede Klassifikation und damit erst recht jeden Versuch einer Epochenbildung scheitern. Und doch gibt es unbestreitbar so etwas wie Typenunterschiede und ganz ohne Zweifel Entwicklungssequenzen, die auf vorherigen Errungenschaften aufbauen und in der modernen Gesellschaft - wie immer man das verstehen will - noch einmal überboten werden. Der Begriff der Systemdifferenzierung, den wir im vorigen Abschnitt vorgestellt haben, soll uns den Zugang zu diesem schwierigen Terrain erschließen. Deshalb haben wir den Struktur- und Perspektivenreichtum des Konzepts und seine Aufgeschlossenheit für evolutionäre Veränderungen besonders betont. Ergänzend benötigen wir für konkretere Analysen jetzt noch den Begriff der *Formen der Differenzierung.*

Von »Form« sprechen wir auch hier in dem in Kapitel i eingeführten Sinne. Eine Form ist eine Unterscheidung, die zwei Bereiche trennt. Der Systembegriff selbst bezeichnet die Unterscheidung von System und Umwelt. Von Differenzierungsform wollen wir sprechen, wenn es darum geht, wie in einem Gesamtsystem das Verhältnis der Teilsysteme zueinander geordnet ist. "Wir müssen also zunächst noch einmal System/Umwelt-Beziehungen und System-zu-System-Beziehungen unterscheiden. In System/Umwelt-Beziehungen stehen Systeme, also jeweils die Innenseite der Form »System«, einem »unmarked space« (Spencer Brown) gegenüber, der vom System aus nicht erreicht und nicht - es sei denn inhaltsleer - bezeichnet werden kann. Die Referenz auf »die Umwelt« trägt nichts zu den Systemoperationen bei. »Die Umwelt« gibt keine Information. Sie ist nur ein Leerkorrelat für Selbstreferenz. Geht es dagegen um System-zu-System-Beziehungen, tauchen in der Umwelt bezeichnungsfähige Einheiten auf. Auch hier kann das System seine eigenen Grenzen nicht *operativ* überschreiten (denn sonst müßte es in der Umwelt operieren), aber es kann beobachten, das heißt bezeichnen, welche spezifischen Sachverhalte in der Umwelt (hier: andere Systeme) für es in spezifischer Weise relevant sind. In der System/Umwelt-Beziehung operiert das System *universalistisch,* das heißt in der Form eines Schnitts durch die Welt. In

System-zu-System-Beziehungen operiert es *spezifisch,* das heißt in bestimmten kontingenten Beobachtungsxveisen.

Der Begriff der Differenzierungsform bezieht sich auf den zuletzt genannten Fall. Er betrifft also *nicht* die Art und Weise, wie aus der Sicht eines Systems die Welt oder aus der Sicht eines Teilsystems das Gesamtsystem rekonstruiert wird. Er bezeichnet nicht diese, wenn man so sagen darf: Retotalisierung des Systems in sich selbst. Aber er betrifft einen sehr ähnlichen Sachverhalt (und eben deshalb ist Genauigkeit in den Unterscheidungen wichtig).

Von *Form* der Systemdifferenzierung sprechen wir mithin, wenn von einem Teilsystem aus erkennbar ist, was ein anderes Teilsystem ist, und das Teilsystem sich durch diesen Unterschied bestimmt. Die Form der Differenzierung ist also nicht nur eine Einteilung des umfassenden Systems, sie ist vielmehr die Form, mit der Teilsysteme sich selbst als Teilsysteme beobachten können - als dieser oder jener clan, als Adel, als Wirtschaftssystem der Gesellschaft. Und dabei vertritt die so geformte (unterschiedene) Differenz zugleich die Einheit des umfassenden Systems der Gesellschaft, das man dann nicht gesondert beobachten muß. Aber wie wird die andere Seite der Unterscheidung der Beliebigkeit, dem »alles, was es sonst noch gibt« entzogen? Wie kommt es zur Bestimmbarkeit anderer Teilsysteme durch eine Unterscheidung, die sich dann ihrerseits in die Welt des sonst noch Vorhandenen einkerbt? Adel und Volk oder Politik und Wirtschaft.

Um zu erkennen, wie dies geschieht, bedarf es eines Rückgriffs auf das differenzierte Gesellschaftssystem, das die Einheit der Unterscheidung, die Teilsysteme trennt, garantiert und sich in dieser Strukturvorgabe selbst verwirklicht. Die Beziehungen zwischen den Teilsystemen haben eine Form, wenn das Gesamtsystem festlegt, wie sie geordnet sind. Aus der Theorie der Systemdifferenzierung läßt sich nicht ableiten, daß es eine solche Formfestlegung geben muß; und erst recht nicht, daß für diese Funktion jeweils nur eine einzige Form vorgesehen ist. Aber es kann sein und kommt, wie wir zeigen werden, ganz regelmäßig vor, daß solche Formen gefunden werden, um die Differenzierungsverhältnisse in einer für alle Teilsysteme gleichen Weise zu ordnen. Die Gesamtheit der internen System/Umwelt-Bezie-

hungen, mit der die Gesellschaft sich selber multipliziert, wäre dafür viel zu komplex. Die Formbestimmung des Verhältnisses der Systeme zueinander ist dafür eine vereinfachte Fassung, die dann als Struktur des Gesamtsystems dient und auf diese Weise die Kommunikation orientiert.

Ohne behaupten und begründen zu können, daß es in jedem Gesellschaftssystem eine dominante Differenzierungsform geben müsse, sehen wir darin doch die wichtigste Gesellschaftsstruktur, die, wenn sie sich durchsetzt, die Evolutionsmöglichkeiten des Systems bestimmt und auf die Bildung von Normen, weiteren Differenzierungen, Selbstbeschreibungen des Systems usw. Einfluß nimmt. Die Bedeutung von Differenzierungsformen für die Evolution von Gesellschaft geht auf zwei miteinander zusammenhängende Bedingungen zurück. Die erste besagt, daß es innerhalb vorherrschender Differenzierungsformen begrenzte Entwicklungsmöglichkeiten gibt. So können in segmentaren Gesellschaften größere, wiederum segmentare Einheiten gebildet werden, etwa Stämme oberhalb von Haushalten und Familien; oder in stratifikatorisch differenzierten Gesellschaften innerhalb der Grunddifferenz von Adel und gemeinem Volk weitere Ranghierarchien. Solche Wachstumsmöglichkeiten finden jedoch, fast ist man versucht zu sagen: organische Schranken. Weitere Evolution ist dann unmöglich, oder sie erfordert den Ubergang zu einer anderen Differenzierungsform. Es kommt nicht vor, daß ein Teilsystem innerhalb einer Differenzierungsform durch ein Teilsystem aus einer anderen Differenzierungsform ersetzt wird; denn das würde die Form, das heißt: die Markierung der Differenz, zerstören. Ein Familienhaushalt kann innerhalb segmentärer Ordnungen besondere Prominenz, auch erbliche Prominenz gewinnen (etwa als Priesterfamilie oder als Häuptlingsfamilie), kann aber nicht durch Adel ersetzt werden, weil dies Übergang von Exogamie zu Endogamie, also ganz andere Größenordnungen erfordern würde. Und ebensowenig kann der Adel durch den Staat oder die Wissenschaft als Teilsysteme einer funktional differenzierten Gesellschaft ersetzt werden. Evolution erfordert an solchen Bruchstellen eine Art latente Vorbereitung und eine Entstehung neuer Ordnungen innerhalb der alten, bis sie ausgereift genug sind, um als dominierende Gesellschaftsformation sichtbar zu werden und der

alten Ordnung die Überzeugungsgrundlagen zu entziehen. Das heißt nicht zuletzt, daß Gemengelagen mehrerer Differenzierungsformen typisch, ja geradezu evolutionsnotwendig sind, wenngleich es zu spektakulären Typenveränderungen nur kommt, wenn dominierende Formen abgelöst werden.

Von Primat einer Differenzierungsform (und auch das ist keine Systemnotwendigkeit) soll die Rede sein, wenn man feststellen kann, daß eine Form die Einsatzmöglichkeiten anderer reguliert. In diesem Sinne sind Adelsgesellschaften primär stratifikatorisch differenziert, aber sie behalten eine segmentäre Differenzierung in Haushalte bzw. Familien bei, um dem Adel Endogamie zu ermöglichen und Adelsfamilien von anderen Familien unterscheiden zu können. Bei funktionaler Differenzierung findet man auch heute noch Stratifikation in der Form von sozialen Klassen und auch noch Zentrum/Peripherie-Unterschiede, aber das sind jetzt Nebenprodukte der Eigendynamik der Funktionssysteme.[29]

Nur wenige Differenzierungsformen haben sich in der bisherigen Gesellschaftsgeschichte ausgebildet. Offensichtlich gibt es auch hier ein »Gesetz begrenzter Möglichkeiten«[30], auch wenn es nicht gelungen ist, sie logisch geschlossen (etwa über eine Kreuztabelle) zu konstruieren. Wenn man einmal davon absieht, daß die frühesten Gesellschaften vermutlich nur an den naturalen Unterschieden des Alters und des Geschlechts orientiert waren und im übrigen in Horden lebten, lassen sich vier verschiedene Differenzierungsformen nachweisen, nämlich:

29 Wird diese Frage des Primats von Differenzierungsformen vernachlässigt, kommt es zur Überschätzung der historischen Kontinuität der Folgeprobleme bestimmter Typen; so gegenwärtig in den sog. Weltsystem-Analysen im Hinblick auf die Differenz von Zentrum und Peripherie. Siehe z.B. Christopher Chase-Dunn, Global Formation: Structures of the World-economy, Oxford 1989, insb. S. 201 ff., und Christopher Chase-Dunn / Thomas D. Hall (Hrsg.), Core/Periphery Relations in Precapitalist Worlds, Boulder Cal. 1991 und vor allem die Arbeiten von Immanuel Wallerstein.

30 Im Sinne von Alexander Goldenweiser, The Principle of Limited Possibilities in the Development of Culture, Journal of American Folk-Lore 26 (1913), S. 259-290.

(1) *segmentäre Differenzierung* unter dem Gesichtspunkt der *Gleichheit* gesellschaftlicher Teilsysteme, die entweder auf Grund von Abstammung oder auf Grund von Wohngemeinschaften oder mit einer Kombination beider Kriterien unterschieden werden.

(2) *Differenzierung* nach *Zentrum* und *Peripherie.* Hier wird ein Fall von *Ungleichheit* zugelassen, der zugleich das Prinzip der Segmentierung transzendiert, also eine Mehrheit von Segmenten (Haushalten) auf beiden Seiten der neuen Form vorsieht. (Der Fall ist noch nicht realisiert, aber gewissermaßen vorbereitet, wenn es innerhalb einer tribalen Struktur Zentren gibt, die nur von einer prominenten Familie bewohnt werden, etwa die »strongholds« der schottischen clans).

(3) *Stratifikatorische Differenzierung* unter dem Gesichtspunkt der *rangmäßigen Ungleichheit* der Teilsysteme. Diese Form hat ihre Grundstruktur ebenfalls in einer Zweierunterscheidung, nämlich von Adel und gemeinem Volk. Sie wäre in dieser Form aber relativ instabil, weil leicht umkehrbar.[31] Stabile Hierarchien wie das indische Kastensystem oder die spätmittelalterlichen Ständeordnung bilden, wie artifiziell auch immer, mindestens drei Ebenen, um den Eindruck der Stabilität zu erzeugen.

(4) *Funktionale Differenzierung* unter dem Gesichtspunkt *sowohl der Ungleichheit als auch der Gleichheit* der Teilsysteme. Funktionssysteme sind in ihrer Ungleichheit gleich. Darin liegt ein Verzicht auf alle gesamtgesellschaftlichen Vorgaben für die Beziehungen zwischen ihnen. Weder gibt es jetzt nur eine einzige Ungleichheit, wie im Falle von Zentrum und Peripherie, noch gibt es eine-gesamtgesellschaftliche Form für die transitive Relationierung aller Ungleichheiten unter Vermeidung zirkulärer Rückbeziehungen. Gerade diese sind nun ganz typisch und normal.

Der Formenkatalog ist mit Hilfe der Unterscheidung von gleich und ungleich gewonnen. Diese Unterscheidung paßt nur auf

31 Man mag sich hier an den Marxschen Trick mit den »zwei Klassen« erinnern unter Weglassen aller nichtpassenden Schichten, etwa des Kleinbürgertums oder des Beamtentums,

Vergleichbares, also nur auf Systeme, nicht aber auf System/Umwelt-Beziehungen (denn es hat keinen Sinn, die Umwelt im Verhältnis zum System als »ungleich« zu bezeichnen). Eben deshalb mußten wir die Theorie der Differenzierungsformen auf System-zu-System-Beziehungen beschränken.

Wie leicht ersichtlich, gibt es keine theoretische Begründung für diesen Katalog. Noch kann man zwingend ausschließen, daß sich im weiteren Verlauf der Evolution andere Formen bilden werden. Man kann aber einsichtig machen, daß die evoluierenden Gesellschaften nur wenige stabile Formen der Systemdifferenzierung finden und dazu tendieren, einer einmal bewährten Form den Primat zu geben. Dies läßt sich damit begründen, daß rekursive Verfahren (hier: die Anwendung von Systembildung auf das Resultat von Systembildung) zur Erzeugung von »Eigenzuständen« tendieren.[32] Weder daß dies gelingt, noch wie viele Eigenzustände gefunden werden, läßt sich theoretisch deduzieren oder empirisch prognostizieren. Man muß es ausprobieren, und eben das hat die gesellschaftliche Evolution getan. Wenn bestimmte Systembeziehungen bereits vorhanden sind, ist ihr weiterer Ausbau wahrscheinlicher als der Ubergang zu einer anderen Differenzierungsform. Neben vorhandenen Siedlungen wird dann vermutlich eine weitere Siedlung entstehen, und nicht so leicht ein Adelshof oder ein Postamt. Diese Überlegung macht es zumindest wahrscheinlich, daß die Evolution an Hand solcher Anschluß- und Kompatibilitätsprobleme zum Ausbau gefundender Muster tendiert, die dann von sich aus die Chancen für andere Differenzierungsformen regulieren. Man kann daher auch fragen: unter welchen Bedingungen akzeptiert die Gesellschaft die *Rekonstruktion ihrer eigenen Einheit durch eine interne Differenz?* Und man darf vermuten, daß eine durchgehende Verwendbarkeit der entsprechenden Unterscheidung in allen Systemperspektiven, die Möglichkeiten der Reduktion der damit verbundenen Komplexität, aber sicher auch, wenn es um eine neue, eine emergente Differenz geht, das Ausreichen dafür geeigneter, bereits vorentwickelter Strukturen ausschlaggebend sind.

32 Vgl. Heinz von Foerster, Observing Systems, Seaside Cal. 1981, insb. den Beitrag: Objects: Token for (Eigen-)Behaviors, S. 274-285.

Unser Formenkatalog macht außerdem einsichtig, daß die Evolution der Gesellschaft keine beliebigen Sequenzen wählen kann. Regressive Entwicklungen kann man nicht ausschließen (etwa bei der Retribalisierung der mittel- und südamerikanischen Hochkulturen nach der spanischen Eroberung). Jedenfalls dürfte aber ein sprunghafter Ubergang von segmentaren zu funktional differenzierten Gesellschaften nicht möglich sein.[33] Auf Grund solche Anbahnungsbedingungen entsteht der Eindruck einer Epochensequenz von archaisch-tribalen Gesellschaften, Hochkulturen und moderner Gesellschaft.[34] Im europäischen Rückblick mag das als eine plausible Rekonstruktion gelten, aber wir werden sehen, wie stark man vereinfachen muß, um zu einer solchen Beschreibung zu kommen.

Daß die genannten Typen keine lineare Sequenz bilden, ergibt sich schon daraus, daß seit dem Beginn der Hochkulturen weltweit verschiedene Differenzierungsformen realisiert worden sind und voneinander wissen. So kennen die Nomadenvölker im Norden Chinas das chinesische Reich - und umgekehrt. Die tribalen Strukturen Schwarzafrikas standen schon lange vor der Kolonisierung unter islamischem Einfluß. Von wenigen, gerade erst entdeckten Ausnahmen abgesehen, findet man kaum Gesellschaften, die völlig autochton entstanden sind. Trotzdem muß man auf die unterschiedlichen Differenzierungsformen zurückgehen, um sie in den Grenzen ihrer Möglichkeiten zu erkennen. Wir ersetzen somit die allzu einfache (und rasch widerlegbare) These zunehmender Differenzierung durch die These eines Wandels von Differenzierungsformen, der bei geeigneten Gelegenheiten zu komplexeren (insbesondere Ungleichheiten einbauenden) Formen führt, die mit stärkerer Differenzierung

33 Man kann dies an den Schwierigkeiten testen, in die tribale Gesellschaften (mit oder ohne ethnische Differenzierung) geraten, wenn sie durch die Weltgesellschaft zur Staatenbildung genötigt werden: Somalia, Afghanistan als Beispiele.

34 Ahnliche Reihungen findet man auch unter anderen Namen - zum Beispiel: primitive Gesellschaften/traditionale Gesellschaften / Industriegesellschaften im Hinblick auf die Organisation von Arbeit bei Stanley H. Udy, Jr., Work in Traditional and Modern Society, Englewood Cliffs N.J. 1970. Vgl. auch Eric R. Wolf, Europe and the People Without History, Berkeley 1982.

kompatibel sind, aber dafür auch strukturelle Entdifferenzierungen einsetzen, also keineswegs mehr Differenzierung in allen Hinsichten erreichen. (Man denke nur an den Abbau von Verwandtschaftsrollen und Verwandtschaftsterminologien im Laufe einer solchen Entwicklung). Eine solche Entwicklung steigert die Komplexität des Gesellschaftssystems. Sie ermöglicht mehr und verschiedenartigere Kommunikationen in dem Maße, in dem unwahrscheinlichere Differenzierungsformen die Integration des Systems übernehmen. Entsprechend müssen evolutionäre Errungenschaften vorgegeben sein oder nachentwickelt werden, die höhere Komplexität reduzieren können: so Schrift, Geldwesen, bürokratische Organisation, um nur einige Beispiele zu nennen. Zugleich wachsen interne Distanzen mit entsprechenden Erfahrungsverlusten. Denn während in segmentaren Gesellschaften jeder zu Hause sich ein Bild davon machen kann, wie es woanders zugeht, geht diese Möglichkeit in dem Maße verloren, in dem man die Gesellschaft über interne Ungleichheiten rekonstruiert. Entsprechend steigt der interne Informationsbedarf. Es werden, mit anderen Worten, strukturelle Beschränkungen abgebaut, um höhere Komplexität zu gewinnen mit der Folge, daß Intransparenzen, Deutungsbedarf und Selbstbeschreibungen des Systems entstehen, ohne daß man damit wiedergewinnen könnte, was vorher selbstverständlich gewesen war.

Formen erfordern ihren Tribut, erfordern Beachtung der strukturellen Beschränkungen dessen, was unter ihrer Ägide kompatibel ist. Als Bedingungen der Stabilität machen sie zugleich destabilisierende Tendenzen sichtbar - etwa Reichtumsbildung außerhalb der vorgesehenen Einteilungen. Normalerweise entwickelt sich ein normativer Apparat zur Unterdrückung von Abweichungen. Sie können nur in der Form des Auffälligen, Nichtnormalen, nicht Konsensfähigen, religiös und moralisch Problematischen erscheinen. Aber das ist kein zuverlässiger Mechanismus der Verhinderung. Das Destabilisierende kann unter exzeptionellen Umständen so normal werden, daß sich eine neue Form von Stabilität abzuzeichnen beginnt und eine andere Form der Differenzierung aus einer früheren hervorgeht. In der Systemtheorie nennt man ein solches Auswechseln der Form der Stabilität eines Systems auch Katastrophe.

Ferner kann mit Hilfe dieses Formenkatalogs die These gestützt werden, daß veränderte, anspruchsvollere Formen der Systemdifferenzierung zur stärkeren Ausdifferenzierung des Gesellschaftssystems führen. Eine erste Differenzierung wird sich auf natürlich vorgegebene Unterschiede des Alters und des Geschlechts gestützt und dabei mit anderen Möglichkeiten experimentiert haben - etwa mit Familienbildung auf Grund des naheliegenden Bedürfnisses, Kinder mit Vätern zu versorgen. Für die Einheiten segmentärer Differenzierung gibt es dann in der Umwelt bereits kein genaues Äquivalent mehr, auch wenn man Wohnstätten, Dörfer, Felder usw. zuordnen kann. In dem Maße, in dem die interne Differenzierung von gleich auf ungleich umgestellt wird, nehmen die intern ausgelösten Kontroll- und Folgelasten zu, und die darauf bezogene Kommunikation zwingt die Gesellschaft erst recht, sich von ihrer Umwelt zu unterscheiden. Mehr und mehr Aktivitäten beziehen sich auf andere Aktivitäten desselben Systems, während Umweltabhängigkeiten abgebaut oder von internen Dispositionen abhängig gemacht werden.[35] Stratifizierte Gesellschaften rühmen ihre spezifisch menschliche Ordnung, grenzen sich gegen die Welt der Tiere und der Primitivmenschen ab, legen der Unterscheidung aber noch ein religiös-kosmologisch begründetes Sinnkontinuum zu Grunde. Darauf muß die funktional differenzierte Gesellschaft der Moderne dann auch noch verzichten, und die Konsequenz ist, daß sie sich weder mit Regionen noch mit den konkreten, körperlich-mental existierenden Menschen mehr identifizieren kann. Ein Maximum an interner Ungleichheit und Autonomie der Teilsysteme bedingt zugleich ein Maximum an Verschiedenheit von Gesellschaft und Umwelt. Uberzeugen kann jetzt nur noch eine scharfe und operativ unüberschreitbare Grenze zwischen System und Umwelt. Daß das nicht bedeuten kann, daß die Gesellschaft von ihrer Umwelt unabhängig geworden ist und sie mehr und mehr »beherrscht«, beginnt man allmählich einzusehen.

35 Gelegentlich ist dies auch als zunehmende »Insulation« des Gesellschaftssystems beschrieben worden. So z. B. von Colin Renfrew, The Emergence of Civilization: The Cyclades and The Aegean in the Third Millennium B.C., London 1972, insb. S. **I2ff.**

Formen der Differenzierung sind nach all dem Formen der Integration der Gesellschaft. Die Gesellschaft wird nicht durch ein Einheitsgebot, nicht durch Reformulierung ihrer Einheit als Postulat integriert, sondern in der Form der Rekonstruktion ihrer Einheit als Differenz. Die jeweils dominante Form der Differenzierung regelt dann zugleich, wie die Einheit der Gesellschaft in der Gesellschaft gesehen werden kann und welche Einschränkungen der Freiheitsgrade der einzelnen Teilsysteme sich daraus ergeben. Während vom Klassikerbegriff der Integration her die moderne Gesellschaft als desintegriert beschrieben werden müßte, weil sie sich intern nicht mehr auf irgendein inhaltliches Einheitskonzept verständigen kann, führt die hier vorgeschlagene Begriffsbildung zur gegenteiligen Diagnose. Die moderne Gesellschaft ist überintegriert und dadurch gefährdet. Sie hat in der Autopoiesis ihrer Funktionssysteme zwar eine Stabilität ohnegleichen; denn alles geht, was mit dieser Autopoiesis verträglich ist. Zugleich ist sie aber auch in einem Maße durch sich selbst irritierbar wie keine Gesellschaft zuvor. Eine Vielzahl struktureller und operativer Kopplungen sorgen für wechselseitige Irritation der Teilsysteme, und das Gesamtsystem hat, das liegt in der Form funktionaler Differenzierung begründet, darauf verzichtet, regulierend in dieses Geschehen einzugreifen.

III. Inklusion und Exklusion

Im Zusammenhang mit einer verbreiteten Skepsis in bezug auf die Reichweite von Systemtheorie hat David Lockwood vorgeschlagen, zwischen Systemintegration und Sozialintegration zu unterscheiden.[36] Im einen Fall geht es um den inneren Zusammenhalt differenzierter Systeme, im anderen Falle um das Verhältnis von psychischen Systemen (Individuen) und sozialen

36 Siehe Social Integration and System Integration, in: George K. -Zollschan / Walter Hirsch (Hrsg.), Social Change: Explorations, Diagnoses and Conjectures (1964), New York 1976, S. 370—383. Anscheinend unabhängig, jedenfalls ohne Zitierung, unterscheidet auch Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns Bd. 2, Frankfurt 1981, S. 179 zwischen sozialer und systemischer Integration. Theoriegeschicht-

Systemen. Die Unterscheidung ist sicher berechtigt, hat aber in der vorliegenden Form nicht sehr weit geführt. Sie hat auf den Unterschied aufmerksam gemacht - mehr nicht.

Wir haben das Thema Systemintegration überführt in eine Unterscheidung von Formen der Systemdifferenzierung, die jeweils kontrollieren, wie Teilsysteme aufeinander verweisen und voneinander abhängig sind. Das Thema Sozialintegration wollen wir durch die Unterscheidung Inklusion/Exklusion ersetzen. Nach wie vor legen wir dabei die Systemreferenz »Gesellschaft« zugrunde. Es geht also nicht um Zugang zu Interaktionen oder Organisationen.[37]

Auch hier läßt sich an eine soziologische Tradition anknüpfen. Parsons hat unter Ausnutzung von Analysen, die T.H. Marshall zur Entwicklung von Bürgerschaftsrechten vorgelegt hatte[38], einen allgemeinen Begriff der Inklusion gebildet. Formal heißt es: »This refers to the pattern of action in question, or complex of such patterns, and the individuals and/or groups who act in accord with that pattern coming to be accepted in a status of more or less full membership in a wider solidary social **System.**«[39] Hauptsächlich interessiert sich Parsons für den evolutionären Prozeß der Substitution von Inklusionen in immer größere und komplexere Einheiten, die er als Erfordernis evolu-

lich ist diese Unterscheidung zu verstehen vor dem Hintergrund von Unklarheiten in Parsons' Theorie des allgemeinen Handlungssystems, die einerseits »Integration« als Spezialfunktion im Handlungssystem ausweist, andererseits aber auch den Zusammenhang der verschiedenen Funktionssysteme, darunter auch: personales System und soziales System, zu erläutern hat. Parsons selbst unterscheidet aber zwischen Integration (als Spezialfunktion) und Interpenetration.

37 Zu einer auf Interaktionen bezogenen Analyse von Inklusion (mit ganz anderen Perspektiven) vgl. Bernhard Giesen, Die Entdinglichung des Sozialen: Eine evolutionstheoretische Perspektive auf die Postmoderne, Frankfurt 1991, S. 176 ff.

38 Siehe T.H. Marshall, Class, Citizenship, and Social Development, Garden City N.Y. 1964, besonders die'Studie Citizenship and Social Class S. 6j-**I22.**

39 So Talcott Parsons, Commentary on Clark, in: Andrew Effrat (Hrsg.), Perspectives in Political Sociology, Indianapolis o.J. S. 299-308 (306).

tionär zunehmender Differenzierung versteht.[40] Inklusionsbedingungen variieren mit gesellschaftlicher Differenzierung. Sie müssen in der modernen Gesellschaft mehr Möglichkeiten vorsehen als in traditionalen Gesellschaften und lassen sich nicht mehr hierarchisch, das heißt linear ordnen. Danach sieht es so aus, daß die zunehmende Komplexität der Gesellschaft (bei Parsons als Folge der politischen Revolution, der industriellen Revolution und der pädagogischen Revolution) auch die klassischen festen Inklusionsmuster auflöst und Inklusionen stärker individualisiert.

Dabei gewinnt man den Eindruck, daß die Gesellschaft für alle Menschen Inklusionsmöglichkeiten bereitstellt und die Frage nur ist, wie sie konditioniert sind und wie gut sie ausfallen. Das heißt: wie Gleichheit (für alle) und Ungleichheit je nach Anerkennung und Erfolg vermittelt werden.[41] Damit wird die Selbsteinschätzung der modernen Gesellschaft im Schema gleich/ungleich nachvollzogen. Die Ausarbeitung des Begriffs der Inklusion läßt jedoch zu wünschen übrig. Vor allem fehlt es bei Parsons, wie typisch in seiner Theorie, an einer ausreichenden Berücksichtigung des Negativfalles der Kategorien. Wir formulieren das Problem deshalb mit Hilfe der Unterscheidung von Inklusion und Exklusion.

•Inklusion muß man demnach als eine Form begreifen, deren Innenseite (Inklusion) als Chance der sozialen Berücksichtigung von Personen[42] bezeichnet ist und deren Außenseite unbezeich-

40 Vgl. Talcott Parsons, The System of Modern Societies, Englewood Cliffs N.J. 1971, S. 11, 27, 88f., 92ff.

41 Speziell hierzu Talcott Parsons, Equality and Inequality in Modern Society, or Social Stratification Revisited, in ders., Social Systems and the Evolution of Action Theory, New York 1977, S. 321-380.

42 »Personen« hier wie auch sonst verstanden als Identitätsmarken, auf die im Kommunikationsprozeß Bezug genommen wird, im Unterschied zu den jeweils faktisch in der Umwelt ablaufenden zellulären, organischen und psychischen Prozessen. Siehe Niklas Luhmann, Die Form »Person«, Soziale Welt 42 (1991), S. 166-175. Es geht also nicht um Inkorporation im Sinne einer Vermischung völlig heterogener Autopoiesen, sondern nur um Interpénétration im Sinne eines Pauschalreferierens auf hochkomplexe, im einzelnen unkontrollierbare (gleichzeitig aktuelle) Umweltprozesse.

net bleibt. Also gibt es Inklusion nur, wenn Exklusion möglich ist. Erst die Existenz nichtintegrierbarer Personen oder Gruppen läßt soziale Kohäsion sichtbar werden und macht es möglich, Bedingungen dafür zu spezifizieren.[43] In dem Maße, in dem die Inklusionsbedingungen als Form sozialer Ordnung spezifiziert werden, läßt sich aber auch der Gegenfall der Ausgeschlossenen benennen. Er trägt dann als Gegenstruktur den Sinn und die Begründung der Form sozialer Ordnung. Das deutlichste Beispiel hierfür bilden die »Unberührbaren« der indischen Kastenhierarchie. Es handelt sich nicht um eine besondere Kaste, auch nicht um Proleten, die nichts anderes produzieren als Nachwuchs, und auch nicht um eine für Ausbeutung zur Verfügung stehende Unterschicht. Vielmehr bilden die Unberührbaren ein symbolisches Korrelat für den Aufbau der Inklusionsordnung über Reinheitsgebote und -rituale. Zahlenmäßig braucht es sich deshalb auch nicht um eine große Gruppe zu handeln; es genügen Mengen, die sicherstellen, daß die Ausgeschlossenen überall präsent sind, und zeigen, wie notwendig die Reinheitsgebote sind.

So unterschiedlich die Form Inklusion/Exklusion in verschiedenen historischen und kulturellen Kontexten institutionalisiert sein und dann als normal empfunden werden mag: in jedem Falle sind auch hier die allgemeinen Vorgaben unserer Theorie operativ geschlossener Systeme zu beachten. Inklusion kann daher nicht heißen, daß Teile oder Prozesse oder einzelne Operationen eines Systems in einem anderen ablaufen. Gemeint ist vielmehr, daß das Gesellschaftssystem Personen vorsieht und ihnen Plätze zuweist, in deren Rahmen sie erwartungskomplementär handeln können; etwas romantisch könnte man auch sagen: sich als Individuen heimisch fühlen können.

Parsons sieht soziokulturelle Evolution als Zunahme von adaptive upgrading, differentiation, inclusion und value generalization.[44] Ohne Einsichten dieser Art bestreiten zu wollen, setzen wir an die Stelle eines allzu linearen Konzeptes die Frage, wie die Variable Inklusion/Exklusion mit Formen der Systemdifferen-

43 So z.B. Bronishw Geremek, Les marginaux parisiens aux XlVe et XVe siècles, Paris 1976, S. 11.

44 A.a.O. S. 26 ff.

zierung der Gesellschaft zusammenhängt. Differenzierungsformen sind, so gesehen, Regeln für die Wiederholung von Inklusions- und Exklusionsdifferenzen innerhalb der Gesellschaft, aber zugleich Formen, die voraussetzen, daß man an der Differenzierung selbst und ihren Inklusionsregeln teilnimmt, und nicht auch davon noch ausgeschlossen wird.

In segmentaren Gesellschaften ergibt sich die Inklusion aus der Zugehörigkeit zu einem der Segmente. Es gab begrenzte Möglichkeiten der Mobilität, kaum aber Uberlebenschancen als Einzelner außerhalb jeder sozialen Zuordnung.[45] Die Inklusion war folglich segmentar differenziert und schloß Exklusion mehr oder weniger effektiv aus. In stratifizierten Gesellschaften geht die Regelung der Inklusion auf die soziale Schichtung über. Man findet seinen sozialen Status in der Schicht, der man angehört. Dadurch wird Inklusion differenziert. Die Regelung von Inklusion/Exklusion findet dagegen nach wie vor auf segmentärer Ebene statt. Sie obliegt den Familien bzw. (für Abhängige) den Familienhaushalten. Irgendwo war man danach durch Geburt oder Aufnahme zu Hause. Exklusion war, zum Beispiel aus Gründen der wirtschaftlichen Not oder mangelnder Heiratschancen, möglich. Es gab zahlreiche Bettler. Auch konnten je nach Schichtlage die Klöster, die »unehrlichen« Berufe[46] oder die Handels- und Kriegsmarine im Exklusionsbereich ihr Personal rekrutieren. Als Letztabnehmer blieben die Piratenschiffe der mittelamerikanischen Inselwelt. Es wird sich, schon im Mittelalter und erst recht in der Frühmoderne, um eine beträchtliche Personenzahl gehandelt haben.[47] Der Exklusionsbereich ist vor

45 Immerhin berichtet man selbst im unwirtlichen Island von langen Uberlebensmöglichkeiten vertriebener Verbrecher als Räuber im schwer zugänglichen Bergland. Es gab offenbar hinreichend Schafe.

46 Speziell hierzu Werner Danckert, Unehrliche Leute: Die verfemten Berufe, Bern 1963.

47 Darauf deuten im übrigen auch die gildenförmigen Zusammenschlüsse der Bettler in China hin. Für Europa siehe etwa Christian Paultre, De la répression de la mendicité et du **Vagabundage** en France sous l'ancien **re**gime, Paris 1906, Nachdruck Genf 1975; Geremek a.a.O. (1976); John Pound, Poverty and Vagrancy in Tudor England, London 1971; Ernst Schubert, Mobilität ohne Chance: Die Ausgrenzung des fahrenden Volkes, in: Winfried Schulze (Hrsg.), Ständische Gesellschaft und

allem an der Unterbrechung von Reziprozitätserwartungen zu erkennen. Die Solidarität mit den Ausgeschlossenen konnte nur artifiziell, nämlich über religiöse Pflichten und Seelenheilschancen, erreicht werden, und umgekehrt wurden die Ausgeschlossenen zu allen möglichen Tricks und Täuschungen motiviert, deren Beobachtung in die Literatur über Simulation und Dissimulation und in ein sich im Buchdruck ausbreitendes Mißtrauen gegenüber dem bloßen Schein eingeht.[48] Das konnte zunächst nur den Eindruck verstärken, daß Leute ohne Stand und ohne Disziplin, ohne Herr und ohne Haus eine Gefahr für die Gesellschaft darstellen. Daraus entstand in der beginnenden Neuzeit ein kaum lösbares politisches Problem der Städte und der Territorialstaaten. Wie bekannt, hat man versucht, darauf mit Organisation von Arbeit zu reagieren. Das Grundmuster blieb jedoch erhalten: die Systemdifferenzierung sorgte für Unterschiede im Bereich der Inklusion. Was damit nicht erfaßt war, blieb undifferenzierter Restbestand.

Diese Ordnung hinterläßt bei all ihren Problemen doch den Eindruck, daß die soziale Differenzierung von Familien nach Schichten die Situation kontrolliert. Selbst die explizite oder sich einfach ergebende Zuweisung von Personen zu Auffangpositionen ohne Familie bzw. Familienhaushalt regelt sich noch nach der Schichtung, und eine religiöse bzw. arbeitsorganisatorische Sinngebung sorgt dafür, daß die soziale Ordnung von ihren Exklusionseffekten her nicht in Frage gestellt wird. "Während aber in einfachen tribalen Gesellschaften im Exklusionsfalle durch Vertreibung oder Freigabe zur Tötung jeder Kontakt unterbunden werden konnte, ist das in Hochkulturen mit Stadtbildung und Adelsherrschaft nicht mehr der Fall. Die Differenz Inklusion/Exklusion wird jetzt *innergesellschaftlich* rekonstruiert.

soziale Mobilität, München 1988, S. 113-164; sowie für die sehr speziellen Verhältnisse in Spanien als Folge einer religiös bestimmten Exklusionspolitik Augustin Redondo (Hrsg.), Les problèmes de l'exclusion en Espagne (XVIe-XVIIe siècles), Paris 1983.

48 Speziell hierzu und zu Zusammenhängen mit den Verstehensvoraussetzungen des Bühnentheaters Jean-Christophe Agnew, wbrlds Apart: The Market and the Theater in Anglo-American Thought 1550-1750, Cambridge Engl. 1986, insb. S. J7ff.

Für soziale Kohäsion bleibt man auf Seßhaftigkeit, auf reguläre Interaktion zur Bildung verläßlicher Erwartungen angewiesen; aber eben das erfordert Exklusionen, die man in der Gesellschaft nicht ignorieren und nicht ganz aus einer marginalen Kommunikation ausschließen kann. Teils rekrutiert man aus diesem Bereich; teils hat das Unterwegssein, das Umherziehen, die Wanderschaft durchaus soziale Funktionen und kann nicht mehr eo ipso als Indikator für Exklusion gelten. Die wandernden Handwerksgesellen sind kein Fall von Exklusion, sondern vergrößern den Arbeitsmarkt bei hoher Differenzierung der Berufe und Zünfte. Daneben nimmt die Kategorisierung auch im Exklusionsbereich zu.

Zusätzlich zu den Inklusions-/Exklusionsregulativen, die im System der stratifizierten Haushalte verankert sind, gibt es seit der Christianisierung des römischen Reiches auch einen reichsrechtlichen Exklusionsmechanismus aus Gründen der Religion. In den Einleitungssätzen des Codex Iustiniani (C **I.I.I**.) wird genau festgelegt, wer den Namen eines katholischen Christen führen darf. Alle Häretiker werden für wahnsinnig und für töricht gehalten und mit Ehrlosigkeit (infamia) belegt. Das Gesetz läßt zwar Gott den Vortritt in ihrer Behandlung (divina primum indicta), aber da dies anscheinend nicht zuverlässig genug funktioniert, wird mit Mitteln des Reichsrechts nachreguliert (post etiam motus nostri, quem ex caelesti arbitrio sumpserimus, ultione plectendos). Nach dem Zerfall der Reichsgewalt übernimmt die juristisch durchorganisierte Kirche selbst die Entscheidung über »Exkommunikation« mit gravierenden weltlichen Konsequenzen. Die in der normalen Lebensführung leicht zu vermeidende religiöse Exklusion setzt dann die Rahmenbedingung, unter welcher die praktisch wirksame innergesellschaftliche Inklusion/Exklusion »christlich« gehandhabt werden kann.

Der Übergang zu funktionaler Differenzierung nutzt diese innergesellschaftliche Relevanz der Unterscheidung Inklusion/Exklusion mitsamt den elaborierten Unterscheidungen im Bereich der NichtSeßhaftigkeit; aber er führt weit darüber hinaus und löst Veränderungen aus, deren Ausmaße erst heute sichtbar werden. Wie bei jeder Form der Differenzierung wird die Regelung der Inklusion den Teilsystemen überlassen. Das

heißt aber jetzt, daß die konkreten Individuen nicht mehr konkret placiert werden können. Sie müssen an allen Funktionssystemen teilnehmen können, je nachdem, in welchen Funktionsbereich und unter welchem Code ihre Kommunikation eingebracht wird. Allein schon die Sinngebung bestimmter Kommunikationen, allein schon die Tatsache, daß es sich um eine Zahlung handelt oder daß man eine Entscheidung in staatlichen Amtern beeinflußen möchte oder daß die Frage aufgeworfen wird, was in einem bestimmten Falle Recht und was Unrecht ist, ordnet die Kommunikation einem bestimmten Funktionssystem ein. Individuen müssen sich an all diesen Kommunikationen beteiligen können und wechseln entsprechend ihre Kopplungen mit Funktionssystemen von Moment zu Moment. Die Gesellschaft bietet ihnen folglich keinen sozialen Status mehr, der zugleich das definiert, was der Einzelne nach Herkunft und Qualität »ist«. Sie macht die Inklusion von hochdifferenzierten Kommunikationschancen abhängig, die untereinander nicht mehr sicher und vor allem nicht mehr zeitbeständig koordiniert werden können, Im Prinzip sollte jeder rechtsfähig sein und über ausreichendes Geldeinkommen verfügen, um an Wirtschaft teilnehmen zu können. Jeder sollte als Teilnehmer an politischen Wahlen auf seine Erfahrungen mit Politik reagieren können. Jeder durchläuft, soweit er es bringt, zumindest die Elementarschulen. Jeder hat Anspruch auf ein Minimum an Sozialleistungen, Krankenpflege und ordnungsgemäße Beerdigung. Jeder kann, ohne von Genehmigungen abzuhängen, heiraten. Jeder kann einen religiösen Glauben wählen oder es lassen. Und wenn jemand seine Chancen, an Inklusion teilzunehmen, nicht nutzt, wird ihm das individuell zugerechnet. Auf diese Weise erspart die moderne Gesellschaft, zunächst jedenfalls, es sich, die andere Seite der Form, die Exklusion, als sozialstrukturelles Phänomen wahrzunehmen.

Wenn daraufhin zunächst Inklusion ohne Exklusion, Inklusion »des« Menschen in »die« Gesellschaft konzipiert wird, so erfordert das eine totalitäre Logik, die die alte Einteilungslogik nach Arten und Gattungen (wie Griechen und Barbaren) ersetzt.[49]

49 Vgl. dazu Philip G. Herbst, Alternatives to Hierarchies, Leiden 1976, S. 69 ff.

Die totalitäre Logik verlangt, daß ihr Gegenteil ausgemerzt wird. Sie fordert Herstellung von Einheitlichkeit. Jetzt erst müssen alle Menschen zu Menschen gemacht, mit Menschenrechten versehen und mit Chancen versorgt werden. Solch eine totalitäre Logik scheint auf eine Zeitlogik hinauszulaufen. Man kann Unterschiede in den Lebensbedingungen nicht ignorieren, aber sie werden als Problem auf Zeit bezogen. Einerseits hofft man auf dialektische Entwicklungen, eventuell mit revolutionären Nachhilfen; andererseits bemüht man sich um Wachstum in der Annahme, daß ein quantitatives Mehr bessere Verteilungen ermöglichen würde; oder man verstärkt Bemühungen um »Entwicklungshilfe« oder »Sozialhilfe«, um den Zurückbleibenden ein Aufholen zu ermöglichen. Innerhalb der totalitären Inklusionslogik machen sich Exklusionen als »Rest«probleme bemerkbar, die so kategorisiert sind, daß sie die totalitäre Logik nicht in Frage stellen.[50]

Die neue Ordnung der Inklusionen führt zu einer dramatischen Veränderung im Selbstverständnis der Individuen. In der alten Welt war die Inklusion durch die soziale Position konkretisiert, deren normative Vorgaben dann nur noch die Möglichkeit boten, den Erwartungen mehr oder weniger gerecht zu werden. Man geriet nicht in Situationen, in denen man noch zu erklären hätte, wer man ist. In der Oberschicht genügte die Nennung des Namens, in den unteren Schichten war man an den Orten bekannt, an denen man lebte. Anständige Lebensführung mochte ein Problem sein, und in dieser Hinsicht hatte wohl jeder zu beichten. Aber das war bekannt - nicht zuletzt durch die öffentliche Institution der Beichte. Man mußte jedenfalls nicht mit Situationen rechnen, in denen die Existenz selbst auf Schein gegründet war. Die Thematisierung des Scheins, der vorgetäuschten Qualität und der Heuchelei (hypocrisy) erfolgt erst im 16. und vor allem im 17. Jahrhundert, stimuliert (in der Literatur) durch das Theater, durch den die gesamte Wirtschaft durchdringenden Markt und die Promotoren-Mechanismen des

50 Die semantische Karriere von »Rest«begriffen (z.B. Restrisiko) in der jüngsten Zeit wäre eine besondere Untersuchung wert. Sie verdankt sich einer mangelnden Reflexion der Differenz, in bezug auf die der Rest ein Rest ist.

höfischen Zentralismus. Seit dem Don Quijote übernimmt es der Roman, die daraus entstehende Lage zu reflektieren. Das Individuum führt sein Leben nach Maßgabe seiner Lektüre. Es erreicht Inklusion, indem es Gelesenes copiert.[51]

Heute sind Situationen eher typisch, in denen man erklären muß, wer man ist; in denen man Testsignale aussenden muß, um zu sehen, wie weit andere in der Lage sind, richtig einzuschätzen, mit wem sie es zu tun haben. Deshalb braucht man »Bildung« oder Signale, die auf das Vermögen hinweisen, über das man verfügt. Deshalb wird »Identität«, wird »Selbstverwirklichung« ein Problem. Deshalb unterscheidet die Literatur körperlich-psychische Existenz und »soziale Identität«. Deshalb kann man nicht eigentlich *wissen,* wer man ist, sondern muß herausfinden, ob eigene Projektionen Anerkennung finden. Und deshalb sucht und schätzt man soziale Beziehungen der Intimität, in denen man rundum mit Neigungen und Schwächen bekannt ist und akzeptiert wird.

Auf die damit korrespondierenden Veränderungen in der Semantik, die sich mit der Stellung des Individuums in der Gesellschaft befaßt, werden wir in Kapitel V zurückkommen. Hier ist nur zu notieren, daß die Semantik, das gleichsam offizielle Gedächtnis der Gesellschaft, die Inklusionsbedingungen thematisiert und die Exklusionen allenfalls als warnende Beispiele vorführt, sie aber nicht als Teil der gesellschaftlichen Wirklichkeit mit entsprechender Sorgfalt beschreibt. Das zeigt sich noch heute an der auffallenden Vernachlässigung dieser Unterscheidung Inklusion/Exklusion in der soziologischen Theorie.

In der alten Ordnung wird der Mensch als soziales Wesen begriffen, und »privatus« folglich als »inordinatus« (also als Exklusionsbereich) angesehen. Er hat als Mensch (oder jedenfalls als Christ) eine Seele, und er ist, im Unterschied zu anderen Lebewesen, mit Vernunft ausgestattet. Dies sind alle Differenzierungen übergreifende Attribute, die ihn befähigen, seinen sozialen Status als seine durch Geburt bestimmte Natur zu erkennen und die es ihm ermöglichen, auf Ausgleichsgerechtigkeit im Jenseits zu hoffen. In der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts

51 Siehe dazu Hans-Georg Pott, Literarische Bildung: Zur Geschichte der Individualität, München 1995.

wird diese Semantik durch eine funktional äquivalente Metaphysik des Glücks ersetzt.[52] Die gesellschaftliche Inklusion ist damit, ungeachtet aller Differenzierungen ihrer Realisation, durch Schöpfung und Natur vorab gesichert. Und da dies dank der Natur des Menschen so ist, kann man auch entsprechende Forderungen stellen. Der Einzelne kann sich nicht damit herausreden, es nicht zu können.

Die Funktion einer Inklusionssemantik wird noch im 18. Jahrhundert durch das Postulat der Menschenrechte übernommen. Deren Stoßrichtung geht gegen die alten Differenzierungen, und zugleich werden damit die Inklusionsbedingungen aller Funktionssysteme zusammengefaßt, wird also wiederum ein differenzneutrales »menschliches« Prinzip vertreten. Freiheit und Gleichheit nun deshalb, weil alle Beschränkungen und alle Ungleichheiten erst durch Codes und Programme der einzelnen Funktionssysteme festgelegt werden und es dafür keine gesamtgesellschaftlichen Direktiven mehr gibt[53]; und wohl auch deshalb, weil niemand dem anderen vorab sagen kann, wozu sein Handeln letztlich gut ist. Auch hier wird die Exklusion, die andere Seite der Form, unbeleuchtet mitgeführt. Folgt man der Ideologie der Menschenrechte, so scheint das einzige Problem der Moderne darin zu bestehen, daß diese Rechte noch nicht und vor allem noch nicht überall auf dem Erdball ausreichend realisiert sind. Aber die Härte der Lebensbedingungen in den

52 Vgl. Robert Mauzi, L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe siècle, Paris i960; oder als typischen Einzelbeleg das Kapitel Conversation avec un laboureur in Jean Blondel, Des hommes tels qu'ils sont et doivent être: Ouvrage de sentiment, London - Paris 1758, S. 119 ff., das an Hand der Glücksmöglichkeiten eines Landarbeiters die Oberschichten zur Reflexion über ihre eigenen Chancen, glücklich zu sein, anregt. Oder, mit einer Stimme aus England, Alexander Pope, Essay on Man (zit. nach: The Poems of Alexander Pope Bd. III, London 1950, Epistel 3, 50-52: »Some are, and must be, greater than the rest more rieh, more wise; but who infers from hence that such are happier shocks all common sense.«

53 Hierzu auch Niklas Luhmann, Die Homogenisierung des Anfangs: Zur Ausdifferenzierung der Schulerziehung, in: Niklas Luhmann / Karl Eberhard Schorr (Hrsg.), Zwischen Anfang und Ende: Fragen an die Pädagogik, Frankfurt 1990, S. 73-111.

Zucht- und Arbeitshäusern des 18. Jahrhunderts, die rapide Zunahme der Strafgesetzgebung und der Todesstrafen kontrastiert auf eigentümliche Weise mit der Gemütsstimmung der Aufklärer und Moralisten. Man sieht deutlich, daß diese Kombination von Extremen nur eine Übergangslösung sein kann.

Zugleich werden Exklusionsgründe und normative Semantiken entkoppelt. Weder religiöse Häresien noch Rechtsverstöße noch sonstige Abweichungen führen jetzt zum Ausschluß aus der Gesellschaft. Die Gesellschaft belastet sich selbst mit diesem Problem. Das 18. und 19. Jahrhundert kennen noch Mischlösungen: man vermehrt die Straftatbestände[54] und erarbeitet sich eine Diagnostik für Pathologien, und man tötet oder exportiert die Verbrecher.[55] Der Trend geht aber dahin, Normabweichungen angesichts zunehmend legitimationsbedürftiger Kriterien als gesellschaftsinternes Problem anzusehen, sie vor allem als Problem der Therapierung und der Folgenkontrolle zu behandeln und Exklusion als normativ nicht zu rechtfertigende Tatsache - geschehen zu lassen.

Eine bemerkenswerte Ausnahme von dieser durchgehenden Nichtreflexion der Exklusion fand man im Calvinismus und, daran anschließend, in der Rassenideologie Südafrikas.[56] Weltweit werden diese Vorstellungen als obsolet empfunden, sowohl in ihren religiösen als auch in ihren politischen Konnotationen, und sie werden unter dem Druck von Menschenrechtspostulaten gegenwärtig aufgegeben. Aber damit ist das Problem der Exklusion eher verdeckt als gelöst. Sicher kann man es nicht mehr als ursprüngliche Differenz von Gerechtfertigten und Ver-

54 Besonders drastisch in England. Siehe dazu David Lieberman, The Province of Legislation Determined: Legal Theory in Eighteenth-Century England, Cambridge Engl. 1989.

55 Auf diese Epoche beziehen sich die Arbeiten Michel Foucaults. Siehe in deutscher Übersetzung Wahnsinn und Gesellschaft, Frankfurt 1969; Die Geburt der Klinik, München 1973; Überwachen und Strafen, Frankfurt 1976.

56 Siehe hierzu die Analyse von Jan J. Loubser, Calvinism, Equality, and Inclusion: The Case of Africaner Calvinism, in: S.N. Eisenstadt (Hrsg.), The Protestant Ethic and Modernization: A Comparative View, New York 1968, S. 363-383.

dämmten *formulieren,* aber daß es als ein strukturelles Problem auch und gerade der modernen Gesellschaft besteht, kann schwerlich bestritten werden. Jeder unvoreingenommene Blick in Regionen der Weltgesellschaft, die man euphemistisch als Entwicklungsländer bezeichnet, kann davon überzeugen; und dies auch, wie der Fall Brasilien zeigt, bei weit fortgeschrittener Industrialisierung.

Die Idealisierung des Postulats einer Vollinklusion aller Menschen in die Gesellschaft täuscht über gravierende Probleme hinweg. Mit der funktionalen Differenzierung des Gesellschaftssystems ist die Regelung des Verhältnisses von Inklusion und Exklusion auf die Funktionssysteme übergegangen, und es gibt keine Zentralinstanz mehr (so gern die Politik sich in dieser Funktion sieht), die die Teilsysteme in dieser Hinsicht beaufsichtigt. Ob und wieviel Geld dem Einzelnen zur Verfügung steht, wird im Wirtschaftssystem entschieden. Welche Rechtsansprüche man mit welchen Aussichten auf Erfolg geltend machen kann, ist eine Angelegenheit des Rechtssystems. Was als Kunstwerk gilt, wird im Kunstsystem entschieden, und das Religionssystem gibt die Bedingungen vor, unter denen der Einzelne sich als religiös verstehen kann. Was als wissenschaftliches Wissen dem Einzelnen zur Verfügung steht und in welchen Formen (zum Beispiel in der Form von Tabletten) ergibt sich aus den Programmen und den Erfolgen des Wissenschaftssystems. Da Teilnahme unter all diesen Bedingungen möglich ist, kann man sich der Illusion eines nie zuvor erreichten Standes der Inklusion hingeben. Faktisch ist dies jedoch nicht nur eine Frage des Mehr oder Weniger oder einer unvermeidlichen Diskrepanz von Erwartungen und Realitäten. Vielmehr bilden sich an den Rändern der Systeme Exklusionseffekte, die auf dieser Ebene zu einer negativen Integration der Gesellschaft führen. Denn die faktische Ausschließung aus einem Funktionssystem - keine Arbeit, kein Geldeinkommen, kein Ausweis, keine stabilen Intimbeziehungen, kein Zugang zu Verträgen und zu gerichtlichem Rechtsschutz, keine Möglichkeit, politische Wahlkampagnen von Karnevalsveranstaltungen zu unterscheiden, Analphabetentum und medizinische wie auch ernährungsmäßige Unterversorgung - beschränkt das, was in anderen Systemen erreichbar ist und definiert mehr oder weniger große Teile der Bevölke-

rung, die häufig dann auch wohnmäßig separiert und damit unsichtbar gemacht werden.

Soziologen tendieren typisch dazu, dies Problem der Exklusion großer, ja der überwiegenden Bevölkerungsanteile von Teilnahme an den Funktionssystemen als Problem der Klassenherrschaft oder der sozialen Schichtung zu definieren. Sie bleiben damit in der üblichen Schußrichtung ihrer eigenen Voreingenommenheit. Aber auch das verharmlost, ebenso wie die Menschenrechtssemantik, das Problem und läuft letztlich auf eine Klage ohne Ende und ohne Adressat hinaus. Schichtung hatte ihre eigenen Inklusions- und Exklusionsmechanismen, und sie konnte bei sehr weitgehender und akzeptierter, wenn auch differenter, Inklusion für Marginalisierung des Exklusionsproblems sorgen, was immer an Heimatlosen, Bettlern, Vaganten, amtslosen Klerikern oder entlaufenen Soldaten herumlief. Schon rein quantitativ haben die Exklusionsprobleme heute ein anderes Gewicht. Sie haben auch eine andere Struktur. Sie sind direkte Folgen der funktionalen Differenzierung des Gesellschaftssystems insofern, als sie auf funktionsspezifische Formen der Abweichungs**Verstärkung,** auf positiven feedback, und auch darauf zurückgehen, daß Mehrfachabhängigkeit von Funktionssystemen den Exklusionseffekt verstärkt. Wer keine Adresse hat, kann nicht zur Schule angemeldet werden (Indien). Wer nicht lesen und schreiben kann, hat kaum Chancen auf dem Arbeitsmarkt, und man kann ernsthaft diskutieren (Brasilien), ihn vom politischen Wahlrecht auszuschließen. Wer keine andere Möglichkeit findet unterzukommen, als auf dem illegal besetzten Land der favelas, genießt im Ernstfall keinen Rechtsschutz; aber auch der Eigentümer kann seine Rechte nicht durchsetzen, wenn die Zwangsräumung solcher Gebiete politisch zu viel Unruhe erzeugen würde. Die Beispiele ließen sich vermehren, und sie ziehen Querverbindungen zwischen allen Funktionssystemen. *Die Exklusion integriert viel stärker als die Inklusion* — Integration im Sinne des oben definierten Begriffs verstanden als Einschränkung der Freiheitsgrade für Selektionen. Die Gesellschaft ist folglich - genau umgekehrt wie unter dem Regime der Stratifikation - *in ihrer untersten Schicht stärker integriert als in ihren oberen Schichten.* Sie kann nur »unten« auf Freiheitsgrade verzichten. Ihre Ordnung beruht hingegen auf Desintegration,

auf Entkopplung der Funktionssysteme. Und das könnte auch der Grund sein, weshalb Schichtung für die gesellschaftliche Ordnung nichts mehr besagt, sondern nur noch individuelle Lebensschicksale formt.

Das reichlich verfügbare Material legt den Schluß nahe, daß die Variable Inklusion/Exklusion in manchen Regionen des Erdballs drauf und dran ist, in die Rolle einer Meta-Differenz einzurücken und die Codes der Funktionssysteme zu mediatisieren. Ob die Unterscheidung von Recht und Unrecht überhaupt zum Zuge kommt und ob sie nach rechtssysteminternen Pn> grammen behandelt wird, hängt dann in erster Linie von einer vorgängigen Filterung durch Inklusion/Exklusion ab; und dies nicht nur in dem Sinne, daß Ausgeschlossene auch vorn Recht ausgeschlossen sind, sondern auch in dem Sinne, daß andere, und insbesondere Politik, Bürokratie und Polizei, vom Militär ganz zu schweigen, nach eigenem Ermessen entscheiden, ob sie sich ans Recht halten wollen oder nicht.[57] Zwar führt das nicht zu einer gänzlichen Ausschaltung der Autopoiesis des Rechts, das wäre unter heutigen Verhältnissen undenkbar, wohl aber zu einer erheblichen Erwartungsunsicherheit und zu einer laufenden Orientierung auch an anderen Faktoren. Ahnliches gilt für den Code Regierung/Opposition des politischen Systems, über den nicht (oder jedenfalls nicht nur) in den politischen Wahlen entschieden wird, sowie für die Vielzahl von marktunabhängigen Einkommensquellen oder Vermögenssicherungsmöglichkeiten angesichts von Inflation, die ebenfalls von der Inklusions/Exklusions-Differenz abhängen mit der Folge, daß auch eine wohlberatene Anti-Inflationspolitik oft wirkungslos bleibt, weil sich die Einstellungen zur Wirtschaft nicht über den Markt und über Eingriffe in Parameter des Marktgeschehens regulieren lassen.

Während im Inklusionsbereich Menschen als Personen zählen, scheint es im Exklusionsbereich fast nur auf ihre Körper anzu-

57 Dazu mit viel Material aus Brasilien Marcelo Neves, Verfassung und Positivität des Rechts in der peripheren Moderne: Eine theoretische Betrachtung und eine Interpretation des Falls Brasilien, Berlin 1992. Vgl. auch Volkmar Gessner, Recht und Konflikt: Eine soziologische Untersuchung privatrechtlicher Konflikte in Mexiko, Tübingen 1976.

kommen. Die symbiotischen Mechanismen der Kommunikationsmedien verlieren ihre spezifische Zuordnung. Physische Gewalt, Sexualität und elementare, triebhafte Bedürfnisbefriedigung werden freigesetzt und unmittelbar relevant, ohne durch symbolische Rekursionen zivilisiert zu sein. Voraussetzungsvollere soziale Erwartungen lassen sich dann nicht mehr anschließen. Man orientiert sich an kurzfristigen Zeithorizonten, an der Unmittelbarkeit der Situationen, an der Beobachtung von Körpern. Das heißt auch, daß die im Inklusionsbereich seit eh und je geltenden, Zeit ausdehnenden Reziprozitätserwartungen entfallen bis hin zum Zerfall familialer Bindungen. Das mag von ferne an sehr altertümliche Ordnungen erinnern. Aber faktisch ist es heute ein Nebeneffekt der funktional differenzierten Gesellschaft und irritiert vor allem deshalb, weil die gesellschaftsuniversalen Zuständigkeitsansprüche der Funktionssysteme dadurch auf auffällige Weise in ihren Schranken sichtbar werden.
Man kann nicht erwarten, daß dies Problem innerhalb der einzelnen Funktionssysteme gelöst werden kann; denn einerseits ist eine Inklusion nur vor dem Hintergrund möglicher Exklusionen denkbar, und andererseits läßt sich das Problem der wechselseitigen Verstärkung von Exklusionen keinem einzelnen Funktionssystem zuordnen. Deshalb wäre eher damit zu rechnen, daß sich ein neues, sekundäres Funktionssystem bildet, das sich mit den Exklusionsfolgen funktionaler Differenzierung befaßt - sei es auf der Ebene der Sozialhilfe, sei es auf der Ebene der Entwicklungshilfe.[58] Die Ressourcenabhängigkeit dieser Bemühungen - wirtschaftlich, politisch und auch religiös gesehen - ist jedoch so stark, daß man zweifeln kann, ob sich ein gesellschaftliches Subsystem schon gebildet hat oder ob es sich um weit verstreute Bemühungen auf der Ebene von Interaktionen und Organisationen handelt. Deutlich erkennbar ist, daß es nicht mehr um **Caritas** oder um Armenpflege im Sinne der Tradition geht, sondern um Bemühungen um *strukturelle* Verände-

58 So Dirk Baecker, Soziale Hilfe als Funktionssystem der Gesellschaft, Zeitschrift für Soziologie 23 (1994), S. 93-110; Peter Fuchs/Dietrich Schneider, Das Hauptmann-von-Köpenick-Syndrom: Überlegungen zur Zukunft funktionaler Differenzierung, Soziale Systeme 1 (199;), S. 203-224.

rungen (Stichwort: Hilfe zur Selbsthilfe). Vielleicht können wir hier ein Funktionssystem im Entstehen beobachten.

Die evolutionäre Unwahrscheinlichkeit und Riskiertheit einer Form gesellschaftlicher Differenzierung zeigt sich, so können wir diese Überlegungen zusammenfassen, unter anderem an der Art und Weise, wie sie mit der Differenz von Inklusion und Exklusion zurechtkommt und ihre eigenen Formen zur Stabilisierung differenter, wenig integrierter Inklusion nutzen kann. Nicht zuletzt geht es dann darum, ob und wie eine Rückkopplung aus dem Exklusionsbereich in den Inklusionsbereich vermieden oder in normale Evolutionstrends, in den structural drift der Teilsysteme überführt werden kann.

IV. Segmentäre Gesellschaften

Über primitive, archaische Gesellschaften sind wir nur sehr unzureichend unterrichtet. Unser Wissen über tribale (oder: segmentäre) Gesellschaften stammt im wesentlichen aus kolonialisierten Territorien oder aus Gebieten, die auf andere Weise durch Hochkulturen beeinflußt worden waren.[59] So viel kann jedoch als gesichert gelten, daß segmentäre Differenzierung weder die Anfangsform menschlichen Zusammenlebens gewesen sein muß noch ausnahmslos die überblickbare Geschichte beherrscht. Es handelt sich um eine evolutionäre Errungenschaft besonderen Typs, nämlich um den durchgesetzten Primat einer bestimmten Form der Systemdifferenzierung.

Segmentäre Differenzierung entsteht dadurch, daß die Gesellschaft in prinzipiell gleiche Teilsysteme gegliedert wird, die wechselseitig füreinander Umwelten bilden. Dies setzt, in welchen Formen immer, Familienbildung voraus. Die Familie bildet eine *künstliche* Einheit über den *natürlichen* Unterschieden des Alters und des Geschlechts, und dies durch Inkorporation dieser Unterschiede. Es gibt immer schon Gesellschaft, bevor es Familien gibt. Die Familie wird als Differenzierungsform der

59 Wichtigste Ausnahme: Neuguinea. Vgl. vor allem Fredrik Barth, Ritual and Knowledge Among the Baktaman of New Guinea, Oslo 1975.

Gesellschaft konstituiert, und nicht umgekehrt die Gesellschaft aus Familien zusammengesetzt.

In einfachster Form genügt dafür ein System mit zwei Ebenen: den getrennt wohnenden Familien und der Gesellschaft, die man in diesem Fall auch als Horde bezeichnet. Für Entstehen und Reproduktion genügen einfache demographische Prozesse. Wenn die Bevölkerungsvermehrung zu viel Menschen produziert, kann das System sich durch Teilung und Aussiedlung reproduzieren.[60] Auch die Neubildung solcher Formen angesichts von Uberlebenskatastrophen ist ohne Schwierigkeiten möglich, und darin liegt für Gesellschaften mit geringer Naturbeherrschung und geringen Abwehrkräften eine Art Reproduktionsgarantie. Größere Einheiten, die schon dreistufig gebaut sind, also Familien, Dörfer und Stämme bilden, haben die Wahl, ihre Einheiten primär von der Verwandtschaft oder primär vom bewohnten Raum her zu definieren. Alle Versuche, Segmentierung auf eines dieser Prinzipien zurückzuführen, können als gescheitert gelten.[61] Vorherrschend trifft man auf Mischformen, und entsprechend findet man Erdkulte und Ahnenkulte sowie mehr räumliche Mobilität von Verwandtschaftsgruppen oder Verwandtschaftsmobilität, etwa in der Form von Adoption und Namengebung, je nach Dominanz von Territorialprinzip bzw. Verwandtschaftsprinzip. Da Verwandtschaft (im Unterschied zur faktischen Residenz) symbolisch manipulierbar ist, sind Kombinationen leicht möglich, und auch die Nachkommen von Zugewanderten werden sich nach einiger Zeit in die Verwandt-

60 Das setzt natürlich voraus, daß die ökologischen Bedingungen die Vermehrung auffangen können, daß also genug Land zur Verfügung steht. Daraus folgt jedoch nicht, daß ökologische Beschränkungen der einzige Grund für das Entstehen größerer Systeme mit entsprechenden Konsequenzen (Hierarchiebildung, Rollenteilung, Ritualisierungen) sind. Es mag auch sozialstrukturelle Gründe dafür geben, zum Beispiel bessere Informationsbeschaffung und Risikoverteilung in Jägergesellschaften.

61 Vgl. hierzu Isaac Schapera, Government and Politics in Tribal Societies, London 1956, Neudruck 1963, S. 2 ff. Zu neueren Kontroversen über Abgrenzungsfragen vgl. Richard B. Lee, !Kung Spatial Organization: An Ecological and Historical Perspective, in: Richard B. Lee / Irven DeVore (Hrsg.), Kalahari Hunter-Gatherers: Studies of the IKung San and Their Neighbors, Cambridge Mass. 1976, S. 73-97.

Schaftsgruppe hineinfingieren können. Konstant bleibt bei all dem die Form segmentärer Differenzierung, und Abstammung ist, soweit sie über-die in Wohngemeinschaft zusammenlebende Familie hinausgeht, nicht viel mehr als eine symbolische Konstruktion der Zugehörigkeit/Nichtztigehörigkeit zu den Segmenten der Gesellschaft.

Segmentäre Differenzierung setzt voraus, daß die Position von Individuen in der sozialen Ordnung fest zugeschrieben ist und nicht durch Leistung verändert werden kann.[62] Das ist die Grundlage für eine Multiplikation sozialer Einheiten, die immer ohne Zweifel auf Individuen umgerechnet werden können. Es gibt in diesem Rahmen aber trotzdem Unterschiede des individuellen Ansehens und selbst Wechsel der Clan- und Familienzugehörigkeit durch Adoption. Was ausgeschlossen ist, ist jedoch eine karriereförmige Integration der Individuen. Der fest zugeschriebene Status ist vielmehr Voraussetzung für alle weiteren Ausarbeitungen, für Symmetrien und Asymmetrien, für dualistische Oppositionen, für rituelle Funktionen und für alle möglichen luxurierenden Ergänzungen, die auf diese Weise immer einen festen Bezug auf Individuen bewahren. Ascribed **Status** ist eine Regel für eine Ordnung, in der man sich kennt.

Segmentäre Differenzierung dürfte eine Voraussetzung gewesen sein für den Ubergang zu regulär betriebener Landwirtschaft, für die sogenannte neolithische Revolution. Diese wohl wichtigste Veränderung in der Menschheitsgeschichte hat »äquifinal« an vielen Stellen des Erdballs stattgefunden. Die Gründe für diesen Übergang von einem Leben in Überfluß in ein Leben mit Arbeit und Risiko sind unbekannt, denn man wird kaum annehmen wollen, daß die Möglichkeit, mehr Menschen zu ernähren, als »Attraktor« gedient hat. Schon in Gesellschaften ohne deutliche Familienbildung findet man eine Art Garten-

62 Wir benutzen hier die bekannte Unterscheidung ascribed/achieved **Status** von Ralph Linton, The Study of Man: An Introduction, New York 1936. Parsons hatte sie in quality/performance umgetauft. Beide Bezeichnungen sind terminologisch mißlungen, weil natürlich auch ein Leistungsstatus zugerechnet wird bzw. als Qualität der Person erscheint. Diese Unklarheit verdeckt den Mangel einer theoretischen Klärung.

Wirtschaft, aber Landwirtschaft größeren Stils wird vorausgesetzt haben, daß die Einteilung von Land und Arbeit sich auf entsprechende soziale Strukturen stützen konnte. Erst die politisch erzwungene Arbeit späterer Gesellschaften macht davon zum Teil wieder unabhängig[63]; aber dies setzt landwirtschaftliche Überschußproduktion voraus.

Der Prozeß segmentärer Differenzierung kann auf sein eigenes Resultat angewandt, also rekursiv wiederholt werden. Dann bilden sich über den Familien und Siedlungen noch Stämme und eventuell Stammesverbände. Mit dieser Wachstumsrichtung, die schließlich mehrere hunderttausend Personen einbeziehen kann, verringert sich aber die Kommunikationsdichte der jeweils umfassenden Einheit. Sie operiert schließlich nur noch okkasionell, vor allem aus Anlaß von Konflikten zwischen ihren Untereinheiten, und ist im übrigen nur symbolisch präsent. Für die Erfüllung aller Normalbedürfnisse des täglichen Lebens und für die Aufrechterhaltung der Kooperation mit Nachbarn sind nach wie vor die kleinsten Einheiten zuständig. Das hat den Vorteil, daß auch größere Zusammenschlüsse nach dem Muster der täglich erfahrbaren Differenz von Kleinsteinheiten beschrieben werden können. Sie mögen einen Namen haben und einen auf Land oder Ahnen hinweisenden Entstehungsmythos; aber eine darüber hinausgehende strukturelle Selbstbeschreibung des Gesellschaftssystem ist angesichts der bloßen Wiederholung des Differenzierungsprinzips überflüssig. Es kommt nicht zu einem Wechsel des Ordnungsprinzips für größere Aggregate. Entsprechend nehmen die Funktionen der Zusammenschlüsse mit deren Umfang ab. Im Grenzfalle ist schon der »Stamm« nichts weiter als der Gesamtbereich sprachlicher Verständigungsmöglichkeiten.[64] Die ethnischen Bezeichnungen bleiben unscharf und schwankend.[65] In Notfällen kann die Gesellschaft übergreifende

63 Vgl. Stanley H. Udy, Work in Traditional and Modern Society, Englewood Cliffs N.J. 1970.

64 Siehe für einen solchen Fall Alfred R. Radcliffe-Brown, The Social Organization of Australian Tribes, Oceania 1 (1930-31), S. 34-63, 206-256, 322-343, 426-456.

65 Ein Problem vor allem für Ethnologen. Siehe dazu Raoul Naroll, On Ethnic Unit Classification, Current Anthropology 5 (1964), S. 283-291; Michael Moerman, Ethnic Identification in a Complex Civilization:

Zusammenfassungen aufgeben und auf ein kleineres Format sShrumpfen, ohne ihre Uberlebenfähigkeit zu verlieren; und ebenso kann sie den Ausfall vieler ihrer Segmente durch Hungerkatastrophen, kriegerische Vernichtung oder Sezession verkraften. Die Restbestände haben immer noch die Möglichkeit eines fast voraussetzungslosen Neubeginns.[66] Southall hat, um diesen Sachverhalt zu bezeichnen und ihn von Hierarchien zu unterscheiden, den« Begriff der »pyramidalen« Gesellschaftsstruktur gebildet.[67] **I**

Größere Zusammenschlüsse haben vor allem die Funktion, Unterstützung im Konfliktfalle zu organisieren - und abzuschwächen. Normative Erwartungen sind ja kontrafaktische Erwartungen, sind Erwartungen, die etwaigen Enttäuschungen nicht angepaßt, sondern aufrechterhalten werden.[68] Das ist ohne Aussicht auf Unterstützung im Konfliktfalle kaum möglich. Diese Bindung der Erwartungsnormierung an Unterstützungsaussichten zieht jedoch der Spezifikation von Erwartungen (und damit der Rechtsbildung) enge Grenzen. Denn wie sollte man für hochspezifische Erwartungen und entsprechend seltene Situationen bei anderen Unterstützungsbereitschaft erwarten können? Das zwingt einerseits zur Generalisierung des Sinns der Erwartungen, andererseits zur Entwicklung von Unterstützungsmotiven bei Nichtbetroffenen. Letzteres geschieht durch

Who are the Lue?, American Anthropologist 67 (1965), S. 1215-1230; Morton H. Fried, The Evolution of Political Society: An Essay in Political Anthropology, New York 1967, S. 154ff.

66 Vgl. Schapera a.a.O. (1963), S. 153 ff., 175 ff., 200f.; David Easton, Political Anthropology, in: Bernard J. Siegel (Hrsg.), Biannual Review of Anthropology 1959, S. 210-262 (232ff.); Marshall D. Sahlins, The Segmentary Lineage: An Organization of Predatory Expansion, American Anthropologist 63 (1961), S. 322-345. Bemerkenswert ist, daß vor allem die politische Anthropologie sich mit diesem Phänomen beschäftigt hat, weil sie nach Vorläufern des modernen Staates sucht und sie nicht finden kann.

67 Siehe Aidan W. Southall, Alur Society: A Study in Processes and Types of Domination, Cambridge o.J. (1956).

68 Aufrechterhalten werden *sollen,* könnte man sagen, wenn man in Rechnung stellt, daß das normative Erwarten seinerseits normativ erwartet wird.

Appell an Gruppensolidarität und durch deren Erweiterung durch die geschilderte pyramidale Verschachtelung der Gesellschaft.[69] Damit läuft die Evolution aber erneut in eine Sackgasse, in eine für weitere Evolution nicht mehr ausreichende Normalisierung des Unwahrscheinlichen. Denn diese Ordnung der Unterstützungsbereitschaft ist mehr auf Streitschlichtung als auf Rechtsevolution hin angelegt, also mehr mit unmittelbaren als mit langfristigen Konsequenzen der Konfliktlösung befaßt; und sie blockiert ihrerseits dann die Spezifikation normativer Erwartungen durch Eigeninteresse und Indifferenz derjenigen, die zur Unterstützung verpflichtet sind. Aus dieser Sackgasse kommt man nur auf einem anderen Wege, nämlich durch Organisation politischer Unterstützung enttäuschter Rechtserwartungen heraus.

Diese Schwierigkeit der Bildung von Rechtsnormen in der Form feststehender Entscheidungsregeln scheint mit der multifunktionalen Inanspruchnahme der vorhandenen Institutionen zusammenzuhängen. Multifunktionalität bedeutet ja: Mitwirkung in ganz verschiedenartigen Situationen. Das wiederum verhindert Universalisierung und Spezifikation der die Situationen definierenden Merkmale. Die Situationsmerkmale dominieren das Erleben und die Erinnerung. Die Fälle sind dann so verschieden, daß sich keine übergreifenden Entscheidungsregeln herausabstrahieren lassen. So lassen sich nicht einmal diejenigen Strukturen, die die Differenzierung der Gesellschaft beherrschen, (also vor allem: Abstammung), in feste Bestimmung von Rechtspositionen umsetzen.[70] Das liegt nicht etwa an der »Unzulänglichkeit« der primär auf opportunistische Streitbeilegung ausgerichteten Verfahren. Vielmehr sind gerade diese Verfahren adäquat für eine Gesellschaft, die sich wegen jener multifunktionalen Kontextierungen keine strukturell adäquaten Entschei-

69 Eine Alternative sind Dichotomisierungen eines Stammes in Hälften, deren Differenz den Konflikt strukturiert. Vgl. für ein Beispiel P. H. Gulliver, Structural Dichotomy and Jural Conflict Among the Arusha of Northern Tanganyika, Africa 31 (1961), S. 19-35.

70 Siehe hierzu Sally Falk Moore, Descent and Legal Position, in: Laura Nader (Hrsg.), Law in Culture and Society, Chicago 1969, S. 374-400, besonders die Begründung S. 376.

dungsregeln ausdenken kann. Der Weg zur Ausdifferenzierung eines Rechtssystems ist blockiert und hier wie auch sonst jede weitere Evolution unwahrscheinlich.

Die Schwierigkeit, Regeln zu abstrahieren und zwischen Regeln und Handlungen zu unterscheiden, sind Teil einer viel allgemeineren Kommunikationsbedingung. Solange keine Schrift zur Verfügung steht, muß alle Kommunikation unter Anwesenden stattfinden. Sie kann sich dabei auf Situationsmerkmale stützen, die allen Anwesenden sichtbar und geläufig sind, also nicht eigens erwähnt werden müssen; ja nicht einmal eigens erwähnt werden können, weil dies keine Information brächte, also als überflüssig erkennbar wäre. Man wird sich Ausdrucksweisen bedienen, die, wie die Linguisten sagen, mit »indexical expressions« durchsetzt sind.[71] Das erspart und verhindert dadurch Verallgemeinerungen. Die Situationen, die man nacheinander durchlebt, sind jeweils als solche gemeinsam verständlich. Die Schemata oder Skripts können von Situation zu Situation wechseln, ohne daß damit die Erfahrung von Inkonsistenzen verbunden wäre.[72]

Auch segmentäre Gesellschaften zeigen zwar Tendenzen zur Erhöhung von Eigenkomplexität. Diese zielen aber in eine andere Richtung. Das bisher gezeichnete Bild, das nur Unterschiede der Größe und des Fundierungsprinzips (Verwandtschaft bzw. Territorium) vorsieht, wird sehr viel komplexer, sobald man zugeordnete Differenzierungen mitberücksichtigt. Hierbei kann es sich zum Beispiel um Heiratsbeschränkungen und deren Rahmen handeln. Die Gesellschaft erträgt keine Ungewißheit über die Familienbildung in der nächsten Generation.

71 Siehe zur Herkunft des Begriffs Charles S. Peirce in verschiedenen Beiträgen - z.B. Semiotische Schriften Bd. 1, Frankfurt 1986, S. 206ff. Soziologen zitieren zumeist Harold Garfinkel, Studies in Ethnomethodology, Englewood Cliffs N.J. 1967, S. 4ff. Vgl. auch Bernhard Giesen, Die Entdinglichung des Sozialen: Eine evolutionstheoretische Perspektive auf die Postmoderne, Frankfurt 1991, S. 25 ff.

72 Daran finden im übrigen auch Vorstellungen wie Kollektivgeist oder Kollektivbewußtsein ihre Grenzen, die mit der Soziologie Dürkheims verknüpft sind. Man mag sich darauf eher einlassen, je weniger die nächste Situation damit präjudiziert ist.

Außerdem kann es zur Ausdifferenzierung von Altersgruppen, Männerhäusern oder anderen quasi korporativen Organisationen kommen und zu Formen institutionalisierter Konfliktbehandlung oder auch zu Rollendifferenzierungen, unter Umständen mit Erblichkeit bestimmter Rollen (Priester, Häuptling) in bestimmten, dadurch ausgezeichneten Familien. Solche Zusatzdifferenzierungen ändern nichts an der Grundstruktur segmentärer Differenzierung, sondern passen sie ihren eigenen Folgeproblemen an. Sie bleiben auf Kompatibilität mit ihr angewiesen, aber sie machen das Gesamtmuster tribaler Gesellschaften im Vergleich außerordentlich komplex. Man gewinnt den Eindruck, als ob hier in Abhängigkeit von demographischen und anderen Umweltbedingungen mit Formen experimentiert wird, von denen nur wenige den Ubergang zu andersartigen Differenzierungsformen überdauern werden.

Da segmentäre Differenzierung die Gesellschaft in gleichartige Teilsysteme einteilt, muß deren Abgrenzung ein besonderes Problem gewesen sein; denn auf der anderen Seite, in anderen Familien oder anderen Dörfern lebt man ja nicht prinzipiell anders, sondern so ähnlich wie bei uns. Das könnte erklären, daß auf Symbolisierung von Grenzen besonderer Wert gelegt wird - teils durch Markierungen, teils durch Auszeichnung besonderer Plätze (zum Beispiel für Tausch), teils durch symbolische Ausgestaltung von Übergängen oder auch durch Anerkennung eines Sonderstatus für Fremde als Gäste. Die Verwendung von Raum- und Zeitstellen zur Symbolisierung von Differenzen bleibt auch dann erhalten, wenn sich schon Stratifikation oder Stadt/Land-Unterschiede eingestellt haben, sofern nur das Grundgerüst für alle Formen der Differenzierung in Familienökonomien (Haushalten) liegt. Selbst in der älteren griechischen Kultur findet man noch eine ausgearbeitete Grenzsymbolik und einen dafür zuständigen Gott, den Hermes, der auf dem Olymp und in der Unterwelt zu Hause ist und Grenzen erinnert, indem er sie als Gott der Händler und der Diebe überschreitet. Die Symbolik des Ansässigseins bzw. Grenzüberschreitens definiert zugleich die Grenzen des Sakralen, und sie wird mit ihrer öffentlichen Sichtbarkeit und ihrer sozialen Akzeptanz Funktionen erfüllt haben, die später von den bürgerrechtlichen Institutionen des Eigentums und des Vertrags übernommen wurden.

So wie die Teilsysteme dieser Gesellschaften über Verwandtschaftszusammenhänge und/oder Territorialität definiert sind, so verstehen auch die Gesellschaften selbst ihre eigenen Grenzen mit Bezug auf zugehörige Menschen und zugehörige Gebiete. In diesem Sinne besteht die Gesellschaft aus Menschen, deren individuelle Eigenart bekannt ist und, wie besonders neuere Forschung zeigt, in hohem Maße respektiert wird.[73] Personalität wird mit Namen, Ansprechbarkeit und Verpflichtungsfähigkeit verliehen. Sie ist eine Funktion sozialer Beziehungen und nimmt zu in dem Maße, in dem kleinere Segmente dazu beitragen.[74] Man kann einen Dinka erkennen, ohne eine Vorstellung über die Gesamtheit aller Dinkas zu besitzen[75], so wie man ja auch ein Rotweinglas von einem Weißweinglas unterscheiden kann ohne

73 Damit ist zugleich die These von einer im Laufe der Entwicklung zunehmenden Individualisierung des Menschen zurückgewiesen. Vgl. hierzu die Fallstudie von Eleanor Leacock, Status Among the Montagnais-Naskapi of Labrador, Ethnohistory 5 (1958), S. 200-209.

74 Hierzu lohnt ein etwas ausführlicheres Zitat, entnommen aus Edward E. Evans-Pritchard, The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People, Oxford 1940, S. 136f.: »A man is a member of a political group of any kind in virtue of his nonmembership of other groups of the same kind. He sees them as groups and their members see him as a member of a group, and his relations with them are controlled by the structural distance between the groups concerned. But a man does not see himself as a member of that same group in so far as he is a member of a segment of it, which stands outside of it and is opposed to other segments of it«. Vgl. auch S. 147 f. Das würde, in unsere Verhältnisse übersetzt, heißen: ein Römer ist als Römer kein Italiener, ein Italiener als Italiener kein Europäer, ein Weißer als Weißer kein Mensch. In segmentaren Gesellschaften gehört der Einzelne einem umfassenden System nicht deshalb an, weil er einer dazugehörigen Familie angehört, sondern deshalb, weil er zu *anderen* Familien und Gruppen, denen er *nicht* angehört, Beziehungen unterhalten muß und in diesen Beziehungen nicht durch die eigene Familie allein gehalten werden kann. Deutlicher kann kaum zum Ausdruck kommen, daß die Einheit der Gesellschaft durch Differenzierung konstituiert wird und nicht primär durch Außenabgrenzung.

7J Dieses Beispiel bei Godfrey Lienhardt, The Western Dinka, in: John Middleton / David Tait (Hrsg.), Tribes Without Rulers: Studies in African Segmentary Systems, London 1958, S. 97-135 (107).

jede Vorstellung von der Gesamtheit aller Rotweingläser. Ein sozial nicht bestimmbares Wesen ist keine Person, ist ein fremdartiges, vermutlich feindliches Wesen, und es gibt keinen Gruppenbegriff der Menschheit, der das dann noch auffangen könnte. Man sieht das Problem noch an den Gründen, aus denen spätere Gesellschaften eine Art Gastrecht, ein Fremdenrecht, schließlich ein ius gentium entwickeln mußten.

Personalität wird anscheinend immer dort verliehen, wo doppelte Kontingenz wahrgenommen wird und zu regulieren ist. Weitgehend heißt dies, daß Personalität mit Kommunikationsmöglichkeiten korreliert. Aber es gibt einerseits Fremde, gegenüber denen man keine Erwartungen bilden, also auch nicht kommunizieren kann. Dann ist alles möglich und alles erlaubt. Und andererseits gibt es Kommunikationspartner, also Beziehungen doppelter Kontingenz, in Bereichen, die wir heute ausschließen würden: Götter und Geister, Tote (vor allem: Verwandte), bestimmte Pflanzen und Tiere, ja sogar unbelebte Dinge.[76] Personalität entsteht, wo immer das Verhalten anderer als gewählt vorgestellt wird und durch eigenes Verhalten kommunikativ zu beeinflußen ist. Offenbar experimentieren frühe Gesellschaften mit dem Verhältnis von Gesellschaftsgrenzen und kommunikativ manipulierbarer Kontingenz, und erst die moderne Gesellschaft setzt beides kongruent.

Alle Gesellschaften kennen nicht nur Sprache, sondern auch in der Sprache nochmals kondensierte Ausdrucksweisen, besondere Namen oder Worte, Redensarten, Situationsdefinitionen und Rezepte, Sprichwörter und Erzählungen, mit denen bewahrenswerte Kommunikation zur Wiederverwendung aufbewahrt wird. Wir nennen solche Kondensierungen Semantik. In segmentaren Gesellschaften findet man dafür besondere Formen, teils, weil es keine Schrift gibt oder sie nicht benutzt wird und die orale Tradierung besondere Probleme aufgibt[77]; teils, weil die

76 Siehe etwa A. Irving Hallowell, Ojibwa Ontology, Behaviour and World View, in: Stanley Diamond (Hrsg.), Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin, New York i960, S. 19—52.

.77 Hierzu gibt es heute umfangreiche Forschungen. Siehe nur Ruth Finnegan, Oral Poetry: Its Nature, Significance and Social Content, Cambridge 1977; Jan Vansina, Oral Tradition as History, London 1985; D. P. Henige, Oral History, London 1988.

segmentäre Differenzierung besondere Formbedingungen vorgibt, die in Kommunikation überführt werden müssen. Auch schriftlose tribale Gesellschaften müssen, anders gesagt, ein soziales Gedächtnis ausbilden, das ein Wiedererkennen desselben und Wiederholungen ermöglicht, ohne dabei auf die viel zu labilen neurophysiologischen und psychologischen Mechanismen angewiesen zu sein.[78] Das Gedächtnis stützt sich zunächst auf einen bekannten Raum. Es nimmt topographische Formen[79] an und benutzt erst später auch eigens dafür geschaffene symbolische Formen. Es beruht vornehmlich auf Objekten und auf Inszenierungen wie Riten oder Festen, die hinreichend typisiert sind, um in einer über die Situation hinausreichenden Bedeutung erkennbar zu sein. Oft dienen besondere Ausschmückungen (Ornamente, Ablaufregulierungen) dazu, die Objekte oder Quasi-Objekte auszuzeichnen. Wiederholungen geben Anlaß zur Ausmalung, zur involutiven und monotonen Elaborierung. Feste geben Anlaß zur Erzählung von Mythen, Legenden, Genealogien und Abenteuern der Vorzeit - immer unter der Voraussetzung, daß es sich um bekanntes und vertrautes Gedankengut handelt. Wenn diese Funktion des Erinnerns und Konfirmierens entfällt, verlieren auch die vertrauten Formen der Objekte, etwa der Häuser oder der Werkzeuge, ihren Verpflichtungsgehalt; und Feste verlieren ihre Form und degenerieren zu Anlässen für individuelle Eskapaden.

Das soziale Gedächtnis ist nicht ohne weiteres mit modernen Begriffen wie Religion oder Kunst zu erfassen. Es entsteht aber auch nicht ohne Verankerung in sozialen Funktionen, die wiederholt bedient werden müssen; und dies oft aus Anlaß von unvorhersehbaren Einzelfällen, die, gerade weil sie unregelmäßig anfallen, Regelmäßigkeit in der Behandlung, also Gedächtnis erfordern. Die Entstehung von Stilmarkierungen gehört zu den frühesten, wohl schon parallel zu kognitiven Symbolisierungen auftretenden Errungenschaften.[80] Schon in sehr frühen Gesell-

78 Vgl. Kap. 3, XIII.

79 Vgl. für schon entwickeltere zivilisatorische Verhältnisse Gerdien Jonker, The Topography of Remembrance: The Dead, Tradition and Collective Memory in Mesopotamia, Leiden 1995.

80 Hierzu Margaret W. Conkey, Style and Information in Cultural Evolution: Toward a Prédictive Model for the Paleolithic, in: Charles L. Red-

Schäften kommen anspruchsvollere Formen dazu. Aus der Fülle des Materials auswählend, beschränken wir uns auf zwei Beispiele: auf *Magie* und auf Normen der *Reziprozität.* Im einen Fall geht es um externe Beziehungen, im anderen um interne; im einen Fall geht es um einen Sinnbereich, der in Hochkulturen dann Religion heißen wird; im anderen geht es, wenn eine Unterscheidung von Regeln und Verhalten möglich wird, um Recht. Die Wahl der Beispiele soll im übrigen auch dokumentieren, daß man nicht von einer ursprünglich rein sakralen Rechtskultur ausgehen kann. Neben fas gibt es immer auch ius. Tribale Gesellschaften bilden sich innerhalb eng gezogener Grenzen, in einer kleinen Welt mit überall spürbarer Differenz von vertraut und unvertraut. Hinter den Bergen und in Spatentiefe beginnt bereits eine andere Welt, in der die bekannten Gewißheiten versagen können. Auch die geringe Reichweite sprachlicher Verständigungsmöglichkeiten spielt eine Rolle.[81] Religion bildet sich als ein erster Versuch, dem Unvertrauten im Vertrauten einen Platz zu geben - und seien es einige Knochen im Männerhaus, an denen die Vorfahren identifiziert und deaktiviert werden können.[82] Man hat zu solchen sakralen Dingen ein ziemlich pragmatisches, situationsbezogenes Verhältnis. Zunächst scheinen Sozialtechniken der Geheimhaltung, der Beschränkung des Zugangs, der Beschränkung von Kommunikation zu genügen, um Sakralobjekte oder -namen zu identifizieren. Erst allmählich schließen sich Situationen verschiedener Art zu mythischen Erzählungen zusammen; und erst sehr spät entsteht ein explizit symbolisches, auf die Einheit einer Differenz (etwa **von** Statue und Sinn) bezogenes Verständnis heiliger

man et al. (Hrsg.), Social Archeology: Beyond Subsistence and Dating, New York 1978, S. 61-85.

81 Alfred R. Radcliffe-Brown, The Andaman Islanders (1922), Neudruck New York, S. 23 f., hat Sprachdifferenzen schon zwischen Stämmen von einige hundert Mitgliedern beobachtet, wobei die Namen der Stämme auf die Sprachunterschiede anspielen. Für Baktamanen sind nach den Feststellungen von Barth a.a.O. (1975), S. 16, etwa 1000 Menschen sprachlich erreichbar. Darüber hinaus kann man auch Verständigungsbereitschaft und gute Absichten kaum noch kommunizieren. Fremde sind unverständlich, sind Feinde, sind eßbar.

82 Dies Beispiel entnehmen wir Barth a.a.O. (1975).

Dinge.[83] Noch die Christen hätten ja damit ihre bekannten Schwierigkeiten.

Mit einer Figur aus dem Arsenal des Formenkalküls von George Spencer Brown[84] kann man Religion auch als »re-entry« der Unterscheidung von vertraut und unvertraut in das Vertraute beschreiben.[85] Dann fällt es leicht, die Magie diesem Bereich zuzuordnen. Denn bei Magie handelt es sich nicht, wie oft angenommen, um eine Art Zusatzkausalität, mit der unvollständiges technologisches Wissen (im Bewußtsein seiner Unvollständigkeit!) ergänzt wird. Sondern Magie bietet die Möglichkeit, die vertrauten Kausalitäten im Unvertrauten zu parallelisieren durch Praktiken, die ihrerseits als vertraut zur Verfügung stehen.[86] Entsprechend wird magisches Handeln oft durch entsprechendes Reden begleitet, so als ob dies die Form sei, in der das Unvertraute behandelt werden könne; aber das heißt natürlich nicht, daß der Magier meint, die Worte seien eine Ursache für die Wirksamkeit der Mittel.[87] Es geht nicht um Symbolisie-

83 Wie Jan Assmann, Ägypten: Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur, Stuttgart 1984, am Falle Ägyptens zeigt, ist ein solches Zusammenschließen und Symbolisieren erst innerhalb einer langen hochkulturellen Entwicklung gelungen. Das zeigt eindrucksvoll, wie problematisch es ist, von heute beobachtbaren Tribalkulturen auf archaische Verhältnisse zurückzuschließen.

84 Vgl. Laws of Form, Neudruck New York 1979, S. 56f., 69ff.

85 Vgl. Kap. 2, IV.

86 Das gleiche gilt für die aus archaischen Zeiten stammenden, aber erst in den Hochkulturen mit Hilfe von Schrift zu Weisheitslehren rationalisierten *divinatorischen Praktiken.* Auch hier geht es weniger um Voraussagen, als vielmehr um eine Parallelaktion zur Ermittlung günstiger/ungünstiger Zeitpunkte und Bedingungen für ein Handeln, das sich von undurchschaubaren Mächten abhängig weiß; und auch hier können die Divinationsregeln in Richtung auf komplexe, aber vertraute Programme, also in Richtung auf lernbares Wissen durchrationalisiert werden, so daß es zu einem vertrauten Umgang mit unvertrauten Bedingungen kommen kann. Siehe vor allem Jean-Pierre Vernant et al., Divination et Rationalité, Paris 1974.

87 Vgl. Edward Evans-Pritchard, Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande, Oxford 1937, z.B. S. 407, 411, 438 f., 453 ff. Viele Belege für das ermunternde Reden mit Dingen findet man auch bei Homer. Und selbst nach der Einführung der Schrift, ja selbst bis in die Zeit des Buch-

rung dieser Differenz, es geht um ihren operativen, lebenspraktischen Vollzug.

Magie bezieht sich also nicht auf eine bestimmte Art von Zwecken oder von Wirkungen, die man mit dafür geeigneten Mitteln, also mit einer Art Spezialtechnologie zu erreichen sucht; sondern das Problem liegt in der Ungewöhnlichkeit von Ereignissen, die die Nähe des Unvertrauten anzeigen und entsprechend behandelt werden müssen. Dabei wird die Erklärung und Behandlung durch natürliches Kausalwissen keineswegs ausgesetzt, sondern nur ein Zusatzsinn des Ungewöhnlichen, Überraschenden, Unverdienten usw. mitabgedeckt. Auch moralische Zurechnungen und Verantwortungen liegen im Bereich des gesellschaftlich Kontrollierten und damit außerhalb der Reichweite von Magie.[88] Man kann sich für Untaten nicht mit der Ausrede entschuldigen, man sei verzaubert worden.[89]

Die Annahme magischer Kompetenz ist daher, wenn semantisch ausgearbeitet, verbunden mit der Leugnung des Zufalls, wie er auf der Oberfläche der vertrauten Welt zunächst erscheinen mag. Es gibt keinen Sinn für Akzidentelles, keine Unfälle; denn wenn für Unerwartetes im Bereich des Vertrauten kein Grund zu finden ist, dann liegt der Grund im Unvertrauten. Gerade die strukturelle Gleichheit der Segmente macht Unterschiede in dem, was ihnen widerfährt (zum Beispiel Tod oder Kinderlosigkeit, materielle Fehlschläge oder Verluste) unmittelbar sichtbar

drucks hinein gibt es die Gewohnheit, während einer Tätigkeit das Rezept aufzusagen oder zu lesen, ohne daß dies der Auffrischung des Gedächtnisses oder der Information diente. Vgl. dazu Michael Giesecke, Überlegungen zur sozialen Funktion und zur Struktur handschriftlicher Rezepte im Mittelalter, Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 51/52 (1983), S. 167-184. Offensichtlich geht es darum, sich zum Geheimnis der Dinge in ein Verhältnis zu setzen.

88 Siehe sehr differenzierte Analysen zum Verhältnis von »morals« und »pollution« bei Mary Douglas, Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo, London 1966, S. 129 ff.

89 Siehe Max Gluckman, Custom and Conflict in Africa, Oxford 1955, S. 85. Umgekehrt stellt die Identifikation von Hexen und Zauberern die Gesellschaft vor ein moralisches Problem (wenn nicht sogar, wie in der Frühmoderne, vor ein Rechtsproblem); denn sie erscheinen innerhalb der vertrauten Welt und können sich daher der moralischen Beurteilung nicht entziehen.

und deutungsbedürftig. Spätarchaische Gesellschaften werden dann das, was magischer Korrektur widersteht, mit Schicksalsreligionen deuten[90], von denen erst der Monotheismus erlösen wird.

Demnach wäre es verfehlt, davon auszugehen, daß ein magisches Weltbild allmählich durch ein rationales Weltbild mit wissenschaftlich kontrollierten Kausalitäten abgelöst wird. Daß die griechische Wissenschaft neben kontinuierendem Glauben an Magie entsteht und dem nur eine Technik des Beobachtens zweiter Ordnung hinzufügt[91], belegt die Persistenz der ganz andersartigen Unterscheidung von vertraut/unvertraut. Erst der Buchdruck wird dem ein langsames Ende bereiten; denn er gewöhnt die Gesellschaft an die Einsicht, daß viel mehr gewußt und dem einen oder anderen vertraut ist, als irgend jemand wissen kann.

Eine ganz ähnliche Funktion hat die Erzählung der Mythen. Man kann für schriftlose segmentäre Gesellschaften streng genommen noch nicht von Selbstbeschreibungen sprechen, weil das gewohnte Leben zu selbstverständlich ist für eine zusammenfassende Thematisierung.[92] Aber Mythen ersetzen und erübrigen die Kommunikationsform der Selbstbeschreibung, indem sie *etwas anderes* erzählen, etwas Befremdliches, nie Erlebtes, das gleichsam die andere Seite der vertrauten Formen darstellt und sie in diesem Sinne komplettiert. Es handelt sich um Kommunikation, aber nicht um eine Kommunikation, die Informationen vermittelt und etwas Unbekanntes bekannt macht. Das Wesentliche ist gerade die Erinnerung an das Vertrautsein mit dem Unvertrauten, also eine wiederholende Erneuerung des Erstaunens. Deshalb gibt es zwar Variationen, die sich im Wiederholen des Erzählens ergeben; aber es gibt keine Abnutzung in dem Sinne, daß man die Information bereits

90 Vgl. z. B. William Chase Green, Moira: Fate, Good and Evil in Greek Thought, Cambridge Mass. 1944; Meyer Fortes, Oedipus and Job in West African Religion, Cambridge England 1959.

91 Hierzu mit vielen Belegen G. E. R. Lloyd, Magic, Reason and Experience: Studies in the Origin and Development of Greek Science, Cambridge Engl. 1979.

92 Im Kapitel über Selbstbeschreibungen ist deshalb kein Abschnitt über tribale Gesellschaften vorgesehen.

kennt und die Wiederholung deshalb keinen Informationswert mehr hat. So wird zugleich verständlich, daß Mythen die Form der Paradoxie - zum Beispiel: die Einheit erzeugt sich selbst und anderes - bevorzugen, weil genau dies das Erstaunen reaktualisiert und die Frage gar nicht erst aufkommen läßt, ob die Information stimmt oder nicht stimmt.

Mythen berichten zwar von einer Gründungszeit, in der die jetzt gültige Ordnung geschaffen und verbindlich gemacht wurde. Aber diese Urzeit ist eine andere Zeit als die Zeit der Gegenwart und sieht kein Verhältnis historischer Kontinuität und in diesem Sinne keine Geschichte vor. Ebensowenig stellt sie eine andere Zukunft in Aussicht. Eher geht es um eine Absicherung des Nahen im Fernen und um Bestätigung dafür, daß die Verhältnisse so sind, wie sie sind. Der narrative Duktus der mythischen Erzählungen stellt zwar eine Sequenz dar, die aber keinen Kontakt mit der Gegenwart sucht. Ein Bedürfnis für die Ausfüllung einer Zwischenzeit zwischen der mythischen Zeit und der Gegenwart entsteht offenbar erst, wenn in der Gegenwart gravierende Konflikte auftauchen (zum Beispiel aus Anlaß von Wanderungen oder Eroberungen) und die Vergangenheit als Folie für Legitimationen in Anspruch genommen wird.[93] Und erst wenn Schrift zur Verfügung steht, muß stärker auf Konsistenz der Berichte geachtet und für eine Gesellschaft eine Geschichte oder für eine Familie eine Genealogie erzeugt werden.

Während Magie und im Anschluß weitere religiöse Entwicklungen wie Mythen und Riten die Grenze zum Unvertrauten bewachen, geht es bei der Grundnorm der Reziprozität um ein internes Regulativ segmentärer Gesellschaften; und zwar um ein Regulativ, das sowohl den Fall der Kooperation als auch den Fall des Konfliktes erfaßt, also auch diesen lebenspraktisch so wichtigen Unterschied noch mit Normen für Tausch und für Rachebeschränkung ausstattet.

Offensichtlich korreliert die Vorstellung der Reziprozität mit der durch die Differenzierungsform gegebenen Gleichheit der

93 Siehe Klaus E. Müller, Prähistorisches Geschichtsbewußtsein, Mitteilungen 3/95 des Zentrums für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld. Müller a.a.O., S. 11 spricht von »Überschichtungsgesellschaften«.

Teilsysteme auf allen Ebenen der Inklusion. Wie groß auch immer die Einheiten: Beziehungen zwischen ihnen müssen symmetrisch und umkehrbar gebaut sein, denn anderenfalls würde die Asymmetrie im Laufe der Zeit Ungleichheiten generieren und die Differenzierungsform ändern. Asymmetrien, zum Beispiel des Alters oder des Geschlechts, aber auch des ökonomisch-demographischen Schicksals werden schon in der kleinsten Einheit, der Familie, absorbiert oder in Zusatzinstitutionen (Heiratsregeln, Korporationen, spendierfreudige Feste etc.) aufgefangen. Der Rest wird auf die Norm der Reziprozität abgeleitet, die zeitbedingte Asymmetrien als Symmetrien erscheinen läßt.

Die Anerkennung von Reziprozitätserfordernissen ist in segmentaren Gesellschaften universell verbreitet.[94] Reziprozität

94 Das scheint, trotz mancher Kritik an Details älterer Untersuchungen, auch heute noch allgemein anerkannt zu sein. An klassischen Texten siehe vor allem Marcel Mauss, Essai sur le Don: Forme et Raison de l'échange dans les sociétés archaïques, zit. nach der Ausgabe in: Sociologie et Anthropologie, Paris 1950, S. 143-279; Bronislaw Malinowski, Argonauts of the Western Pacific, London 1922, insb. S. 176 ff.; Richard C. Thurnwald, Gegenseitigkeit im Aufbau und Funktionieren der Gesellungen und deren Institutionen, in: Festgabe für Ferdinand Tönnies, Leipzig 1936, S. 275-297; Claude Lévi-Strauss, Les structures élémentaires de la parenté, Paris 1949, insb. S. 78 ff.; Marshall D. Sahlins, On the Sociology of Primitive Exchange, in: Michael Banton (Hrsg.), The Relevance of Models in Social Anthropology, London 1965, S. 139-236; ders., Tribesmen, Englewood Cliffs N.J. 1968, S. 8iff. Umstritten ist vor allem die normative Qualität oder genauer: wie weit eine Form der Reziprozität sich durch Leistungsentzug bei Verstößen von selbst sanktioniert. Kritisch hierzu E. Adamson Hoebel, The Law of Primitive Man, Cambridge Mass. 1954, S. 177 ff.; Isaac Schapera, Malinowski's Theories of Law, in: Raymond Firth (Hrsg.), Man and Culture: An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski, London 1957, S. 139—155; siehe aber auch Raymond Firth, Primitive Polynesian Economy (1939), 2. Aufl. London 1965, insb. S. 314ff.; Georg Elwert, Die Elemente der traditionellen Solidarität: Eine Fallstudie in Westafrika, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 32 (1980), S. 681-704. Bei allen Unterschieden im Verrechtlichungsgrad wird man jedenfalls davon ausgehen müssen, daß nicht an ein strikt synallagmatisches Verhältnis gedacht ist, das auch Leistungsunvermögen, Irrtümer oder Fehlleistungen mitreguliert.

dient, bevor es zur Entwicklung redistributiver Verwaltungssysteme kommt, dem »energy averaging«[95] in sozialen Systemen. Dazu zählen auch Formen des Teilens (sharing) von Gelegenheitsüberschüssen, mit denen Risiken zu starker Variation vermieden bzw. ausgeglichen werden.[96] Der semantische und der strukturerzeugende Vorteil von Reziprozität liegt in der inneren Unbestimmtheit verdoppelter Kontingenz, die für alle möglichen Konditionierungen empfänglich ist. Daher ist Reziprozität in einfachen Gesellschaften weder als Norm noch auf der Ebene des »Parteiwillens« zureichend zu begreifen. Ihre Ausprägung zu normativen Erwartungen und zu rationalen Kalkulationen der Beteiligten ist nur die Konsequenz einer institutionellen Eignung, und diese liegt in der offenen Konditionierbarkeit. Daher geht es nicht nur um ein Mittel der Zukunftsgestaltung (eine Vorstellung, die sich juristisch überhaupt erst im 19. Jahrhundert durchsetzt), sondern um eine Konstruktion von Bindungen und Beschränkungen für Problemfälle, die sich im Zusammenleben ergeben. Und mit den Beschränkungen werden zugleich Gelegenheiten sichtbar, die es ohne sie nicht geben würde.

Gerade deshalb ist doppelte Kontingenz in der Interpretation als Reziprozität und in der Benutzung von Reziprozität zur Legitimation der Verpflichtungskraft von Tauschverhältnissen bestens geeignet, Konditionierungen zu gewinnen, die sich im Zeitlauf festhalten lassen. Reziprozität scheint das wichtigste Mittel der Bindung von Zeit zu sein. Mit der Gabe beginnt soziale Zeit. Sie teilt die Zeit in Erinnerung und Erwartung und kennt mittendrin vorläufig nichts: Aufschub, Verzögerung, Warten auf Gelegenheiten. Jede Gabe schafft eine vorläufig unausgeglichene Situation. Reine Geschenke (ohne Auslösung von Dankbarkeitsverpflichtungen) sind unbekannt. Und da die Gesellschaft keinen Anfang hat, sondern in einem rekursiven Netzwerk von Erinnerungen und Erwartungen kommuniziert, gibt es streng

95 Nach einer Formulierung von William H. Isbell, Environmental Pertubation and the Origin of the Andean State, in: Charles L. Redman et al. (Hrsg.), Social Archeology: Beyond Subsistence and Dating, New York 1978, S. 303-313.

96 Belege hierfür in Elisabeth Cashdan (Hrsg.), Risk and Uncertainty in Tribal and Peasant Economies, Boulder 1990.

genommen keine »freiwillige« Leistung, die nicht schon Gegenleistung wäre und zur Gegenleistung verpflichtete. Dasselbe Prinzip wird, wenn es zu Konflikten kommt, im Negativen praktiziert.[97] Es mag einen Anfang gegeben haben, aber dann generiert Rache Rache, und es gibt kein normatives Regulativ, das unabhängig davon, wer anfängt und wer reagiert, eine Entscheidung über Recht und Unrecht auslösen könnte. Es gibt nur eine Einschränkung des vertretbaren Ausmasses der Gaben beziehungsweise Verletzungen.

In beiden Richtungen, in positiven wie in negativen Beziehungen, hat das Prinzip der Reziprozität auch eine kosmologische Dimension. Im Verhältnis zu Göttern, Geistern oder anderen jenseitigen Mächten nimmt es die Form des Opfers an. Das Opfer kann der Besänftigung der Götter dienen, wenn ein Verhalten ihren Zorn erregt hatte, oder kann sie günstig stimmen für Vorhaben, die ihrer Unterstützung bedürfen. In beiden Varianten setzt das Opfer voraus, daß die Maxime der Reziprozität auch für die Beziehungen zum Jenseits gilt und von den Göttern anerkannt und damit bestätigt wird.

In der Gesellschaft hat die auf Dauer gestellte Asymmetrie der Zeit die Funktion eines sozialen Ausgleichs und damit die Funktion der Bewahrung der Gleichheit der Teilsysteme. Jede Einheit kann in Not geraten oder in besonderen Bedarfslagen (zum Beispiel Hausbau) Hilfe benötigen. Uberschüsse können auf diese Weise in Dankbarkeit verwandelt, können in diesem Sinne zwar nicht natural, aber sozial gespeichert werden.[98] Bedarfsunterschiede lassen sich im Laufe der Zeit nivellieren. Insofern ist Reziprozität eine Gegeninstitution zu Knappheit und ein funktionales Äquivalent für Kredit.

Diese Kombination von zeitlichen und sozialen Asymmetrien zum Wiedergewinn der Symmetrie wird als so wichtig empfun-

97 Zum Verhältnis positiver/negativer Reziprozität vgl. Karl Hutterer, Reciprocity and Revenge among the Ifugao, Philippine Quarterly of Culture and Society i (1973), S. 33-38.

98 Diese Überlegung gibt allerdings Anlaß, auf die Bedeutung der Entwicklung von Möglichkeiten der Speicherung von Nahrung hinzuweisen. Dies läßt die Differenz von Jäger- und Sammlergesellschaften und agrarischen Gesellschaften weniger scharf erscheinen, als man früher angenommen hatte.

den, daß eine sofortige und genaue Gegenleistung (im Sinne unseres Bezahlens) als ungehörig gilt, und ebenso die Ablehnung einer Gabe zur Vermeidung von Folgeverpflichtungen. Entsprechend fehlen objektive Kriterien der Äquivalenz (wenn man von Ausnahmen wie zeremoniellen oder symbolischen Tauschbeziehungen und vom Frauentausch absieht)." Auch dieses Problem wird in die Zeit verschoben, wird aufgeschoben, und die Zeit dient so in gewissem Sinne als funktionales Äquivalent für die Abstraktheit und Verwendungsunbestimmtheit des Geldes. Je dichter und näher die Beziehung gelebt wird, etwa im Hause, desto unspezifischer wird das Verhältnis von Gabe und Erwiderung, desto wichtiger wird eine immer übrig bleibende Verpflichtung, desto unangemessener Summierung und Verrechnung. Bei zunehmender sozialer Distanz und Lebensunwichtigkeit können auch die Verrechnungsmodalitäten bestimmter gehandhabt werden.[100] Auch in dieser Hinsicht wirkt sich die »pyramidale« Struktur des Gesellschaftssystems aus.

Aus der universellen Verbreitung und aus der strukturellen Adäquität der Reziprozität kann man allerdings nicht schließen, daß dies Prinzip als Regel anerkannt und formuliert worden wäre. Man darf nicht einmal voraussetzen, daß Regeln und Verhaltensweisen überhaupt unterschieden werden können.[101] Ent-

99 Zum Fehlen objektiver Äquivalenzkriterien (nach der Art von »Preisen«) vgl. Frederic C. Pryor/Nelson H.H. Graburn, The Myth of Reciprocity, in: Kenneth J. Gergen/Martin S. Greenberg/Richard A. Willis (Hrsg.), Social Exchange: Advances in Theory and Research, New York 1980, S. 214-237 (224ff.). Anzumerken bleibt jedoch, daß dies die Reziprozitätsregel keineswegs in Frage stellt, sondern im Gegenteil ihre Anpassungsfähigkeit an unterschiedliche Sachlagen erhöht • und damit ihre fraglose Geltung zusätzlich sichert.

100 Deshalb werden denn auch Märkte, soweit es sie als ausdifferenzierte Einrichtungen gibt, von der ursprünglichen Sphäre der Reziprozität ausgenommen; sie erzeugen keine symbolischen Dauerqualitäten, sondern dienen dem Ausgleich von Überschüssen ad hoc. Vgl. Paul Bohannan/Laura Bohannan, Tiv Economy, London 1968, insb. S. 142 ff.

101 Vgl. hierzu Leopold Pospisil, Kapauku Papuans and Their Law, New Häven 1958; Lorna Marshall, !Kung African Bands, Africa 30 (i960), S. 3²S⁻355; Ronald M. Berndt, Excess and Restraint: Social Control Among a New Guinea Mountain People, Chicago 1962.

•sprechende Sachverhalte werden auf viel konkreteren Sinnebenen erfahren und dann auch unterschiedlich benannt.[102] Es gibt, mit anderen Worten, keine begriffliche Formulierung, die eine Kritik des Prinzips, Fragen nach Bedingungen und Grenzen seiner Anwendbarkeit oder die Suche nach Alternativen suggerieren könnte. Das Geben und Helfen wird als sozial selbstverständlich praktiziert. Man wird unterstellen dürfen, daß dies kalkulierendes oder sogar manipulierendes Bewußtsein keineswegs ausschließt; aber das Geben darf jedenfalls nicht offen als Mittel des Abhängigmachens dargestellt werden.

Segmentäre Gesellschaften sind mit all ihren Institutionen, mit Expansions- und mit Schrumpfungsmöglichkeiten, mit magischer Parallelisierung der Kausalität und mit Reziprozität als Form der Resymmetrisierung von zeitlichen und sozialen Asymmetrien darauf eingestellt, daß sie so bleiben, wie sie sind. Das gilt für ihre eigene Semantik, wird aber erst recht deutlich, wenn man sie auf das hin beobachtet, was sie selbst nicht beobachten können. Eine andere Ordnung ist für sie undenkbar, und Ansätze dazu müssen ihnen als Unrecht, als Abweichungen, als gefährlich, als zu vermeiden und zu bekämpfen erscheinen. So stößt die Anmeldung von Führungsansprüchen (in Richtung auf politische Differenzierung) auf Widerstand, zumindest auf latente Feindseligkeit, die sich leicht organisieren läßt. Zwar läßt sich das Entstehen von Reichtums- und Rangunterschieden zwischen den Familien nicht mit Sicherheit unterbinden, und wenn sie entstehen, können sie Anlaß sein für das Ankristallisieren von Patron/Klient-Beziehungen, die ihrerseits den Weg zur politischen Zentralisierung von Führungsrollen ebnen. Aber selbst wenn dies geschieht (und es gibt dafür viele Belege), heißt das noch nicht, daß die Führungsrollen mit Entscheidungs- und Sanktionskompetenz ausgestattet werden. Wenn dies in den sogenannten »Häuptlingsgesellschaften« erfolgt, könnte man vielleicht von einer evolutionären Restabilisierung einer bereits vorbereiteten Differenzierung sprechen. Jedenfalls gibt es in diesen Gesellschaften noch keine großen ranggleichen Gruppen, wie sie stratifizierte Gesellschaften auszeichnen werden.

102 Eine Zusammenstellung solcher Ausdrücke findet man bei Firth a.a.O. (1965). s. 371 ff-

In systemtheoretischer Terminologie nennt man den relativ raschen Ubergang eines Systems zu einem anderen Prinzip der Stabilität eine Katastrophe.[103] In genau diesem Sinne führt Evolution, wenn sie die Form der Differenzierung tangiert, zu einer gesellschaftlichen Katastrophe. Das Entstehen von Gesellschaften mit einem Primat von Zentrum/Peripherie-Differenzierung und/oder von Stratifikation ist eine solche Katastrophe, gemildert allerdings dadurch, daß auf dem Lande nach wie vor unter der Bedingung segmentärer Differenzierung gelebt wird und nur einige Funktionen an die Stadt oder an die herrschende Schicht abgegeben werden. Man spricht in solchen Fällen von »peasant societies«, und aus der Sicht der Landbewohner hat man sogar von Einklassengesellschaften gesprochen.[104]

Nach dem heutigen Wissensstand ist es schwierig, eine schlüssige kausale Erklärung für die Entstehung von Stratifikation zu geben. Vermutlich wird es verschiedene, »äquifinal« wirkende Ausgangslagen gegeben haben; und die Frage müßte dann lauten, in welchen Hinsichten eine gegebene egalitäre, segmentar differenzierte Sozialordnung empfindlich ist für Umbrüche. Die ältere Lehre hatte den Ubergang von segmentaren zu stratifizierten Gesellschaften mit demographischem Wachstum der Bevölkerung erklärt.[105] Das läßt sich angesichts empirischer Be-

103 Sozialwissenschaftliche Anwendungen der Katastrophentheorie von Rene Thom sind im allgemeinen in bloßer Metaphorik steckengeblieben. Sinnvoll sind sie nur, wenn das Prinzip der Stabilität genau angegeben wird, dessen Änderung, weil sie alles ändert, als Katastrophe bezeichnet wird. In unseren Untersuchungen ist dies die primäre Form gesellschaftlicher Differenzierung. Ein anderes, begrenzteres Beispiel wäre der Zusammenbruch von Hierarchien, die sich auf Kontrolle des Prestigegüterhandels gestützt hatten, infolge der Ausweitung der Handelsbeziehungen. So Jonathan Friedman, Catastrophe and Continuity in Social Evolution, in: Colin Renfrew / Michael J. Rowlands / Barbara Abbott Segraves (Hrsg.), Theory and Explanation in Archaeology, New York 1982, S. 175-196. Für die biologische Evolutionstheorie nutzt C. H. Waddington, A Catastrophe Theory of Evolution, Annais of the New York Academy of Sciences 231 (1974), S. 32-42, die Unterscheidung von Genotyp und Phänotyp.

104 So Peter Laslett, The World We Have Lost, 2. Aufl. London 1971.

105 Und dies deutlich unter dem Einfluß der ökonomischen Theorie der Arbeitsteilung, die ausreichende Größenordnungen erfordere. Vgl.

funde nicht halten.[106] Auch wenn man nicht auf Bevölkerungsgröße, sondern auf Bevölkerungsdichte abstellt, läßt sich ein Entstehungszusammenhang zwischen diesem Faktor und Stratifikation empirisch widerlegen.[107] Ahnlich unsicher ist der Forschungsstand bei anderen vermeintlich ausschlaggebenden Ursachen, die man erwogen hat, etwa ökologische Diversität oder Landwirtschaft.[108] Neuerdings wird die Bedeutung von Handel mit Prestigegütern auswärtiger Produktion als Ursache und als Faktor der Stabilisierung von Rangunterschieden diskutiert.[109] Dieser Gesichtspunkt schließt gut an die Frage an, in welchen Hinsichten die Stabilisierungsmechanismen segmentärer Gesellschaften ausgehebelt werden können. Prestigegüter lassen sich nicht egalitär verteilen und auch nicht in rituellen Festen als Uberschuß vernichten. Außerdem sind sie nur über Fernhandel zu beschaffen, und der Zugang zu diesem Handel läßt sich leicht

etwa Thomas Hodgskin, Popular Political Economy, London 1827, Nachdruck New York 1966, S. 1 1 7 ff.; Emile Dürkheim, De la division du travail social, zit. nach dem Neudruck Paris 1973, S. 237ff.

106 Die deutlich stratifizierte Gesellschaft der Tikopia (British Solomon Islands) hatte im Zeitpunkt ihrer Untersuchung durch Firth nur 1200-1300 Mitglieder. Siehe Raymond Firth, We, the Tikopia: A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia (1936), Nachdruck der 2. Aufl. 1965; Firth a.a.O. (1965), S. i87ff. Für Afrika zeigt die Tabelle bei Middleton / Tait a.a.O. (1958), S. 28, keinen Zusammenhang zwischen Größe und Ansätzen zur Rangdifferenzierung.

107 Vgl. Roy A. Rappaport, Ecology, Meaning, and Religion, Richmond Cal. 1979, S. 20 ff.

108 Hierzu Robert.L. Winzler, Ecology, Culture, Social Organization and State Formation in Southeast Asia, Current Anthropology 17 (1976), S. 623-632. Ferner allgemein zum Verzicht auf monofaktorielle (zumindest statistisch haltbare) Erklärungen in Zusammenhängen der soziokulturellen Evolution Kent V. Flannery, The Cultural Evolution of Civilizations, Annual Review of Ecology and Systematics 3 (1972), S. 399-426.

109 Die Diskussion hat sich aus einer Kritik der Unterschätzung der sozialstrukturellen Bedeutung dieses Handels in der Weltsystemtheorie von Immanuel Wallerstein ergeben im Zuge von Versuchen, diese Theorie auf vorneuzeitliche Verhältnisse anzuwenden. Für Belege siehe z.B. Timothy C. Champion (Hrsg.), Centre and Periphery: Comparative Studies in Archaelogy, London 1989.

beschränken. Schließlich können sie gesellschaftsintern besser als eine größere Menge von Eigenprodukten zur Symbolisierung von höherem Status verwendet werden. (Forschungspraktisch mag auch eine Rolle gespielt haben, daß sie archäologisch gut nachweisbar sind.) Dies Konzept setzt natürlich voraus, daß es in weiträumigeren Zusammenhängen auch in segmentaren Gesellschaften schon eine Art Zentrum/Peripherie-Differenzierung gibt, die sich über die Produktion von, und den Handel mit, Prestigegütern auf die Peripherie auswirkt. Wir verzichten deshalb auf eine Kausalerklärung und setzen bei den Strukturproblemen segmentärer Gesellschaften an. Man sieht dann besser, wo die Ansatzpunkte für ein Kippen der Ordnung liegen, was immer die konkreten Ursachen sein mögen, die diese Möglichkeiten aktivieren.

Der vielleicht wichtigste Ansatzpunkt ist die Reversibilität der Lagen, die im Gleichheitsprinzip der Segmentierung und in der Reziprozitätsregel vorausgesetzt ist. Sie kann durch kriegerische Überlagerungen aufgehoben werden, die dann zwei ethnische Schichten übereinanderschieben. Aber auch autochtone Entwicklungen sind denkbar. Einige Familien werden deutlich reicher an Land, Gütern und Anhängern. Wer von ihnen Hilfe erwartet, kann nicht mehr gut mit »Gleichem« entgelten. Er entgilt mit Anerkennung der Rangdifferenz, gleichsam einer perpetuierten Dankesschuld, die dann zur Übernahme entsprechender Pflichten und Gehorsamsbereitschaften motiviert.[110] Mit Hilfe von fest zugeschriebenen Rangdifferenzen können steigende Informations- und Entscheidungslasten bewältigt werden, wobei die Tätigkeit in diesem Bereich zugleich die Rangdifferenz sichtbar macht und restabilisiert. Das System überschreitet eine Schwelle, von der ab nicht mehr negativer, sondern positiver feedback funktioniert. Das kann, wenn ent-

i io Die Ethnologie bildet hierfür die besondere Kategorie der »rank societies«, die zwar bereits Generationen überdauernde Unterschiede von Familien an Rang und Reichtum kennen, aber den Unterschied noch nicht in der Form der Stratifikation zu Unterschieden der Lebensform, der Ebenbürtigkeit etc. verfestigt haben. Siehe z. B. Morton H. Fried, The Evolution of Political Societies: An Essay in Political Anthropology, New York 19Ó7.

sprechende Vorentwicklungen gegeben sind, sehr rasch geschehen.[111] Abweichungen von der Gleichheit werden nicht mehr als störend empfunden und eliminiert (etwa durch »Feste« mit Vernichtung der Uberschüsse), sondern sie werden in ihrer eigenen Vorteilhaftigkeit entdeckt und ausgebaut und durch Einschub einer Geschichte zwischen die mythische Zeit und die Jetztzeit legitimiert. Die Rangdifferenz selbst übernimmt den unspezifischen, auf viele Gelegenheiten anwendbaren Charakter der Dankesschuld. Gerade die »Unnatürlichkeit« der Gleichheitsprämisse, die durch Einflüsse der verschiedensten Art ständig auf die Probe gestellt wird, macht einen solchen Umschlag ins Gegenprinzip, wenn er nicht verhindert wird, wahrscheinlich. Der Ubergang wird durch Desinhibierung der Inhibierung einer natürlichen Entwicklung vollzogen[112] und erhält auf diese Weise die relativ drastische Form eines Strukturwandels.

Auch segmentäre Gesellschaften kennen in reichem Maße Rangdifferenzen (zum Beispiel auf Grund von Alter oder Ungleichgewichten in Reziprozitätsverhältnissen) und entwickeln mehr oder weniger stereotypisierte Formen, sie in der Interaktion zum Ausdruck zu bringen.[113] Rangunterschiede, etwa zwischen Häuptlingsfamilien und anderen Familien, sind für sich allein jedoch keine stabilen evolutionären Errungenschaften. Sie mögen zum Beispiel durch Kontrolle des Handels mit Prestigegütern oder durch die Produktionsverhältnisse bedingt sein und wieder

111 Auch anderen ist aufgefallen, daß die Geschichte der Entstehung von Zivilisationen gern mit dem Ausdruck »plötzlich« beschrieben wird. Mit dieser Frage startet zum Beispiel Alexander Marshack, The Roots of Civilization: The Cognitive Beginnings of Man's First Art, Symbol and Notation, London 1972, S. 12 (bezogen auf einen breiteren Begriff von Zivilisation).

112 Wir beziehen uns hier auf einen ganz allgemeinen systemtheoretischen Mechanismus. Vgl. Alfred Gierer, Die Physik, das Leben und die Seele: Anspruch und Grenzen der Naturwissenschaft, 4. Aufl. München 1988, insb. S. 137ff.

113 Material zur Formenvielfalt in sehr verschiedenen Gesellschaften, also Nachweise für die Universalität der Form »Rangdifferenzen« findet man bei Barry Schwartz, Vertical Classification: A Study in Structuralism and the Sociology of Knowledge, Chicago 1981.

aufgegeben werden, wenn diese Bedingungen sich ändern.[114] Sie bilden jedenfalls keinen Schritt, der normalerweise zu stratifizierten Gesellschaften überleitet. Eher bereiten sie die Ausdifferenzierung spezifisch politischer Rollen und Funktionen vor."[115] Jedenfalls kann man sagen, daß bereits tribale Gesellschaften mit der Anerkennung von Rangunterschieden und einer entsprechenden Deformierung von Reziprozitätsverhältnissen experimentieren. Solche Formen können in stratifizierten Gesellschaften als preadaptive advances übernommen und weiterentwickelt werden. Man muß nicht etwa zunächst unverständliches Verhalten neu erfinden. Ein Übergang zur Verwendung von Rang als Form der Systemdifferenzierung setzt jedoch voraus, daß eine Oberschicht sich ausdifferenziert und ein Teilsystem der Gesellschaft bildet, in dem interne Interaktionen anders behandelt werden als Interaktionen mit der gesellschaftsinternen Umwelt des Systems. Wenn dies geschieht, werden zwischen Oberschicht und Unterschicht keine, auch nicht distanzierte Verwandtschaftsverhältnisse mehr anerkannt. Das wiederum macht es erforderlich, nur noch innerhalb der eigenen Schicht zu heiraten (Endogamie). Und dann können auch Formen der Ehrerbietung, der Anerkennung von Überlegenheit oder Vorrang nochmals differenziert werden, je nachdem, ob sie sich auf Angehörige der eigenen Schicht beziehen oder über Schichtgrenzen hinweg gehandhabt werden. (Es kann äußerst unpassend sein, wenn ein Bauer den Sohn seines Herrn so behandelt wie dieser seinen Vater.)

Die Verwendung von Rangdifferenz als Form für Systemdifferenzierung revolutioniert in jedem Falle die Gesellschaft - auch dann, wenn die Ausdifferenzierung einer Oberschicht zunächst

114 Siehe z. B. Jonathan Friedman, Tribes, States, and Transformations, in: Maurice Bloch (Hrsg.), Marxist Analyses and Social Anthropology, London 1975, S. 161-202; Kristian Kristiansen, The Formation of Tribal Systems in Later European Prehistory: Northern Europe, 4000-500 B.C., in: Colin Renfrew / Michael J. Rowlands / Barbara Abbott Segraves (Hrsg.), Theory and Explanation in Archaeology, New York 1982, S. 241-280.

115 Dies ist die übliche Auffassung von »Häuptlingsgesellschaften«. Siehe nur Hans Wimmer, Evolution der Politik: Von der Stammesgesellschaft zur modernen Demokratie, Wien 1996, S. 193 ff.

nichts an den Lebensformen der Unterschicht ändert. Mehrere Anlässe sind denkbar, die eine segmentäre Gesellschaft an den Rand eines solchen Strukturumbruchs bringen. Die eine beruht auf die in jeder, auch der kleinsten Gesellschaft gegebenen Redundanz möglicher Kontakte."[6] Daraus entstehen soziometrische Muster mit entsprechenden Ungleichheiten. Einige Mitglieder sind beliebter, sind leistungsfähiger, sind als Partner gefragter als andere und haben dann eher als andere die Chance, unter ihren Kontakten auszuwählen und schon für ihre Kontaktbereitschaft etwas verlangen zu können, zum Beispiel: Anerkennung ihrer Meinungen oder auch unerwiderte Hilfsbereitschaft. Die Führungsstrukturen sehr einfacher Gesellschaften scheinen auf diesem »Star-Mechanismus« zu beruhen. Normalerweise wird dies eine kurzfristige Chance sein, die schon dadurch sich gefährdet, daß sie genutzt wird. Aber auch lebenslange Häuptlingspositionen sind denkbar, und wiederum in selteneren Fällen bevorzugte Chancen des Rollenzugangs für den Sohn des Häuptlings[117] bis hin zur Erblichkeit des Amtes in bestimmten Familien. Zuweilen wird der Status der Häuptlingsfamilie dadurch festgelegt, daß sie den Anspruch durchsetzt, Alleinzugang zu dem bisher unbesetzten Platz zu haben, der die Einheit der Stammesgesellschaft, etwa in der Form eines gemeinsamen Ahnen oder Gründers, symbolisiert.[118] Das kann zu

116 Siehe Elisabeth Colson, A Redundancy of Actors, in: Fredrik Barth (Hrsg.), Scale and Social Organization, Oslo 1978, S. 150-162.

117 »Occasionally a son or other relative of a former headman may be chosen, although such a relationship is by no means the deciding factor«, lautet eine typische Beobachtung von John Gillin, Crime and Punishment Among the Barama River Carib of British Guiana, American Anthropologist 36 (1934), S. 331-344 (333). Die gleiche Feststellung für eine andere Weltgegend bei K. E. Read, Leadership and Consensus in a New Guinea Society, American Anthropologist 61 (1959), S. 425-436. Für eine allgemeine Typenunterscheidung vgl. Marshall D. Sahlins, Poor Man, Rieh Man, Big Man, .Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia, Comparative Studies in Society and History 5 (1963), S. 285-303.

118 Siehe die Formulierung von Friedman a.a.O. (1975), S. 174: »... when a living lineage begins to occupy the previously >empty category* defi-

den weit verbreiteten Häuptlingsgesellschaften führen, die ein solches Amt dann auch mit Kompetenzen (aber in der Regel nicht: mit der Kompetenz zu kollektiv bindenden Entscheidungen) ausstatten, ohne soziale Schichtung auszubilden.

Ein zweiter Mechanismus kann als »parasitär« beschrieben werden. Gerade an den herrschenden Gepflogenheiten und Praktiken kann man die Vorteile einer Abweichung entdecken. Jede Ordnung beruht auf Ausschließungen, eine symmetrische Ordnung auf der Ausschließung von Asymmetrien. Das bietet eine Chance, die ohne distinkte Ausschließungen gar nicht gegeben sein könnte, nämlich die Möglichkeit, im Ausgeschlossenen Ordnungsvorteile zu entdecken und zu nutzen. Gerade gut strukturierte Ordnungen machen das Gegenteil sichtbar - nicht Gleichheit, sondern Ungleichheit - und bieten, wenn auf die Probe gestellt,.die Chancen einer *Bifurkation,* also die Chancen eines anderen Wegs, der, wenn begangen, dann seinerseits irriversible Geschichte macht.'[119] So können sich, ganz im Sinne von Michel Serres[120], Parasiten bilden, die solche Möglichkeiten ergreifen. Es entsteht eine parasitäre Ordnung, die nahezu unbemerkt vom Zustand der Ausnahme oder der Abweichung in die Position der Primärordnung übergleitet - nur um dann ihrerseits wieder parasitierbar zu sein. »Die Evolution bringt den Parasiten hervor, der wiederum die Evolution hervorbringt.«[121]

Mit all dem sind nur strukturabhängige Möglichkeiten bezeichnet, gleichsam ein ständiges Rauschen an den Rändern einer Gesellschaftsordnung, die fest im Gerüst der segmentaren Differenzierung eingespannt ist. Für den Übergang zu einer anderen Differenzierungsform sind einerseits Vorentwicklungen (preadaptive advances) auf diesen Grundlagen nötig. Aber es muß auch andere Ursachen geben, wie sie in den (unglücklich so genann-

ned by the imaginary segmentary locus at which all ancestral lines meet.«

119 Auch Naturwissenschaftler erklären mit diesem Konzept die Geschichtlichkeit von Systemen. Siehe vor allem Ilya Prigogine / Isabelle Stengers, Dialog mit der Natur: Neue Wege naturwissenschaftlichen Denkens, München 1981, S. 165 ff.

120 Le Parasite, Paris 1980.

121 Serres, zit. nach der deutschen Übersetzung, Frankfurt 1981, S. 282.

ten) »Staatsentstehungstheorien« diskutiert werden.[122] Einer dieser Umstände könnte die mit der Produktivität zunehmende Gewaltsamkeit in spätarchischen Gesellschaften sein[123], die die Schwäche der Konfliktlösungsmöglichkeiten segmentärer Gesellschaften und zugleich ihre Unterlegenheit im Vergleich zu militärisch bereits organisierten Gesellschaften erkennbar werden ließ. Für die weitere Entwicklung, oder genauer: für die Auslese von evolutionsfähigen Gesellschaften, gibt es dann zwei prinzipiell verschiedene Möglichkeiten: Im Anschluß an das Prinzip der Verwandtschaft kann es, wenn höhere Schichten Endogamie durchsetzen können, zur Stratifikation kommen. Im Anschluß an das gleichermaßen verbreitete Territorialitätsprinzip kann es zu Ungleichheiten in der Raumordnung kommen, also zur Differenzierung nach städtischem Zentrum und Peripherie. Alle Hochkulturen benutzen, mit sehr verschiedener Schwerpunktbildung, beide Prinzipien, so wie auch die segmentaren Gesellschaften weder auf die Ordnung nach Verwandtschaftszusammenhängen noch auf eine räumlich-territoriale Bestimmung ihrer Einheiten verzichten konnten.

122 Vgl. z.B. Elman R. Service, Origins of the State and Civilization: The Process of Cultural Evolution, New York 1975; Klaus Eder, Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften: Ein Beitrag zu einer Theorie sozialer Evolution, Frankfurt 1976; Henry T. Wright, Recent Research on the Origin of the States, Annual Review of Anthropology 6 *(1977)*, S. 379-397; Ronald R. Cohen/Elman R. Service (Hrsg.), Origins of the State: The Anthropology of Political Evolution, Philadelphia 1978; Henri J.M. Ciaessen / Peter Skalnik (Hrsg.), The Early State, Den Haag 1978; Elisabeth M. Brumfield, Aztek State Making: Ecology, Structure, and the Origin of the State, American Anthropologist 85 (1983), S. 261-284; Henri J. M. Ciaessens/Pieter van de Velde/ M. Estellie Smith (Hrsg.), Development and Decline: The Evolution of Sociopolitical Organization, South Hadley Mass. 1985; John Gledhill / Barbara Bender/Mogens Trolle Larsen (Hrsg.), State and Society: The Emergence and Development of Social Hierarchy and Political Centralization, London 1988.

123 Auch der Produktivitätszuwachs selbst ist in diesem Zusammenhang genannt worden - allerdings bezogen auf Gesellschaften Polynesiens, die zugleich wegen ihrer Konfliktintensität bekannt sind. Vgl. Marshall D. Sahlins, Social Stratification in Polynesia, Seattle 1958. Zur Kritik vgl. Rappaport a.a.O. (1959), S. 14ff.

V. Zentrum und Peripherie

Vormoderne Hochkulturen beruhen auf Differenzierungsformen, die an strukturell entscheidender Stelle Ungleichheiten berücksichtigen und ausnutzen können. Sie verwenden, wenn voll ausgebaut, sowohl stratifikatorische Differenzierung als auch Zentrum/Peripherie-Differenzierung. Sie können im Hinblick auf diese Errungenschaften als Adelsgesellschaften oder auch als städtische Gesellschaften bezeichnet werden, wobei aber diese Prominenzmerkmale jeweils nur auf einen kleinen Teil der Bevölkerung zutreffen.

Die Zentrum/Peripherie-Differenzierung findet man ansatzweise bereits in segmentaren Gesellschaften, vor allem, wenn eine dieser Gesellschaften eine dominierende Rolle im Fernhandel übernimmt.[124] Sie stellt hier aber noch nicht die segmentare Differenzierung in Frage. Dies geschieht erst, wenn die dominierende Stellung des Zentrums benutzt wird, um hier andere Formen der Differenzierung und vor allem stärkere Rollendifferenzierung (»Arbeitsteilung«) einzurichten.

Die Zentrum/Peripherie-Differenzierung ergibt sich aus der Ausdifferenzierung von Zentren. Sie ist gleichsam im Zentrum zu Hause. Mehr als die Peripherie hängt deshalb das Zentrum mit seinen eigenen Errungenschaften und Differenzierungen von dieser Differenzierungsform ab. Die Peripherie behält die segmentare Differenzierung von Familienhaushalten bei und könnte daher auch ohne Zentrum überleben.

Je nach Intensität der Kontakte kann es innerhalb der Peripherie zu weiteren Differenzierungen kommen. Eine Halbperiphe-

124 Für einen Überblick und für die Intensität dieses neuartigen Forschungsinteresses siehe Michael Rowlands / Mogens Larsen / Kristian Kristiansen (Hrsg.), Centre and Periphery in the Ancient World, Cambridge Engl. 1987; Timothy C. Champion (Hrsg.), Centre and Periphery: Comparative Studies in Archaeology, London 1989, oder Christopher Chase-Dunn/Thomas D. Hall (Hrsg.), Core/Periphery Relations in Precapitalist Worlds, Boulder Col. 1991. Theoriegeschichtlich ist diese Forschung durch Interesse an weiträumigeren, wirtschaftlichen und kulturellen Zusammenhängen motiviert und nicht primär durch einen Vergleich des evolutionären Stellenwerts unterschiedlicher Differenzierungsformen.

rie steht dann in engeren Beziehungen, vor allem der Ausbeutung, aber auch des Schutzes, zum Zentrum, während man von der ferneren Peripherie gerade noch weiß, daß es sie gibt.'[125] Und ebenso kann es eine Mehrheit von Zentren geben, von denen eines die Hegemonie über die anderen ausübt. Solche Wiederholungen lokalisieren zugleich Empfindlichkeiten gegen Veränderungen. Sie sind, anders als im Falle von Rangdifferenzen, nicht unbedingt ein Merkmal von Stabilität.

Auch und gerade wenn man die Form der Differenzierung als entscheidendes' Merkmal einer Gesellschaftsformation ansieht, muß man beachten, daß dies allein nicht ausreicht, um Entstehung und Problematik dieser hochkultivierten Gesellschaftssysteme zu beschreiben. Sieht man einmal von ernährungsmäßigen und demographischen Bedingungen ab, muß ein weiterer Faktor hinzukommen und kompliziert das Bild. Verglichen mit segmentaren Gesellschaften nimmt die Zahl und die Komplexität der Außenköntakte, die durch die Bildung eines Zentrums (aber auch: einer Oberschicht) ermöglicht werden, immens zu. Das System muß eine entsprechende Informationsverarbeitungskapazität bereithalten und diese hierarchisch ordnen. Damit wächst auch die Empfindlichkeit für Informationen, die sich nur indirekt auswirken. Auf operativer Ebene kommt es zu einer Ausdehnung der Kommunikationsmöglichkeiten, die im Ergebnis in einer Reihe von Fällen zur Bildung großer Territorialreiche führt. Deren Zahl ist naturgemäß sehr viel geringer als die der segmentaren Gesellschaften, aber immer noch groß genug, daß man an eine evolutionäre Konkurrenz und Auslese denken kann.[126]

Auch in der archaischen Welt tribaler Gesellschaftssysteme war Kommunikation über Systemgrenzen hinaus schon möglich gewesen - Kommunikation mit Nachbarstämmen, ja in gewissem

125 Vgl. David Wilkinson, Cores, Peripheries, and Civilizations, in: Chase-Dunn/Hall a.a.O. S. 113-166, unter Berufung auf Carroll Quigley, The Evolution of Civilizations: An Introduction to Historical Analysis, New York 1961, S. 85-87.

126 Für einen Überblick und eine Analyse der internen Problematik solcher Reichsbildungen vgl. Shmuel N. Eisenstadt, The Political Systems of Empires, New York 1963. Zur Zentrum/Peripherie-Differenzierung siehe die Einleitung zur Paperback-Ausgabe New York 1969.

Umfange sogar Fernhandel. Es gab also ansatzweise schon Ausgangspunkte für die Bildung größerer Systeme, aber die wurden dann konkret im Raum identifiziert und nicht als differenzierte, nach außen abgrenzbare Systeme wahrgenommen. Entsprechend war schon in tribalen Gesellschaften die Kosmologie auf eine Zentrum/Peripherie-Differenz eingestellt; oder jedenfalls sahen die segmentaren Gesellschaften sich selbst als (einzige) Mitte der Welt und als ausgezeichneten Bezugspunkt der Schöpfung der Welt und der Menschheit. Mit der Ausdehnung grenzüberschreitender Kommunikation ändert sich dies. Weitläufige Handelsbeziehungen hatte es schon zwischen tribalen Gesellschaften gegeben. Von einer neuartigen Form der Differenzierung wollen wir nur sprechen, wenn strukturelle Eigentümlichkeiten in Zentren bedingt sind durch die Aufrechterhaltung einer Differenz von Zentrum und Peripherie[127], zum Beispiel, modern gesprochen, auf Kapitalakkumulation beruhen.[128]
Wir wissen wenig über die Ubergangszeit, denn die Archäologie, aber auch die übliche Ethnologie hat mit ihrer auf isolierbare Einheiten gerichteten Forschungsweise diesem Prozeß wenig Aufmerksamkeit geschenkt.[129] Weiterreichende Zusammenhänge wurden mit dem blassen Begriff der Diffusion beschrieben, deren Spuren man am Ort feststellen konnte. Man kann aber vermuten und als Hypothese formulieren, daß die Zunahme der Komplexität grenzüberschreitender Kommunikation mit zunehmenden internen Konsequenzen der Erfolge dieser Kommunikation mindestens drei Folgen haben wird, näm-

127 Einer der Gründe für die Intensivierung des Handels dürfte gewesen sein, daß erste Hochkulturen, die sich als Zentren eignen, in ausgesprochen rohstoffarmen Gebieten entstehen: im Niltal und in Mesopotamien.

128 Die Auffassung, dies sei eine »materialistische« Geschichtstheorie (so z.B. Barry K. Gills/Andre Gunder Frank, 5000 Years of World System History: The Cumulation of Accumulation, in: Chase-Dunn/Hall a.a.O. S. 67-112), braucht man nicht zu teilen. Im Gegenteil: ein Horten von Materie ist noch lange keine Kapitalbildung, die ja Ressourcen für Zwecke verwendet, die nicht in ihrer Materialität angelegt sind.

129 Hierzu kritische Bemerkungen im Kontext semiotischer Interessen bei Dean MacCannell / Juliet F. MacCannell, The Time of the Sign, Bloomington Ind. 1982, S. 76 ff.

lieh **(i)** Entstehen von Formen territorialer Differenzierung, (2) Reflexionsleistungen (typisch in religiöser Form) in bezug auf die eigene Identität und Unterschiedlichkeit und **(3)** Interesse an effektiver Kontrolle der Vorgänge jenseits der Grenzen, also Tendenzen zur Ausdehnung territorialer Herrschaft. Entsprechend gibt es Zentren, die eine symbolgebundene, sinngebende Priorität des Zentrums ausarbeiten und von dort aus eventuell missionarische Ziele verfolgen, und andere, die sich auf die Organisation von Macht und Ressourcen, auf Ausbeutung der Peripherie beschränken.'[130] Spätestens im zweiten Jahrtausend vor Christus ist eine im Zusammenhang mit Reichsbildungen aufkommende Viel-Völker-Semantik im Vorderen Orient deutlich erkennbar.

An Hand von Forschungen über das alte Mesopotamien kann man eine solche Entwicklung in ihren semantischen (»geographischen«) Resultaten gut beobachten.[131] Das älteste Modell scheint in einer strikten Trennung von bewohnbarem und bewohntem Land und Wildnis ringsum bestanden zu haben. Im eigenen, zivilisierten Land kann man wohnen, bauen, Kulte einrichten. Hier gibt es Gedächtnis und Zivilisation. Die umgebende Wildnis steckt voller Überraschungen und Schrecken. Dieses Modell liegt noch zu Grunde, wenn später von heroischen Expeditionen der Könige in die umgebende Wildnis berichtet wird. Die Expeditionen können militärisch oder kommerziell motiviert gewesen sein. Sie werden als heroische Taten stilisiert und zum Gegenstand von Legenden, weil man die Umwelt noch als gefährliche, unbekannte Wildnis voraussetzt. Mit zunehmendem Handel verlagert sich diese Geographie auf eine

130 Diese Unterscheidung (mit Bezug auf Afrika) bei Shmuel Noah Eisenstadt, Social Division of Labor, Construction of Centers and Institutional Dynamics: A Reassessment of the Structural-Evolutionary Perspective, Protosoziologie 7 (1995), S. 11-22 (i4f.) mit Hinweis auf S. N. Eisenstadt/Michel Abitbol/Naomi Chazan (Hrsg.), The Early State in African Perspective: Culture, Power and Division of Labor, Leiden 1987. Für eine ähnliche Unterscheidung siehe auch Chase-Dunn/Hall a.a.O. (1991), S. 19ff.

131 Ich folge hier Gerdien Jonker, The Topography of Remembrance: The Dead, Tradition and Collective Memory in Mesopotamia, Leiden 1995, insb. S. 38 ff., 117ff.

Beschreibung von Verkehrswegen. Die Semantik des Verkehrsweges hat den Vorteil, daß sie Nähe (Erreichbarkeit) und Ferne (Anderssein) in einem Symbol zum Ausdruck bringen kann. Sie ist nicht darauf angewiesen, daß im Raum gezogene, lineare Grenzen zwischen Zentrum und Peripherie identifizierbar sind. Zentrum und Peripherie bleiben eine Form der Differenz.

Der Ausdehnung von Kommunikationsmöglichkeiten über Reichsgrenzen hinaus folgt die Notwendigkeit, Menschen zu unterscheiden, je nachdem, ob sie zum eigenen Ordnungsbereich zählen oder jenseits der Grenzen wohnen. Das erfordert einerseits einen generalisierten Menschbegriff (mit Konsequenzen für die im Reich geltende Kosmologie und insbesondere die Religion) und andererseits Einteilungen, die vom Zentrum aus entworfen sind und dessen Selbstverständnis bestätigen.[132] Man könnte von einer partikular basierten universellen Semantik sprechen. Jedenfalls muß die Welt durch Differenzen und durch Grenzbewußtsein komplettiert werden, und dies nicht nur, wie in segmentaren Gesellschaften, in der Annahme eines »und so weiter« des Ahnlichen, sondern als Inkorporation der Andersartigkeit des anderen.[133]

132 Vgl. Rudolf Stichweh, Fremde, Barbaren und Menschen: Vorüberlegungen zu einer Soziologie der »Menschheit«, in: Peter Fuchs/Andreas Göbel (Hrsg.), Der Mensch - das Medium der Gesellschaft?, Frankfurt 1994, S. 72-91.

133 Ein Modell, das diesen Anforderungen perfekt gerecht wird, analysiert Rainer Grafenhorst, Das kosmographische System der Puränas: Zur Funktion und Struktur indischer Kosmographie, Diss. Hamburg 1993. Die Erdscheibe findet sich eingeteilt in einen Zentralkontinent und sechs weitere, ihn umlagernde, durch Meere getrennte Inselkontinente mit abweichender Struktur, die allesamt von Menschen bewohnt sind. Jeder Kontinent ist danach von einer *anderen* Umwelt umgeben, der letzte von einem Meer, das an die Erdgrenze reicht. Die Lebensqualität auf den einzelnen Kontinenten nimmt, bei gleichen Ordnungserfordernissen wie Religion und politische Herrschaft, mit der Entfernung vom Zentrum ab, aber die Ordnungserfordernisse bestätigen noch, was als selbstverständliche Ordnung zu gelten hat. Nur auf dem letzten Inselkontinent ist alles, was gilt, aufgehoben. Dieser Kontinent komplettiert die Ordnung der Weltgesellschaft durch ihre Negation - aber räumlich entfernt und praktisch unerreichbar: am Ende der Welt. Im Vergleich zu den Uberlieferungen, die aus der (segmentar differen-

Allerdings bietet die Literatur kein klares Bild über die Außengrenzen solcher Großkomplexe oder Reiche oder »world-systems«. Je nach dem, ob man von Handel oder von militärischer Kontrolle oder von kultureller Diffusion ausgeht, kommt man zu sehr verschiedenen Ergebnissen.[134] Wir können darauf mit der These reagieren, daß die Grenzen dort liegen, wo das Zentrum sie sieht, unabhängig davon, wie an der Peripherie die nachbarlichen Kontakte ausfransen. Und im Zentrum muß dann entschieden werden, wie weit zum Beispiel militärische Deckung für Handelsinteressen erforderlich ist und wie die Beziehungen von Stützpunkten zu umliegenden Territorien zu behandeln sind.

Jedenfalls verhindert die geringe Kontrolltiefe der Kommunikation die Ausbildung einer politischen Ordnung, die man als Vorläufer des modernen Territorialstaates auffassen könnte.[135] Sehr typisch und in unabhängig voneinander entstandenen Fällen sieht das Zentrum seine Aufgabe eher in der Pflege der kosmischen Beziehungen der Gesellschaft, in der Durchführung der darauf bezogenen Riten und in der Unterhaltung einer entsprechenden religiös-politischen Bürokratie, während die Regelung der ökonomischen Verhältnisse und Konflikte den Familienökonomien und eventuell eigens dafür gebildeten Korporatio-

zierten) älteren (vedischen) Gesellschaft stammen, zeigt sich deutlich die Umstellung von einfachen Raumvorstellungen auf Differenzen, die von einem Zentrum aus gesehen und dort gelehrt werden und nur noch in einer Paradoxie des Einschlusses des Gegenteils zusammengefaßt werden können.

134 Für einen knappen Uberblick siehe Chase-Dunn/Hall a.a.O. S. 8 ff. Vgl. auch Owen Lattimore, Studies in Frontier History: Collected Papers 1928-1958, Paris 1962, S. 480.

135 Terminologisch optiert die überwiegende Literatur anders und spricht bereits an dieser Stelle von »Staatsentstehung«, was ihr die Möglichkeit gibt, mit einer Grobunterscheidung von vorstaatlichen und staatlichen Gesellschaften zu arbeiten. Lit. s. Anm. 122 ... Damit wird jedoch ein Unterschied verwischt, der sich erst in der frühen Neuzeit ergibt und sich selbst »Staat« nennt, nämlich die Ausdifferenzierung eines spezifisch politischen Systems. Wir betonen statt dessen an den frühen Herrschaftsgebilden den Primat der Differenzierung von Zentrum und Peripherie.

nen (Tempeln, Gilden, Zünften) überlassen bleibt. Es ist kein Zufall, daß unter diesen Bedingungen kein Zivilrecht entsteht und auch keine marktförmige Konditionierung des Individualverhaltens.

Formal kennt das Schema Zentrum/Peripherie sehr verschiedene Anwendungen. Man kann von Städten als Zentren ausgehen. Dann kommt es fast unvermeidlich zur Anerkennung einer Vielzahl solcher Zentren mit entsprechenden (ländlichen) Peripherien. Ein anderer Fall ist die Bildung von Großreichen, die die Möglichkeit haben, sich selbst als Zentrum der Welt zu begreifen und alles andere zu peripherisieren. So hielt sich China bis weit ins 19. Jahrhundert hinein für das einzige »Reich unter dem Himmel« und nicht etwa für eine Kultur, geschweige denn einen Staat unter anderen. Die Differenzierungsform war damit zugleich Kosmologie.

Uber die Erstentstehung von Großreichen ist wenig bekannt.[136] Zur Ausdehnung von Kommunikationsgepflogenheiten über Stammesgrenzen hinaus wird es durch Handel gekommen sein. Dem folgen militärische Notwendigkeiten der Sicherung und kulturelle (religiöse, missionarische) Expansionen, insbesondere nach der Erfindung von Weltreligionen. Als Sekundärbildungen beobachtet man die Nomadisierung von Randregionen, die reichsbezogen leben und nicht selten auch die Herrschaftsinstitutionen des Reiches copieren.[137] Auch Hafenstädte auf frem-

136 Soweit die Diskussion theoretische Ambitionen erkennen läßt, stehen demographische Analysen im Vordergrund. Da man neuerdings aber auch die These findet, daß die *Bevölkerungsabnahme* das Entstehen territorial-politischer Herrschaft begünstige (vgl. Henry T. Wright/Gregory Johnson, Population, Exchange, and Early State Formation in Southwestern Iran, American Anthropologist 77 (1975), S. 267-289), ist das Ergebnis dieser Fragestellung unschlüssig. Als explizit ökologisch (und damit ebenfalls demographisch) ansetzende Darstellungen vgl. Robert MacAdams, The Evolution of Urban Society: Early Mesopotamia and Prehispanic Mexico, London 1966; William T. Sanders/Barbara J. Price, Mesoamerica: The Evolution of a Society, New York 1968.

137 Das bekannteste Beispiel bietet die nordchinesische Grenze. Vgl. Owen Lattimore, Inner Asian Frontiers of China, New York 1940; ders., The Periphery as Locus of Innovation, in Jean Gottmann

dem Territorium und die durch sie ausgelösten »dual economies« gehören in diesen Zusammenhang.[138] Das wohl auffälligste Merkmal dieser Reiche selbst ist ihre bürokratische Herrschaftsform und die dadurch verdeckte, auf Unterschiede des Reichtums und der Chancen reduzierte Stratifikation.

Auch nach innen wird man keine hohe kommunikative Verdichtung voraussetzen dürfen. Die Mehrheit der Bewohner solcher Großreiche wußten vermutlich überhaupt nicht, daß sie in einem Reich leben (wie wir uns das an Hand von Landkarten vorstellen können). Entsprechend blieben die Reichsideologien, etwa der Konfuzianismus Chinas oder die schriftlich ausgearbeiteten Weltreligionen, weithin unbekannt oder nur in populären Derivaten bekannt; und die Angehörigen der bürokratischen Eliten dürften sich auch kaum dafür interessiert haben, was in den Köpfen der einfachen Leute vor sich ging.

Um den Begriff des Reiches etwas strenger zu fassen, sollen Reiche hier historisch als ein quasi natürliches Nebenprodukt der Ausdehnung von Kommunikationsmöglichkeiten verstanden werden. Zur Form des Reiches gehört daher, wie bereits gesagt, das Fehlen definitiver Grenzen. An ihrer Stelle findet man Horizonte, die das Erreichbare bestimmen und mit ihm variieren.[139] Ein Reich ist also der Sinnhorizont von Kommunikationen, und

(Hrsg.), Centre and Periphery: Spatial Variation in Politics, Beverly Hills Cal. 1980, S. 205-208; Thomas J. Barfield, The Perilous Frontier: Nomadic Empires and China, Cambridge Mass. 1989. Aber auch an die Bildung von Nomadenstämmen im Vorderen Orient, symbolisiert durch den »Auszug aus Ägypten«, wird man zu denken haben. Vgl. zur Nomadisierung Palästinas in den letzten Jahrhunderten des dritten vorchristlichen Jahrtausends Talia Shay, A Cycle of Development and Decline in the Early Phases of Civilization in Palestine: An Analysis of the Intermediate Bronze Period (2200-2000 BC), in: John Gledhill/ Barbara Bender / Mogens Trolle Larsen (Hrsg.), State and Society: The Emergence and Development of Social Hierarchy and Political Centralization, London 1988, S. 113-120. Wichtig ist, daß es sich nicht um eine ursprüngliche Gesellschaftsform handelt.

138 Vgl. für eine späte Beobachtung J.H. Boeke, Economics and Economic Policy of Dual Societies as Exemplified by Indonesia, New York 1953.

139 So (in bezug auf die Sowjetunion) Alexander Filippov, The Observer of the Empire (russisch), Moskau 1991.

zwar von Kommunikationen bürokratischer Eliten, die von der Einzigartigkeit ihres Reiches ausgehen und Raumgrenzen, wenn überhaupt, als vorübergehende Einschränkungen ihres faktischen Einflußbereichs hinnehmen. Der (vorläufig) letzte Fall eines solchen Reiches dürfte - im Kontext der sozialistischen Internationale und einer wissenschaftlich vorausgesagten Weltrevolution - die Sowjetunion gewesen sein.

Man könnte der Meinung sein, daß im Falle solcher bürokratischen Reiche eine besondere, in unserem Formenkatalog nicht berücksichtigte Differenzierungsform vorliegt. Es handelt sich aber doch wohl nur um eine elaborierte Form von Zentrum/Peripherie-Differenzierung mit dem Reich und der Reichsbürokratie als Zentrum. Jedenfalls wiederholen sich typisch diejenigen Strukturprobleme, nämlich Probleme der Diffusion und Kontrolle, die für diese Differenzierungsform charakteristisch sind.[140] Verfügung über Schrift war unerläßlich, um wenigstens in der Zentrale den Überblick zu behalten und um die von ihr ausgehenden Kommunikationen' zu festigen.[141]

140 Vgl. Edward Shils, Centre and Periphery, in: The Logic of Personal Knowledge: Essays Presented to Michael Polanyi, London 1961, S. 117—131; ders., Center and Periphery: Essays in Macrosociology, Chicago 1975. Ferner etwa Shmuel N. Eisenstadt, Social Differentiation and Stratification, Glenview III. 1971; Stein Rokkan/Derek W. Urwin (Hrsg.), The Politics of Territorial Identity: Studies in European Regionalism, London 1982; dies., Economy, Territory, Identity: Politics of West European Peripheries, London 1983. Für die starke Beteiligung geographischer Forschungen siehe auch Jean Gottmann (Hrsg.), Centre and Periphery, London 1980. Inzwischen findet man auch bemerkenswerte Fallstudien, die mit diesem Schema arbeiten. Zum Beispiel John Bannerman, The Lordship of the Isles, in: Jennifer M. Brown (Hrsg.), Scottish Society in the Fifteenth Century, New York 1977, S. 209-240, oder Jack P. Greene, Peripheries and Center: Constitutional Development in the Extended Policies of the British Empire and the United States 1607-1788, Athens Ga. 1986.

141 Siehe Rudolf Schieffer (Hrsg.), Schriftkultur und Reichsverwaltung unter den Karolingern, Opladen 1996. Zur Instabilität von Ansätzen zur Reichsbildung in schriftlosen Gesellschaften Afrikas vgl. Jack Goody, Die Logik der Schrift und die Organisation von Gesellschaft, dt. Übers. Frankfurt 1990, S. 187 ff.

Dabei dürften Schriftformen wie die chinesische oder eine eigene Schriftsprache (das Akkadische der Keilschrift, das Arabische bei afrikanischen Territorialreichen, das Latein im Heiligen Römischen Reich des Mittelalters) wichtig gewesen sein, die das Netz der Aufzeichnungen und Botschaften von den lokal gesprochenen Sprachen unabhängig machen und ohne Übersetzungsprobleme funktionieren konnten. Insgesamt dürfen jedoch die thematische Reichweite und Kontrolltiefe, die so erreichbar waren, nicht überschätzt werden. Die effektiven Kommunikationsmöglichkeiten (die Post des römischen Reichs als eine Riesenanstrengung vor diesem Hintergrund) bleiben gering und reichen für eine faktische Herrschaftsausübung nicht aus. Man muß sich mit der Eintreibung von Tributen, mit zwangsweiser Rekrutierung von Arbeitskräften und mit feldzugähnlichen Strafaktionen begnügen. Angesichts geringer Informations- und Kontrollmöglichkeiten war es so gut wie ausgeschlossen, durch bloße *Drohung* mit Sanktionen schon Gehorsam zu erreichen. Deshalb bleibt das faktisch verfügbare Machtpotential gering, und gelegentliche und dann drastische Aktionen drängen die Landbevölkerung in eine Kontaktvermeidungshaltung sowie in die Beibehaltung primär segmentärer Differenzierung.[142] Auch fällt es typisch schwer, die lokale Aristokratie unter Kontrolle zu halten - etwa in der Form des Zwangs zur zeitweisen Anwesenheit in der Hauptstadt (Japan). Um so stärker fallen die Unterschiede auf, die zwischen den

142 Typische Beispiele werden aus China berichtet (Vgl. z. B. Jacques Gernet, La vie quotidienne en Chine ä la veille de l'invasion mongole 1250-1276, (1959), zit. nach der Auflage Paris 1978, S. 177L) Manche Besonderheiten der altchinesischen Gesellschaft - die multifunktionale Stärke der Großfamilie und das Gildenwesen mit Funktionen der Protektion gegen Politik sowie das Fehlen einer Zivilrechtsentwicklung, die mit der römischen oder der englischen vergleichbar wäre, könnten hier ihre Erklärung finden. Und nicht zuletzt könnten diese Relikte protektiver Mechanismen auch erklären, weshalb in China der Übergang zur modernen Zivilisation so viel schwerer gefallen ist als in Japan. In deutlichem Kontrast dazu kennt das europäische Mittelalter, besonders in England, bereits ein hohes Maß an Individualisierung des Eigentums mit wirksamem Rechtsschutz. Vgl. Alan MacFarlane, The Origins of English Individualism, Oxford 1978.

Kulturzentren des Reichs und dem Landleben sich ergeben haben: ein deutliches Motiv für die Entstehung und Selbstinterpretation von »Hochkulturen«.[143] Eine entsprechende Spaltung der Semantik in High Tradition und little tradition bzw. eine Abstufung auf einem folk/urban Kontinuum ist die Folge.[144]
Im Zentrum kommt es zu stärkeren Differenzierungen der verschiedensten Art und zu einem »sharing of facilities«.[145] Das begünstigt, und wird ermöglicht durch, eine Entwicklung, die man als stärkere Verdichtung der Interaktionsnetze beschreiben könnte.[146] In Reichszentren vor allem werden, verglichen mit den lokalen Verhältnissen der Peripherie, intern komplexere und zugleich regional weitreichendere Kontakte gepflegt. Die örtlichen Verhältnisse können, und das bezieht auch Sprache ein, sehr verschieden sein und bleiben, ohne voneinander zu wissen. Nationalsprachen entstehen erst mit dem Buchdruck. Das Zentrum begründet sich mit einer kosmologischen Konstruktion als Zentrum. So entsteht mit Hilfe schriftlicher Fixierung maßgebender Texte eine unbeirrbare semantische Stabilität. Noch während der Kriegswirren der Völkerwanderungszeit sprach man in Rom von der pax romana und stellte die eindringenden Barbaren kurzerhand als Söldner ein.

143 Daß dies auch ohne Reichsbildung allein an Hand von Stadtbildung gelingt, läßt sich an der »polis«-Kultur Griechenlands ablesen. Sie wird denn auch explizit mit der Unterscheidung polis/oikos formuliert und gibt so Anlaß zur Entstehung der »ethisch-politischen« Tradition des Abendlandes, mit der in den Anfängen nichts anderes gemeint war als eine Hervorhebung von nur in der Stadt möglichen Einstellungen und Tüchtigkeiten.

144 Vgl. hierzu Publikationen von Robert Redfield, z.B. Peasant Society and Culture: An Anthropological Approach to Civilization, Chicago 1956. Allerdings muß hier beachtet werden, daß diese Differenz nicht mit der von Zentrum und Peripherie identisch ist, sondern nicht zuletzt dazu dient, die Differenz von Zentrum und Peripherie in Orten der Peripherie abzubilden, also zu wiederholen.

145 Rokkan/Urwin a.a.O. (1983), S. 7.

146 Dazu allgemein Bruce H. Mayhew/Roger L. Levinger, Size and Density of Interaction in Human Aggregates, American Journal of Sociology 82 (1976), S. 86-no. Siehe auch dies., On the Emergence of Oligarchy in Human Interaction, American Journal of Sociology 81 (1976), S. 1017-1049.

Einer der wichtigsten Aspekte des Zentrum/Peripherie-Schemas ist: daß es im Zentrum (sei es in hinreichend großen Städten, sei es bezogen auf Reichsbildungen) Stratifikation in einer Weise ermöglicht, die weit über das hinausgeht, was in Kleingesellschaften älteren Typs möglich gewesen war. Das gilt insbesondere für die Möglichkeit, daß ein Adel sich durch Endogamie absondert und zugleich, bezogen auf die Einzelfamilie, das Exogamiegebot segmentärer Gesellschaften beibehält. Da nur verhältnismäßig wenige Familien zum Adel gehören können, weil anderenfalls die Ressourcen nicht ausreichen und die Auszeichnung durch Vermehrung entwertet werden würde, erfordert Stratifikation einen hinreichend großen Heiratsmarkt, also einen größeren territorialen Einzugsbereich oder eine hauptstädtische Verdichtung der Bevölkerung. So gesehen bietet die Unterscheidung Zentrum/Peripherie auf ihrer einen Seite, im Zentrum, zugleich eine Chance für andere Formen der Differenzierung, und zunächst vor allem für Stratifikation. Sie ist, wenn man überspitzt formulieren darf, eine Differenzierung von Differenzierungsformen, auf dem Lande noch segmentärer und in der Stadt schon stratifikatorischer Differenzierung.[147]

Großreiche können mithin zwei verschiedene Differenzierungsformen auf der Basis von Ungleichheit kombinieren und in dieser Kombination ausbauen: Zentrum/Peripherie-Differenzierung und Stratifikation. Die von ihnen entwickelte Form bürokratiegestützter Herrschaft ist diejenige Form, die diesen Kombinationsgewinn ermöglicht, indem sie sich selbst unter-

147 Inwieweit dies bedeutet haben muß, daß in allen älteren Gesellschaften (mit der wichtigen Ausnahme des europäischen Mittelalters) aller Adel Stadtadel gewesen ist, ist umstritten. Vgl. Gideon Sjoberg, The Preindustrial City: Past and Present, Glencoe III. i960, für diese These und ihre kritische Analyse aus fachhistorischer Sicht durch Paul Wheatley, »What the Greatness of a City is said to be«: Reflections on Sjoberg's »Preindustrial City«, The Pacific Viewpoint 4 (1963), S. 163-188. Zum Teil ist dies natürlich eine Frage der Kriterien, die man der Zuordnung zum Adel zu Grunde legt, und diese waren bekanntlich selbst im spätmittelalterlichen Europa bis zur Durchsetzung des Erfordernisses staatlicher Anerkennung oder Verleihung (dem Anfang vom Ende der Stratifikation) noch recht vage und interpretationsfähig.

scheidet. Deshalb wird von Zeitgenossen und auch im historischen Rückblick vor allem der Glanz dieser unitarischen Form bürokratischer Herrschaft wahrgenommen, die die Herrschaft ihres Herrschers ermöglicht und sich zugleich an ihm legitimiert. Vor allem die Schichtungsstruktur der Gesellschaft tritt dabei optisch, aber nicht funktional, in den Hintergrund. Die sich offiziell als Zentrum verstehende Amtsbürokratie bildet die sichtbare Struktur des Reiches und trägt seine religiöse bzw. ethische Selbstdarstellung. Herrschaftsausübung und Religion können nicht getrennt werden. Dabei erfordert und ermöglicht ihre Positionsstruktur ein beträchtliches Maß an Mobilität, so daß die Schichtdifferenzierung dadurch verdeckt und an struktureller und semantischer Schließung gehindert wird.[148] Sie wirkt sich aber indirekt aus, indem sie den Zugang zu Erziehungs- und Karrierechancen reguliert. Und nicht zuletzt spielt Protektion als internes Machtinstrument und als Kopplungsmechanismus im Verhältnis zur sozialen Schichtung eine beträchtliche Rolle.

Jedenfalls bleibt die Stratifikation so stark, daß ein großräumiges Reich weder mit dem Adel noch gegen ihn regiert werden kann. Das Herrschaftssystem kann nicht allein mit delegierter Macht

148 So mag man zweifeln, ob man Altägypten oder China, also die eindrucksvollsten Prototypen bürokratischer Reiche, trotz erheblicher und stabiler Reichtumsunterschiede als stratifizierte Gesellschaften bezeichnen kann. Genauere Untersuchungen der bürokratiebedingten Mobilität, wie sie für China vorliegen, zeigen dann jedoch sehr rasch den Einfluß von Schichtung, und zwar gerade auf Grund eines an Leistungskriterien ausgerichteten Prüfungssystems. Vgl. Francis L.K. Hsu, Social Mobility in China, American Sociological Review 14 (1949), S. 764-771; E. A. Kracke, Jr., Civil Service in Early Sung China: 960-1067, Cambridge Mass. 1953; Robert M. Marsh, The Mandarins: The Circulation of Elkes in China 1600-1900, Glencoe III. 1961; Ho Ping-ti, The Ladder of Success in Imperial China: Aspects of Social Mobility 1368-1911, New York 1962. Wolfram Eberhard, Conquerors and Rulers: Social Forces in Medieval China, 2. Aufl. Leiden 1965, S. 7, merkt dazu an, daß die Assimilierung unterschiedlicher Schichten auch eine Frage der Bevölkerungsdichte war und in Städten sowie in dichter besiedelten Gebieten sich stärker ausgewirkt hat als anderswo.

arbeiten[149], es muß sich auf unabhängige lokale Machtquellen, das heißt: auf den Grundbesitz des Adels stützen. Regeln wie: die Gouverneure der Provinzen nicht den dort ansässigen Familien zu entnehmen und sie häufiger zu wechseln, spiegeln das Problem. Oft kommt es unter diesen Bedingungen zur Rivalität im Adel selbst, zur Fraktionsbildung, zur Ermordung des Königs und zur Ausrottung ganzer Familien in einem zirkulären Verhältnis, in dem der Adel Einfluß auf die Regierungsgeschäfte sucht und der König die Kontrolle darüber behalten möchte, durch wen er sich beeinflußen lassen will.[150] Noch die frühmoderne Lehre von der Staatsräson ist ganz wesentlich durch diese Problemstellung geprägt[151], wenngleich der moderne Staat bereits dazu ansetzt, ihr strukturell (und nicht nur in der Form von Politikberatung) die Grundlagen zu entziehen.

Beschreibungen der Welt und des Reiches, die unter diesen Bedingungen angefertigt werden, gehen von der Mitte aus, erfassen aber, um Vollständigkeit zu erreichen, auch die Peripherie und das, was jenseits der für das Reich typischen Ordnung noch zu bedenken ist. Sie nehmen für ihre Weltbeschreibung Vollständigkeit (und damit: Alternativenlosigkeit) in Anspruch. Sie übergreifen Ungleichheiten, territorialisieren sie und stellen so über eine imaginierte Raumordnung die Einheit des Differenten her. Mit heutigen Augen liest man sie wie eine entfaltete, in

149 Dies Postulat wird man im 16. Jahrhundert dann »Souveränität« nennen; und erst im 17. Jahrhundert gelingt in einigen Territorien, vor allem in Frankreich, die effektive Durchsetzung.

150 Daraus ergibt sich eine sehr kurze Regierungszeit einzelner Herrscher und einzelner Dynastien. John H. Kautsky, The Politics of Aristocratic Empires, Chapel Hill NC 1982, S. 247 f., zeigt, daß sie, je nach Reich mit 6, 11, 14 Jahren, deutlich unter der Länge einer Generation liegen. Vgl. auch Elisabeth M. Brumfiel, Aztec Statemaking: Ecology, Structure and the Origin of the State, American Anthropologist 85 (1983), S. 261-284. Man muß daraus jedoch nicht auf Instabilität der Differenzierungsform schließen.

151 Vgl. Niklas Luhmann, Staat und Staatsräson im Übergang von traditionaler Herrschaft zu moderner Politik, in: Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd. 3, Frankfurt 1989, S. 65-148; Michael Stolleis, Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit: Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts, Frankfurt 1990.

Räume aufgelöste Paradoxie. Eine außerordentlich lange und stabile Tradierfähigkeit dieser Ordnungsmodelle dürfte deshalb mit der strukturellen Relevanz des Problems der (Reichs-)Einheit des Differenten zusammenhängen, also durch die effektive Befriedigung eines Semantik-Bedarfs für die herrschenden Schichten des Reiches zu erklären sein.

Nicht in allen Fällen wird die Gesellschaft durch Erweiterung des Kommunikationsbereichs zur Reichsbildung animiert. Geographische Bedingungen, etwa in der Agäis[152], oder auch Grenzlagen zwischen Großreichen, der Fall Israels, haben Ausnahmen ermöglicht, und zwar Ausnahmen mit weitreichenden Konsequenzen für semantische Innovationen. Parsons hat diese Gesellschaften »seed-bed societies« genannt.[153] Auch für diese Gesellschaften gelten jedoch die Differenzierungsformen Zentrum/Peripherie und Stratifikation. Es handelt sich um städtische Gesellschaften und um Adelsgesellschaften. Aber offenbar hat das Abweichen von der Typik des Großreiches genügt, um ein hohes Maß an selbstkritischer Semantik zu ermöglichen - in Israel in der Form der Prophetie, in Griechenland in der Form eines neuartigen, schriftgebundenen Erkenntnisstrebens[154]; und in beiden Fällen in der nicht an etablierte Positionen gebundenen Form der Beobachtung zweiter Ordnung: der Beobachtung von Beobachtern. Auf einen Wechsel der Differenzierungsform, auf eine neue »Katastrophe« sind diese Gesellschaften jedoch nicht vorbereitet und die semantischen Innovationen gewinnen, anders als im Europa der Frühmoderne, nicht an diesem Punkt ihren take off.

Das Evolutionspotential bürokratischer Reiche, aber auch anderer Formen von Hochkultur, wird als eher gering veranschlagt. Bei bemerkenswerter Aufstiegs- und Untergangsdynamik, bei häufiger geographischer Verlagerung der Zentren und bei prekären Balancen zwischen politischer Herrschaft, religiösen

152 Hierzu Colin Renfrew, The Emergence of Civilization: The Cyclades and the Aegean in Third Millenium B.C., London 1972, insb. S. 440 ff.

153 Siehe Talcott Parsons, Societies, Evolutionary and Comparative Perspectives, Englewood Cliff N.J. 1966, S. 95 ff.

154 Speziell hierzu G.E.R. Lloyd, Reason and Experience: Studies in the Origin and Development of Greek Science, Cambridge England 1979.

Eliten und auf Landbesitz beruhender Aristokratie kommt es eher zu zirkulären Entwicklungen, zu Variationen im Rahmen der stabilisierten Ungleichheiten, aber nicht zu einem Ubergang zu einer prinzipiell anderen Form der Differenzierung. Zusammenbrüche[155] führen dazu, daß man die Differenzierungsform von Zentrum/Peripherie und in ihr Stratifikation wiederzugewinnen sucht. Funktionskomplexe, besonders Religion und (nach der Einführung von gemünztem Geld) Geldwirtschaft fügen sich dieser Ordnung und ihren territorialen Regimes. Schließlich ist nicht gut vorstellbar, daß die Religion oder der Handel eine andere, unabhängige Gesellschaft bilden. Oder, wenn es zu solchen Vorstellungen kommt wie in Augustins Lehre von den zwei civitates, muß klargestellt werden, daß nur eines dieser Reiche von dieser Welt sein kann und man auf das andere warten muß.

Eine Änderung zeichnet sich erst ab, wenn eine Mehrheit von Funktionssystemen annähernd gleichzeitig auf die Bahn einer Ausdifferenzierung mit operativer Autonomie gerät und folglich nicht eines von ihnen die neue Gesellschaft bildet, sondern die gesellschaftliche Ordnung auf die *Differenz* der Funktionssysteme umgestellt werden muß. Das geschieht unter dem Schutzschild der alten Differenzierungsformen erst im frühmodernen Europa.

VI. Stratifizierte Gesellschaften

Alle hochkulturellen, über Schrift verfügenden Gesellschaften sind Adelsgesellschaften gewesen. Wie verschieden auch immer die ökonomische Grundlage der Distinktion einer Oberschicht gewesen sein mag: daß es eine Oberschicht gegeben hat und daß ihre Existenz und Auszeichnung in der Kommunikation hono-

155 Dazu monographisch Joseph A. Tainter, The CoIIaps of Complex Societies, Cambridge Engl 1988. Daß alle vorneuzeitlichen Reiche zusammengebrochen sind (sofern nicht ein bloßer Herrschaftswechsel vorliegt), erklärt Tainter mit Selbstüberforderung durch Komplexität. Der Erhaltungsaufwand wird schließlich so groß, daß die politische Kontrolle des Systems vor den Anforderungen versagt.

riert wurden, kann schwerlich bestritten werden. Gewichtige Unterschiede bestehen in dem Ausmaß, in dem die formale »bürokratische« Ordnung eines Reichssystems oder auch eine Stadtregierung griechisch-hellenistischen Typs dem Rechnung trugen. Aber auch wenn das nicht der Fall war und auf formal-objektive Rekrutierung bzw. auf Gleichheit der Beteiligung aller Bürger Wert gelegt wurde, hatte die Oberschicht deutlich bevorzugten Zugang und deutlich stärkeren Einfluß; im chinesischen Fall zum Beispiel deshalb, weil allein sie die karrierenotwendige Ausbildung garantieren konnte; und im griechischen Fall deshalb, weil ihre weiterreichenden regionalen Kontakte unentbehrlich waren.[156] Ähnliches gilt auch für Städte des italienischen Mittelalters und der Frührenaissance, in denen das »Volk« den (noch landsässigen) Adel entmachten konnte (Beispiel Genua), dies jedoch faktisch auf die Ersetzung der alten Familien durch eine neue Adelsschicht hinauslief. Dabei ist mit Oberschicht, also mit stratifikatorischer Differenzierung, eine Ordnung von Familien, nicht von Individuen gemeint, also eine soziale Prämiierung von Herkunft und Anhang. Und im Verhältnis zu heute geltenden Ordnungsvorstellungen kommt es darauf an, daß die Schichtzugehörigkeit multifunktional wirkte, also Vorteile bzw. Benachteiligungen in so gut wie allen Funktionsbereichen der Gesellschaft bündelte und damit einer funktionalen Differenzierung kaum überwindbare Schranken zog.

Von Stratifikation wollen wir nur sprechen, wenn die Gesellschaft als Rangordnung repräsentiert wird und Ordnung ohne Rangdifferenzen unvorstellbar geworden ist.[157] Da die Ober-

156 Man kann dies sehr gut an den Familientraditionen der Oberschicht verfolgen, die in Athen (anders als in Rom) nicht auf das Innehaben von Stadtämtern Wert legen, wohl aber auf kriegerische und sportliche Prominenz, auf Gesandtschaften, Friedensverhandlungen und sonstiges Managen internationaler Beziehungen; und vor allem natürlich: auf finanzielle Großzügigkeit. Vgl. Rosalind Thomas, Oral Tradition and Written Record in Classical Athens, Cambridge Engl. 1989, S. 95 ff.

157 Die allgemeine Semantik des »ranking«, der Beobachtung von Rangdifferenzen, war natürlich längst vorher eingeübt. Siehe dazu Richard Newbold Adams, Energy and Structure: A Theory of Social Power, Austin 197s, S. 165 ff.

Schicht keine Beziehungen der Verwandtschaft zu Angehörigen der Unterschicht mehr anerkennt oder sie als peinliche Anomalien empfindet, kann die Gesellschaft nicht mehr über gemeinsame Abstammung als ein System der Verwandtschaft beschrieben werden. An deren Stelle tritt die Vorstellung einer ordnungsnotwendigen Rangdifferenz - nicht zuletzt im Blick auf die Beziehungen zwischen verschiedenen Gesellschaften. Eine stratifizierte Gesellschaft bricht also zwangsläufig mit der Vorstellung, die Gesellschaft selbst sei ein VerwandtsChaftszusammenhang. Das ermöglicht es ihr, zentralisierte politische Herrschaft und eine durch eine Priesterschaft verwaltete Religion zu akzeptieren und deren Verhältnis zur Rangordnung der Geschlechter auf ein Problem der Personalrekrutierung zu reduzieren.

Stratifikation beruht auf akzeptierten Reichtumsunterschieden. Zur Stratifikation ist ferner erforderlich, und auch das zeigt Rang: daß die Oberschicht relativ klein ist und sich trotzdem behaupten kann.[158] Ferner wird, um die Diskontinuierung der Verwandtschaftslinien zu markieren (aber selbstverständlich auch aus ökonomischen Gründen), Endogamie realisiert. Endogamie ermöglicht es, starre Heiratsregeln, wie man sie in segmentaren Gesellschaften oft findet, aufzugeben, also mehr strukturelle Flexibilität in der Gattenwahl vorzusehen. Ehen können jetzt zur Herstellung von Familienbündnissen benutzt werden, mit denen die Oberschicht wechselnden historischen Gegebenheiten und vor allem ihrer eigenen Instabilität Rechnung tragen kann. In der damaligen Terminologie formuliert, handelt es sich um eine politische Gesellschaft (societas civilis), deren Mitglieder eigene Häuser-unterhalten, einander direkt oder indirekt kennen und keine Schwierigkeiten haben, bei Bedarf Kontakte herzustellen. Die Kontakte innerhalb der Oberschicht werden mit spezifischen, von Ungleichheit entlasteten Umgangsformen ausgestattet, was nicht ausschließt, bestehende Rangdifferenzen (die ein Bauer gar nicht erkennen könnte) zum Ausdruck zu bringen. Die Unwahrscheinlichkeit einer solchen

158 Wir scheiden hiermit vor allem die Überlagerung einer einheimischen Volksschicht durch ein Eroberervolk aus, die zu Differenzierungen führen kann, die sich ebenfalls relativ lange reproduzieren lassen.

Ordnung ist auch daran zu erkennen, daß die die Gesellschaft jetzt tragende Differenz auf räumliche Repräsentation verzichten muß - im Unterschied zu Segmentierung und zu Zentrum/Peripherie-Differenzierung. Das erfordert Abstraktionen der Symbolisierung, die oft über politiko-theologische Parallelkonstruktionen abgesichert werden, also mit kosmischen Analogien gearbeitet sind. Es erfordert vor allem aber eine Stilisierung der schichtübergreifenden Interaktionen durch Formen der Ehrerbietung, oft auch der Sprache, der Verteilung von Initiativen und Dispositionen über Themen, alles in allem also eine laufende sowohl zeremonielle als auch kommunikationspraktische Reproduktion der Rangdifferenz unter Anwesenden. Stratifikation wird also dadurch reproduziert, daß sie sich laufend in Erinnerung bringt, wenn immer Personen verschiedenen Ranges beisammen sind.

Man kann sich nicht vorstellen, daß eine Oberschicht, und sei sie noch so klein, »regiert«. Die Ordnungsleistungen der tribalen Gesellschaften und der Häuptlingsgesellschaften der davorliegenden Gesellschaftsformationen können durch Schichtbildung allein nicht ersetzt werden. Deshalb findet man in stratifizierten Gesellschaften immer auch einen danebengesetzten politischen Zentralismus. Dabei läßt der gegenwärtige Forschungsstand offen, ob die Oberschicht einen politischen Zentralismus schafft, um ihre Privilegien zu schützen, oder ob der politische Zentralismus die an ihm Beteiligten in die Stellung einer Oberschicht bringt oder ob, wie man im Blick auf China hinzufügen muß, der Kontakt zur gelehrten politischen Bürokratie der Oberschicht vorbehalten bleibt.[159] Dies Problem wird unter dem merkwürdigen Begriff der »Staatsentstehung« diskutiert.[160] Je-

159 »Such people who were able to deal with the governmental officials are those who. were called gentry«. So Hsiao-tung Fei, China's Gentry: Essays on Rural-Urban Relations (1953), Chicago 1972, S. 83.

160 Für einen Literaturbericht siehe Jonathan Haas, The Evolution of the Prehistoric State, New York 1982. Mehr systematisch gearbeitet: Morton H. Fried, The Evolution of Political Society: An Essay in Political Anthropology, New York 1967 und Elman R. Service, Origins of the State and Civilization: The Process of Cultural Evolution, New York 1975. Außerdem gibt es zu diesem Problem eine Fülle von Regionalstudien. Vgl. Anm. 122.

denfalls kommt es, gesellschaftsgeschichtlich gesehen, nicht zu ausgeprägter Stratifikation ohne danebengesetzten politischen Zentralismus. Insofern dient der Übergang zu stratifizierten Gesellschaften zugleich der Vorbereitung einer funktionalen Ausdifferenzierung eines politischen Systems.

Formal gesehen handelt es sich bei einer hierarchischen Stratifikation um *zwei* Serien, die aber *als eine dargestellt werden.*[161] Es gibt die Reihung von oben nach unten, gesehen von oben, und die Reihung von unten nach oben, gesehen von unten. Diese Doppelung prägt sich in ganz verschiedenen Erlebnisweisen aus. Auch folgt daraus, daß die Verlängerung der Hierarchie nach oben durch Erzeugung besserer Rangpositionen immer zugleich auch schlechtere erzeugt; und daß Aufstieg nur in der Weise vollzogen werden kann, daß die Positionen, die man auf dem Weg nach oben hinter sich läßt, nun niedrigere Positionen werden und die ehemals Ranggleichen nun als Leute minderen Ranges behandelt werden müssen. Diese Paradoxie der Doppelreihung wird jedoch dadurch verdeckt, daß die Hierarchie als eine objektive Stufenordnung beschrieben wird, in der jeder nur eine Position einnehmen kann, und daß die Positionsordnung semantisch ausgefüllt wird mit Annahmen über unterschiedliche Qualitäten (Natur) und unterschiedliche Erwartungen (Moral).

In der folgenden Analyse beschränken wir uns aus Raum- und Materialgründen auf den Fall einer Gesellschaft mit einem besonders deutlichen Primat von Stratifikation als Form gesellschaftlicher Systemdifferenzierung: das spätmittelalterlich-frühmoderne Europa. Selbstverständlich hatte es auch in den unruhigen Verhältnissen nach der Völkerwanderung und im frühen Mittelalter eine nach Herrschaftsbefugnissen und Besitz ausgezeichnete Oberschicht gegeben. Die daraus entwickelte Feudalordnung brachte dann aber einen bemerkenswerten Bruch mit älteren Sozialstrukturen mit sich, die sich vorwiegend auf Verwandtschaft gegründet hatten. Für Verwandtschaft wird die Beziehung von Herr und Vasall, also eine Rangbeziehung substituiert, die sich, mit welchen Schwierigkeiten und Ein-

161 Wir folgen hier Überlegungen von Gilles Deleuze, Logique du sens, Paris 1969, insb. S. **5off.**

schränkungen auch immer, gegen Familieninteressen behauptet. Dieselbe Veränderung spiegelt sich in den kirchlichen Interessen an Schenkungen und Stiftungen und im Insistieren auf Ehelosigkeit der Priester. Seitdem hat es in Europa keine primär auf Familien und Clans gegründete und insofern segmentäre Differenzierung mehr gegeben. Auch was den Personenbestand betrifft, ermöglichte die Feudalordnung erhebliche Veränderungen, vor allem den Aufstieg der zunächst unfreien Ministerialen und der Ritter ohne bedeutende Herkunft in den Adel. Erst im Laufe des Mittelalters setzt sich Abstammung als maßgebliches Adelskriterium durch, kompensiert durch gelegentliche, dann häufigere politische Nobilitierungen; und erst damit wird nobilitas und dann Adel zu einem umfassenden Abgrenzungsbegriff, an dem sich Heiratspraxis und politische Rekrutierungen orientieren können. Wir gehen im Folgenden von dieser gefestigten Form einer Adelsgesellschaft aus, ohne den erheblichen regionalen Unterschieden Beachtung schenken zu können.[162]

Wenn unsere These zutrifft, daß der Primat einer Differenzierungsform auch die Bruchstellen verdeutlicht, an denen Parasiten sich ernähren, Bifurkationen ansetzen, neue, geschichtsträchtige Wege beschritten werden können, dann ist es kein Zufall, daß hier und nur hier die Katastrophe der Neuzeit passiert ist. Dabei ist auch an die europäische Besonderheit einer korporativen Verfaßtheit der Stände zu denken, die den Ständen Mitsprachemöglichkeiten im beginnenden Territorialstaat sicherte, also eine paktierte Festlegung von Privilegien ermöglichte, damit aber auch ein besonderes Maß an kollektiver Sichtbarkeit und Angreifbarkeit mit sich brachte. Organisatorische und rechtliche Fixierungen suggerieren immer die Möglichkeit einer Änderung. Alles in allem ist es also kein Wunder, daß sich nur in Europa die Umstellung des Gesellschaftssystems auf einen Primat funktionaler Differenzierung ereignet hat.

162 Die vorhandenen Untersuchungen beziehen sich zumeist auf einzelne Regionen. Ein gesamteuropäischer Überblick ist schwer zu gewinnen. Siehe z.B. Wilhelm Stoermer, Früher Adel: Studien zur politischen Führungsschicht im fränkisch-deutschen Reich vom 8. bis 11. Jahrhundert, 2 Bde., Stuttgart 1973, oder Philippe Contamines (Hrsg.), La noblesse au moyen âge, XIe-XVe siècles, Paris 1976.

Gewiß reicht diese Erklärung allein nicht aus. Wir müssen zusätzlich historisch-situative Bedingungen in Rechnung stellen, etwa geographische Verschiedenheiten, strukturelle Vorentwicklungen (zum Beispiel die besondere Bedeutung des Rechts), die Landsäßigkeit des Adels und ein hohes Maß an bereits eingeleiteter Nichtidentität von Religion, Geldwirtschaft und politischen Territorialherrschaften, die die Reichsform sprengt. Auch macht der Vergleich mit dem Kastensystem Indiens deutlich, daß die Stratifikation Europas nicht auf einem religiös ritualisierbaren Begriff der Reinheit beruhte, sondern ihre Quellen im Grundbesitz und schließlich fast nur noch in der Rechtsordnung hatte.[163] All diese begünstigenden Bedingungen zugestanden: die dominante Form ständischer Differenzierung hat in einem langen, mehrhundertjährigen Prozeß immer wieder vor Augen geführt, was man *nicht mehr* gebrauchen konnte und was sich als *Hindernis,* ja schließlich als *überflüssig* erwies in dem Maße, in dem die sich ausdifferenzierenden Funktionssysteme eine eigene Autopoiesis organisieren konnten. Was man *nicht mehr* gebrauchen konnte, war der politische Faktor des Grundbesitzes (den man schließlich auch kaufen und verkaufen und unter Einrechnung der Investitionskosten rational bewirtschaf-

163 Siehe zu den komplizierten Begriffs- und Rechtsfragen, etwa zur Abgrenzung dignitas/nobilitas, die mit dem Problem der Amtsträgerschaft zusammenhängt und in beiden Fällen gegen die plebs differenziert, Bartolus a Saxoferrato, De dignitatibus, zit. nach der Ausgabe Omnia, quae extant, Opera, Venetiis 1602, Bd. VIII, fol 45 v-45>r. Eine *naturrechtliche* Begründung der besonderen sozialen Stellung des Adels kam unter diesen Umständen nicht in Betracht. Alle, Adelige und Gemeine, stammen von Adam ab. Man konnte allenfalls diskutieren, ob es sich nur um ein *zivilrechtliches* Institut handele, oder ob man zur Erleichterung der überregionalen Kontakte ein ¿«5 *gentium* annehmen könnte - aber wenn, dann im Sinne der römischen Quellen. Mit der Entwicklung des modernen Territorialstaates differenziert sich dann auch das Adelsrecht, und erst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts konsolidiert sich, gestützt auf den Buchdruck und den Begriff der Ehre, eine allgemeine, frühmoderne Adelsbegrifflichkeit. Zu dieser, im mittelalterlichen Italien schon auf der Ebene der Stadtrepubliken sichtbaren Entwicklung vgl. Claudio Donati, L'idea di nobilità in Italia: Secoli XIV-XVIII, Roma-Bari 1988.

ten konnte); und was man *nicht mehr* gebrauchen konnte, waren vor allem die Söhne und die Verbindungen der Adelsfamilien. Die Royal Society of London for the Improving of Natural Knowledge schätzt zwar »gentlemen« als Mitglieder besonders, aber mit der Begründung, daß sie mehr Zeit haben als Geschäftsleute.[164] Und in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts findet man Schriften, die die besonderen Qualitäten der Abkömmlinge adeliger Familien rühmen, aber wohl nur, um herauszufinden, wozu man sie eventuell doch noch brauchen könne, zum Beispiel für militärische Führungspositionen oder für den diplomatischen Dienst.

Will man die besondere Differenzierungsform stratifizierter Gesellschaften beschreiben, muß man zunächst den in der Soziologie üblichen Begriff der Stratifikation aufgeben bzw. einschränken. Üblicherweise meint der Begriff eine Rangordnung von Positionen jeder Art, die sich auf eine differenzierende Verteilung materieller und immaterieller Vorteile stützt.[165] Wir beziehen den Begriff dagegen auf die *interne Systemdifferenzierung* der Gesellschaft und sprechen von Stratifikation, wenn und soweit sich Teilsysteme der Gesellschaft unter dem Gesichtspunkt einer Rangdifferenz im Verhältnis zu anderen Systemen ihrer gesellschaftsinternen Umwelt ausdifferenzieren. Und ein Primat

164 Das hängt auch damit zusammen, daß in England mehr als in Frankreich die alte Hochschätzung der »Eloquenz« des Adels fortgesetzt und neuen Wissensformen angepaßt worden war. Siehe etwa Henry Peacham, The Compleat Gentleman, 2. Aufl. Cambridge 1627.

165 Und dies auch dann, wenn der Begriff nicht »klassentheoretisch« im Kontext einer Kritik ungerechter Verteilung, sondern im Zusammenhang mit Theorien der Differenzierung verwendet wird. Siehe z.B. Shmuel N. Eisenstadt, Social Differentiation and Stratification, Glenview III. 1971, oder, von Rollendifferenzierung ausgehend, Bernard Barber, Social Stratification: A Comparative Analysis of Structure and Process, New York 1957. In diesem Sinne handelt es sich um eine allgemeine Dimension aller Gesellschaften (abgesehen von den primitivsten), aber genau diese Eigenart des soziologischen Begriffs wird von Sozialanthropologen kritisiert. Vgl. Michael G. Smith, Pre-Industrial Stratification Systems, in: Neil J. Smelser/Seymour M. Lipset (Hrsg.), Social Structure and Mobility in Economic Development, Chicago 1966, S. 141-176.

stratifikatorischer Differenzierung liegt nur vor, wenn andere Differenzierungsweisen (vor allem: die segmentäre Differenzierung der Familienhaushalte) sich an Stratifikation ausrichten.
Auch Stratifikation entsteht nicht durch Dekomposition eines Ganzen in Teile (wie es in der Literatur zumeist dargestellt wird), sondern durch Ausdifferertzierung und Schließung der Oberschicht. Die Schließung erfolgt vor allem durch (im weiteren freilich oft durchbrochene) Endogamie. Aber auch semantisch muß die Oberschicht sich gegenüber der Unterschicht »distinguieren« - gegenüber einer Unterschicht, die zunächst natürlich gar nicht weiß, daß sie eine solche ist oder wird. Nur die Oberschicht benötigt deshalb eine elaborierte Sondersemantik, eine spezifizierte Selbstbeschreibung, Genealogien und ein Merkmalsbewußtein. Daher ist auch im historischen Rückblick die Oberschicht leichter zu erkennen als die Unterschicht. Und während im einen Fall Homogenität Sache elaborierter Kriterien ist, ergibt sie sich im anderen Fall daraus, daß man an der Subsistenzschwelle lebt. Die Oberschicht ist nach Existenz, Stil und Geschmack selektiv. Die Unterschicht hat es mit Notwendigkeiten zu tun. Die Oberschicht führt Jagdhunde, die Unterschicht Maultiere; die Oberschicht schläft lange, die Unterschicht muß vor dem Sonnenaufgang aufstehen.[166] Die Oberschicht ist «susceptible de plusieurs formes«, wie es mit Bezug auf die »ame bien nee« bei einem ihrer Beobachter heißt, und dann mit Verachtung über die Unterschicht: »il y a du rustique et du stupide d'estre tellement pris à ses complexions qu'on ne puisse jamais en relâcher un seul point.«[167] Selbstverständlich ist eine Beschreibung der Unterschicht (aber sie kommt so gut wie gar nicht vor) eine Beschreibung durch die Oberschicht; so wie eine Beschreibung der Frauen eine Beschreibung durch Männer.

Eine für die Beteiligten erkennbare und kommunikativ praktizierbare Teilsystembildung setzt voraus, daß *schichtinterne*

166 Diese leicht zu erkennenden Unterschiede nennt Cristoforo Landino, De vera nobilitate (etwa 1440), zit. nach der Ausgabe Firenze 1970, S. 41.

167 So Nicolas Faret, L'honeste homme, ou l'art de plaire à la Cour, Paris 1630, Neuausgabe Paris 1925, S. 70.

Homogenität über Rangunterscheidungen hinweg *nach außen abgrenzbar ist,* und von einem Primat dieser Differenzierungsform kann man nur sprechen, wenn sich dies für alle Lebenslagen, als Lebensform, als Ethos durchhalten läßt. Formell geschieht dies durch Beschreibung der adeligen Lebensweise.[168] Dies impliziert die Behauptung einer Rangdifferenz, die im Auftreten und im Verhalten der Schichten zueinander durchgesetzt wird.[169] Freilich ist schichtinterne Gleichheit nicht als Eintracht und Übereinstimmung zu verstehen; sie strukturiert und steigert Chancen für Kooperation und für Konflikt, und gerade die alteuropäische Adelsethik hat mit ihrer Betonung von Werten wie valor und honestas, aber auch mit Erziehungszielen wie eloquentia durchaus streitbare Züge. Kooperation *und* Konflikt beruhen auf einer Absonderung der Oberschicht und damit auf konzentrierter Verfügung über Ressourcen. .

So sehr moralische Kriterien betont, ja oft als allein zutreffende Wesensbeschreibungen des Adels hervorgehoben werden: dies kann natürlich nicht bedeuten, daß die Unterscheidung Adel/gemeines Volk mit der Unterscheidung moralisch/unmoralisch gleichgesetzt wird. Hier wie auch sonst ermöglicht Systemdifferenzierung ein höheres Maß an Differenzierungen in

168 Siehe zu den Schwierigkeiten einer hier ansetzenden juristischen Kontrolle an Hand illustrativer Fallbeispiele Etienne Dravasa, Vivre noblement: Recherches sur la dérogeance de noblesse du XlVe au XVIe siècles, Revue juridique et économique du Sud-Ouest, série juridique *16* (1965), S. 13J-193; 17 (1966), S. 23-129.

169 Dies gilt auch dann, wenn die Sonderstellung des Adels über einen besonderen Beruf begründet wird, namentlich über Waffendienst. Denn hierbei handelt es sich natürlich nicht um einen frei wählbaren Beruf, sondern um eine Aufgabe (»vacation«), zu der man bestimmt ist, wenn man als Adeliger *geboren* ist. Zum Überleben dieser berufsorientierten Beschreibung des Adels speziell in Frankreich bis in die Krisen der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts vgl. Arlette Jouanna, L'idée de race en France au XVIe siècle et au début du XVIIe, 2. Aufl. 2 Bde. Montpellier 1981, Bd. i, S. 323 ff.; Ellery Schalk, From Valor to Pedigree: Ideas of Nobility in France in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, Princeton N.J. 1986. Daß diese Vorstellung Veränderungen in den Waffen, der Heeresorganisation und der Kampfestaktik so lange überlebt, zeigt im übrigen an, daß sie schon lange wesentlich symbolische Funktionen der Rechtfertigung eines Rangunterschiedes gehabt hatte.

anderen Hinsichten - an Klassifikationen, an Unterscheidungen.[170] Die vertikale Klassifikation kann aber zu Machtzuschreibungen oder zu moralischen Urteilen führen, die durch die Realität nicht gedeckt sind. Im übrigen wirkt sich auch hier die Selektivität und der Oberschichtenbezug der Kriteriendiskussion aus: sie formuliert die an den Adel gerichteten Erwartungen und setzt den Unterschied von Oberschicht und Unterschicht als selbstverständlich voraus. Die Unterschicht mag nach einer anderen Moral leben.

Die allgemeine Tragweite der Schichtung für alle Lebenslagen und für Kooperation und Konflikt zeigt sich daran, daß Schichtzugehörigkeiten durch Geburt, das heißt: familien- und personenbezogen vergeben werden: die Stratifikation regelt die Inklusion von Menschen in die Gesellschaft dadurch, daß sie, bezogen auf Teilsysteme, Inklusionen und Exklusionen festlegt. Man kann nur einer Schicht angehören und ist genau dadurch aus anderen Schichten ausgeschlossen. Dieser Seinsbezug, der den Adeligen als solchen bestimmt, wird mit dem Begriff der Natur umschrieben. Die Qualität des Adels ist »inherent and naturall«.[171] Das mag angesichts der Praxis politischer Adelsverleihungen oder -anerkennungen erstaunen; aber nach der zeitgenössischen Vorstellung fungiert der König hier als iudex, es handelt sich um ein »Erkennen« von Qualität, nicht um einen konstitutiven Willensakt. Im übrigen schließt der alteuropäische Naturbegriff den Fall einer Natur ein, die sich selber kennt und sich selbst damit motiviert, der eigenen Natur zu entsprechen. Und außerdem ist in diesem Zusammenhang Natur nicht gegen Kunst gesetzt, sondern gegen Meinung, schließt also nur den Fall aus, daß die bloße Selbst- oder Fremdeinschätzung schon Adel bewirkt.

Schichtdifferenzierung stützt sich in Europa weitgehend auf rechtliche Unterscheidungen. Sie wird aber auch im Bereich des täglich Wahrnehmbaren bestätigt. Man sieht sie an Unterschieden der Kleidung und des Verhaltens und an Unterschieden der

170 Zur Unterscheidung von Machtunterschieden und moralischen Unterschieden siehe z. B. Barry Schwanz, Vertical Classification: A Study in Structuralism and the Sociology of Knowledge, Chicago 1981, S. 79 ff.

171 Peacham a.a.O. S. 3. Ausführlich Jouanna a.a.O. Bd. 1, S. 23 ff.

Wohnhäuser. Diese Visibilität ermöglicht auch planvollen Zugriff bis hin zu Stadtplanungen auf Grund der stratifikatorischen Differenzierung.[172] Was im Bereich der Normen immer auch Devianz und Kritik ermöglicht, wird in der wahrnehmbaren Welt zusätzlich mit Faktizität und Evidenz ausgestattet. Auch wird auf diese Weise dokumentiert, daß es nicht um Einzelpersonen geht, sondern um die alternativenlos sichtbare Ordnung der Gesellschaft.

Das Erkennen der Natur als Adeliger wird durch die Geburt in einer adeligen Familie ermöglicht, die ihrerseits an der Geburt ihrer Vorfahren zu erkennen ist. Kein Plebejer kann, allein durch moralische Virtuosität, adelig werden.[173] Das würde nun wirklich die Ordnung durcheinanderbringen. Auch ein Bauer bleibt Bauer, wie tüchtig und reich er sein mag[174], und auch ein Philosoph nur ein Philosoph.[175] In der Antike waren solche Auffassungen gedeckt gewesen durch die Annahme, daß der Ursprung (arche) das Wesen bestimme, und daß infolgedessen Abstammung (wie sie etwa in Genealogien sichtbar gemacht werden konnte) eine Ähnlichkeit des Wesens garantiere. Bis in die Frühmoderne hinein ist die Vergangenheit, hier also die Exzellenz der Vorfahren, in ganz anderer Weise Teil der Gegenwart, als wir uns das heute vorstellen können. Auch Autoren, die im Glanz der hervorragenden Tüchtigkeit die Essenz des Adels sehen, nehmen an, daß die Erinnerung und das Vorbild

172 Siehe z.B. Leon Battista Alberti, De re aedificatoria, Florenz 1485, zit. nach der lateinisch/italienischen Ausgabe Milano 1966, Bd. 1, S. *i6^{(.,* 270 ff. Es wäre interessant, diese Stadtplanungsvorstellungen mit einer Stadt wie Cardiff zu vergleichen, in der eine entsprechende Ordnung noch im 19. Jahrhundert, aber nur noch auf Grund von Eigentum hergestellt worden ist.

173 »Virtuosus si staret, et viveret per mille annos, nisi transferatur in eum aliqua dignitas, **Semper** remanet plebeius«, heißt es dazu bei Bartolus, De dignitate a.a.O. fol 45 v. und ad 93.

174 »Rusticus, licet probus, dives & **Valens,** tarnen non dicitur nobilis«, so Bartolus, De Dignitatibus a.a.O. fol 45 v. und ad 52.

175 So (angesichts der eigenen Theorie nicht ganz konsistent, gewissermaßen seufzend) Poggius Florentinus (Giovanni Francesco Poggio Bracciolini, De nobilitate (1440), zit. nach Opera, Basilea 1538, S. 64-87.

der Ahnen genüge, um auch die Nachkommen adelig sein zu lassen.[176] Das wird speziell in Athen durch »Demokratisierung« der Adelsbegrifflichkeit (areté eines jeden Stadtbürgers) nur ausgedehnt, aber nicht unterbrochen. Im Mittelalter bleibt diese Tradition als Texttradition erhalten, wird jedoch durch eine stärkere Juridifizierung, durch Statusabhängigkeit von Rechten, ergänzt. Diese ausgeprägt juristische Fixierung besagt auch, daß die sie begleitende Rede von den moralischen Qualitäten des Adels legitimatorische, aber keine statusbestimmenden Funktionen hat.[177] Dabei hat das Kriterium der Geburt eine ebenso unentbehrliche wie fragwürdige Rolle gespielt, und der Hauptteil der zeitgenössischen Literatur über Adel befaßt sich mit den Folgeproblemen. Schon Aristoteles nennt in einer sehr einflußreichen Textstelle alten (und das heißt: bei Geburt schon vorhandenen) Reichtum und Tüchtigkeit als Kriterien der »Wohlgeborenheit«.[178] Beide Kriterien werden oft verbunden. Wenn zum Beispiel von Verdienst (mérite) die Rede ist, dann ist

176 Bei Poggio Bracciolini a.a.O. (1538), S. 81, liest man zum Beispiel: »nullo autem pacto negandum est paternam nobilitatem migrare in filios et esse et dici nobiles quorum nondum virtus est cognita.« Aber es wird auch betont, daß sich dies nicht von selbst verstehe, sondern daß der Nachwuchs, was Lebensführung und öffentliche Tüchtigkeit angeht, auf der Adelsspur zu bleiben habe: »illorumque posteras, modo ab eorum vestigiis non discedant, sed quoad illis animi ingeniique vires suppetunt«, wie es bei Landino a.a.O. (1440/1971), S. 41 heißt.

177 Zur Diskrepanz von juristisch-institutioneller Wirklichkeit und traditions- und textorientierter Adelsliteratur vgl. Klaus Bleeck/Jörn Garber, Nobilitas: Standes- und Privilegienlegitimation in deutschen Adelstheorien des 16. und 17. Jahrhunderts, Daphnis 15 (1982), S. 49-114, insb. 59 ff.

178 »eugeneiä estin archaîos ploûtos kai arete«, heißt es in Pol. 1294 a 21 f. Die Definition, die schon auf Reichtum abstellt, ist deutlich Produkt einer Spätzeit, in der die Stellung vornehmer Geschlechter schon nicht mehr durch die Stadtverfassung festgelegt ist, sich aber gleichwohl noch unübersehbar bemerkbar macht. Vgl. auch Bartolus, De dignitatibus a.a.O. ad 47 und 48, der hinzufügt, daß es auch darauf ankommt, daß der Einzelne sich lange (10 oder 20 Jahre) in guter moralischer Verfassung hält. Eine einzelne Heldentat macht also noch nicht adelig, aber durch eine Missetat kann man den Adel verlieren.

oft die Geburt mitgemeint als selbst verdienstvoll. Auch wenn Tugend als Adelskriterium herausgestellt wird (wie vor allem in der italienischen Renaissance), öffnet das nicht ohne weiteres Aufstiegswege, und auch dann wird alte, andauernde Tugend gefordert.'[179] Das Schema Abstammung/Tüchtigkeit darf also nicht im Sinne alt/neu interpretiert werden. Vielmehr muß, wer ohne Geburt Verdienste erwerben will, erst lernen, wie das geht', und bleibt zeitlebens erkennbar als jemand, der Gelerntes anwendet. Somit ist der Zusammenhang von Reichtum und Tüchtigkeit oder Geburt und Verdienst bei Aristoteles und bei allen, die ihm folgen, als *normal* vorausgesetzt mit der Konsequenz, daß Abweichungen kenntlich und eliminierbar sind; er entspricht der Natur.

Daß die Kriterien nicht notwendig übereinstimmen und daß es auch im Adel mißratene Söhne gibt[180], konnte natürlich nicht übersehen werden, aber in erster Linie kam es auf die Klärung der Frage an, welche Erwartungen für wen gelten. Entsprechend muß der Adel durch Erziehung auf die für ihn vorgesehene Lebensführung eingestellt werden. Neben der notwendigen Ausbildung heißt das auch, man müsse darauf achten, daß er nicht durch Arbeit, zu langes Wachsein und Hunger korrumpiert werde[181], und um dies zu vermeiden, sei ererbter Reichtum notwendig. Die moralische Form der Zusatzkomponente sorgte dann zusätzlich noch für Strukturschutz: Wenn ein Adeliger mißrät, ist er selber schuld - und nicht die Gesellschaft, ja nicht

179 »neque eos ad breve quidem tempus, sed qui diutius in illis perseveraverunt«, heißt es bei Landino a.a.O. S. 48. Und: »Itaque quo antiquior erit virtus eo maior spendescet nobilitas.«

180 Ein Text aus dem 15. Jahrhundert führt dies auf die Disposition in der Zeugungsstunde (also wiederum: auf Geburt) zurück. Vgl. Diego de Valera, Un petit traictye de noblesse, ediert in: Arie Johan Vanderjagt, Qui sa Vertu Anoblist: The Concept of *Noblesse* and *chose publique* in Burgundian Political Thought, Diss. Groningen 1981, S. 235-283 (258). Dies übrigens ein Stück weltlicher Adelslehre, denn theologisch gesehen, konnte die Seele ja gerade nicht durch Zeugung übertragen und konditioniert werden.

181 »nec patiar illos aut assiduis laboribus aut longibus vigiliis aut nimia inedia corrumpit«, so Landino a.a.O. (1440/1971), S. 72.

einmal seine Familie. In einer Zeit, in der der Adel schon Staatsinstitution geworden ist, kann man schließlich sogar zugeben, daß das Kriterium der Geburt nur juristischen Zwecken dient: Es ermöglicht eine eindeutige Zuordnung von Personen zu Schichten.[182] Das schließt es dann auch aus, Laster in ihrer juristisch nicht greifbaren Form als Grund für den Verlust des Adels anzusehen; denn dazu, meint zum Beispiel Henry Peacham[183], seien Laster zu weit verbreitet.

Das Doppelkriterium Geburt und Tüchtigkeit zeigt im übrigen, daß es falsch wäre, traditionale Gesellschaften mit zugewiesenem und moderne Gesellschaften mit erworbenem Status zu kennzeichnen.[184] Die Unterscheidung selbst hat, wie unser Beispiel zeigt, vor allem für Gesellschaften Sinn, die Inklusion durch Stratifikation regulieren und gerade dadurch die Aufmerksamkeit auf besondere Verdienste lenken.[185] Es ist also nicht nur die eine Seite dieser Unterscheidung, die besonders betont wird. Vielmehr zieht, mit Parsons formuliert, die »Dimension« quality/performance besondere Aufmerksamkeit an, während andere pattern variables zurücktreten. Für die moderne, auf individuelle Karrieren eingestellte Gesellschaft ist diese Unterscheidung weniger wichtig. Sie kann allenfalls argumentieren, daß Zuschreibungen »trotzdem« nicht ganz eliminiert werden können.

Die Form der konkreten, auf die Gesamtperson bezogenen Inklusion bestimmt schließlich auch, wie die Moral in der Literatur präsentiert wird. Sie wird *exemplarisch* vorgeführt an Königen, Prinzen oder sonstigen Personen höchster Herkunft, denn

182 So ein Jansenist, dem an anderen Dingen mehr gelegen ist: Pierre Nicole, De la Grandeur, in: Essai de Morale Bd. II, 4. Aufl. 1682, S.i54ff.(i79ff-)-

183 A.a.O. (1627), S.,f.

184 So im Anschluß an die Unterscheidungen ascribed/achieved (Ralph Linton) bzw. quality/performance (Talcott Parsons) die Modernisierungstheorien der 50er und frühen 60er Jahre. Zur Kritik der Anwendung auf die moderne Gesellschaft vgl. Leon Mayhew, Ascription in Modern Society, Sociological Inquiry 38 (1968), S. 105-120.

185 Eine damit zusammenhängende Auswirkung ist, daß in der Moral *meritorische* Komponenten wie Heldentum oder Askese stärker zählen als *normative.*

nur für sie kann die innere Unabhängigkeit von den Plackereien des Lebens sinnvoll behauptet werden, nur sie haben ein eigenes Schicksal. Zugleich ist, eben deshalb, ihr Schicksal voll und ganz ihr eigenes. Es gibt keine Differenz von (je nach Bewußtseinslage) zurechenbaren und nichtzurechenbaren Aspekten, also auch keine Differenz von verdientem und unverdientem Schicksal. Das mag damit zusammenhängen, daß in den oralen Heldenepen die Helden als Vorfahren, sei es des Stammes, sei es der Auftraggeber, die den Vortrag veranlassen, in Anspruch genommen werden - und nicht als vorbildliche Individuen.[186] Die »Vorbildlichkeit« der Helden und vor allem ihre Inanspruchnahme im Kontext von Adelsgenealogien findet sich bereits in oral tradierenden Gesellschaften, wird dann aber mit Hilfe von Schrift unter Konsistenzzwänge gesetzt und selektiv systematisiert.[187] Das zeigt sich in einer stärker auf Verhaltensprinzipien, auf Einstellungen, auf ein ethos zurückführbaren Moral, und dies nicht nur in den lobenswerten Anstrengungen der Helden, sondern auch in ihrer Fähigkeit, ihr Schicksal zu akzeptieren. Dieser »fatalistische« Aspekt kann schließlich auch den unteren Schichten angeraten werden, die ohnehin keine anderen Möglichkeiten haben.

Trotz der Bedeutung schichtinterner Gleichheit (zum Beispiel: Satisfaktionsfähigkeit beim Duell) darf man nicht davon ausgehen, daß die Schichten ihr Verhältnis zueinander als Ungleich-

186 Zur Forschungslage in dieser Frage des »epischen Anlasses« vgl. Arthur Thomas Hatto, Eine allgemeine Theorie der Heldenepik, Vorträge G 307 der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Opladen 1991, S. .8.

187 Das mag die Unentbehrlichkeit der homerischen Mythologie und des Polytheismus als Form von Religion in der griechischen Stadt erklären. Die Figuren waren durch Gebrauch in Genealogien festgeschrieben, als Bezugspunkte der Herkunft bedeutender Familien. Zu dem Eindringen von Schriftlichkeit in diesen Zusammenhang siehe ausführlich Rosalind Thomas, Oral Tradition and Written Record in Classical Athens, Cambridge Engl. 1989, S. 155ff. Der Zusammenhang wird spätestens.bei Piaton bemerkt und in einer Art Beobachtung zweiter Ordnung ironisiert. Siehe die Bemerkungen über die tausende von reichen und armen, königlichen und als Sklaven lebenden Ahnen, die *jedermann* hat, bei Piaton, Theaitetos 175 A.

heit wahrgenommen hätten; denn das würde ja voraussetzen, daß. Angehörige verschiedener Schichten sich gegenseitig vergleichen, dem Vergleich gemeinsame Kriterien zu Grunde legen und im Ergebnis zur Feststellung von Ungleichheit kommen. In den abstrakten Definitionen des Ordo-Prinzips findet man zwar die Unterscheidung von Gleichen und Ungleichen; denn Ordo heißt vor allem: Harmonie trotz Ungleichheit. Ferner erfordern Überlegungen zum Thema Gerechtigkeit im Anschluß an Aristoteles Unterscheidungen nach gleich und ungleich.[188] Für die alltäglichen Verständnismöglichkeiten jener Zeit handelte es sich aber einfach um verschiedenartige, um andersartige Menschen, und Anderssein ist eine Qualität, nicht eine Relation. Die Rechtsordnung kennt daher kein übergreifendes Gleichheitsgebot und hält es für ganz normal, wenn rechtswidrige Handlungen, insbesondere Straftaten von Höhergestellten gegenüber Rangniedrigen anders beurteilt werden als im ungekehrten Fall.[189] Ebensowenig gilt im Verkehr über Rangdifferenzen hinweg eine »Wie Du mir, so ich Dir«-Regel. Die Unterschiede der Menschen werden nicht im Schema gleich/ungleich wahrgenommen, sondern über unterschiedliche Rechte und Pflichten in Bezug auf einander. Und dieser Unterschied wird dann »moralisiert«.[190] Daher findet man bei Störungen in den Beziehungen, Unruhen und Rebellionen keine Nivellierungstendenzen (diese

188 Belege bei Jouanna a.a.O. Bd. i, S. 27j ff.

189 Dies schließt im übrigen keineswegs aus, daß Adelige wegen bestimmter Straftaten strenger beurteilt und sogar mit Adelsverlust bedroht werden.

190 Wenn es um Moral, also um ein gesellschaftlich *durchgehend* wichtiges Medium, geht, findet man auch Formulierungen, die auf Gleichheit und Ungleichheit abstellen. So liest man bei George Puttenham, The Arte of English Poesie, London 1589, Nachdruck Cambridge Engl. 1970, S. 42: »In everie degree and sort of men vertue is commendable, but not egally: not onely because mens estates are unegall, but for that also vertue it seife is not in every respect of egall value and estimation. For continence in a king is of greater merit, then in a **Carter.**« Und S. 43: »Therefore it is that the inferiour persons, with their inferiour vertues have a certain inferiour praise«. Begründet wird dies damit, daß die größeren Freiheitsgrade des Handelns in den Oberschichten den Moralcode stärker fordern. Aber dahinter steht natürlich auch, daß Moral stubstan.tiell zur Definition des Adels gehört und man deshalb

zeigen immer schon den Übergang in die moderne Gesellschaft an), sondern nur Reaktionen auf eine Verschlechterung der eigenen Lage, die der anderen Seite zur Last gelegt wird.[191] Die Angehörigen einer anderen Schicht sind anders als man selbst; sie sind von anderer Geburt und anderer Qualität. Nicht zuletzt lehrt dies die damals so beliebte Metapher des Organismus. Denn selbst heute würde niemand auf die Idee kommen, Kopf und Magen als »ungleich« zu bezeichnen. Lieber verzichtet man auf den Vergleich von Organismus und Gesellschaft.

Die Differenzierung nach Schichten bedeutet nicht, daß, verglichen mit segmentaren Gesellschaften, die Teilsysteme voneinander unabhängiger sind. Das Gegenteil trifft zu. Anspruchsvollere Formen der Differenzierung müssen immer, und das gilt erst recht für die funktional differenzierte moderne Gesellschaft, gesteigerte Unabhängigkeiten mit gesteigerten Abhängigkeiten kombinieren können - eine scharfe Beschränkung der dann noch möglichen Formen. Mit anderen Worten kann man auch sagen, daß jede Form der Differenzierung auf sie abgestimmte Formen der *strukturellen Kopplung* erfordert und ausbildet; das heißt Formen, die Kontakte und damit wechselseitige Irritationen zwischen den Teilsystemen intensivieren und zugleich andere Möglichkeiten ausschließen oder marginalisieren.

Die Form, die in stratifizierten Gesellschaften die Abhängigkeit kanalisiert und mit Unabhängigkeiten kompatibel macht, ist die »ökonomische« Einheit des *Haushaltes."*[192] Der Haushalt ist, als Beschaffungs- und Verteilungsgemeinschaft, nahe am Konsum

weder Gleichheit der Morallage akzeptieren, noch irgend jemanden in der Gesellschaft aus der moralischen Verantwortlichkeit, aus dem Zugriff von Lob und Tadel entlassen kann.

191 So sieht es auch die »moral economy«-Literatur. Vgl. nur E. P. Thompson, The Moral Economy of the English Crowd in the i8th Century, Past and Present 50 (1971), S. 76-136; James C. Scott, The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia, New Häven 1976.

192 Siehe Otto Brunner, Adeliges Landleben und europäischer Geist; Leben und Werk Wolf Helmhards von Hohberg 1612-1688, Salzburg 1949; ders., Das >ganze Haus< und die alteuropäische Ökonomik, in ders., Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte, 2. Aufl. Göttingen 1968, S. 103-127. Für ältere Literatur siehe Sabine Krüger, Zum

gebaut und insofern in den Interessenlagen durchsichtig. Die vorgesehenen Rollen sind, auch wenn schriftliche Aufzeichnungen über Leistungsverhältnisse existieren, auf Interaktion unter Anwesenden hin angelegt und moralisch beurteilbar. Die besondere Funktion des Haushalts für die strukturelle Kopplung von Unabhängigkeit und Abhängigkeit im Verhältnis zu Schichten könnte erklären, daß in Europa die Verwandten des Hausherrn nicht ihrerseits intern noch einmal rangmäßig differenziert werden. Ja, es gibt nicht einmal einen besonderen Begriff oder auch nur ein besonderes Wort, mit dem die Adelsfamilie (im heutigen Sinne von »Familie«) als Teil ihres Haushaltes hätte ausgegrenzt und bezeichnet werden können.[193] Man beschränkt sich auf die Lehre, daß die Frau, die Kinder und das Dienstpersonal dem Hausherrn untergeordnet sind, leitet daraus aber keinen Unterschied des sozialen Ranges innerhalb der Kernfamilie ab"[4]; diese

Verständnis der Oeconomica Konrads von Megenberg: Griechische Ursprünge der spätmittelalterlichen Lehre von Hause, Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 20 (1964), S. 475-561. Zu Auflöseerscheinungen im Ubergang zur modernen Gesellschaft vgl. auch Wolf-Hagen Krauth, Wirtschaftsstruktur und Semantik: Wissenssoziologische Studien zum wirtschaftlichen Denken in Deutschland zwischen dem 13. und 17. Jahrhundert, Berlin 1984; Erich Egner, Der Verlust der alten Ökonomik: Seine Hintergründe und Wirkungen, Berlin 1985; und zur vorübergehenden Wiederbelebung von Haushaltslehren nach den Zerstörungen des Dreißigjährigen Krieges Gotthardt Frühsorge, Die Krise des Herkommens, in: Winfried Schulze (Hrsg.), Ständische Gesellschaft und Mobilität, München 1988, S. 95-112.

193 Noch bei Heineccius 1738 (1738) wird zum Beispiel Familie bestimmt als zusammengesetzte Gemeinschaft, bestehend aus den einfachen Gemeinschaften der Ehe, der Eltern/Kinder-Beziehung und der gutsherrlichen Ordnung von Herren/Herrinnen und Personal. Die Erörterung gehört systematisch nicht ins Naturrecht, sondern ins auf Naturrecht gegründete Völkerrecht (ius gentium). Siehe Johann Gottlieb Heineccius, Grundlagen des Natur- und Völkerrechts (Elementa iuris naturae et gentium) Buch II, Kap. V., dt. Übers. Frankfurt 1994, S. 384 ff. unter Berufung auf Ulpian.

194 Die Besonderheit wird deutlich im interkulturellen Vergleich mit Gesellschaften, bei denen genau dieser Durchgriff von gesellschaftlichen Rangregulierungen in das Innere der Einzelfamilie häufig vorkommt. Vgl. dazu M.G. Smith a.a.O. (1966), S. 157fr.

wird vielmehr als Teil eines weiteren, viele Haushalte übergreifenden Verwandtschaftszusammenhanges gesehen. An den schon relativ großen Fürstenhöfen des Spätmittelalters ist die »familia« des Fürsten ein engerer Kreis von Vertrauten, in den zum Beispiel Gelehrte oder Künstler durch förmliche Ernennung als »familiaris« aufgenommen werden konnten und der als Form der Auszeichnung, wenn nicht als Vorstufe der Nobilitierung diente, aber selbstverständlich nichts mit Verwandtschaft zu tun hatte.[195]

Die Bedeutung der Haushalte für stratifizierte Gesellschaften läßt sich kaum überschätzen. Die Haushalte, nicht die Individuen, sind die Einheiten, auf die sich die Stratifikation bezieht. Sie müssen deshalb als geordnet vorausgesetzt werden - sowohl in der Verwandtschaftsordnung der Familie im engeren Sinne als auch in ihren Beziehungen zum Personal. Für das Hineinkopieren der gesellschaftlichen Rangordnung in die Haushalte sind entsprechende haushaltsinterne Rangverhältnisse erforderlich, die nach dem Schema Mann/Weib (Herr/Dame), Vater/Kinder, Herr/Knecht differenziert werden. In dieser Ordnung ist die Unterordnung der Frau unter den Mann unvermeidbar (was für die realen Machtverhältnisse natürlich wenig besagt). Wer auf Gleichheit der Geschlechter Wert legt, muß deshalb Ehelosigkeit praktizieren oder eine haushaltslose Weibergemeinschaft"[6] empfehlen.

Eine andere Funktion der Ordnung der Haushalte ist, daß sie für individuelle Mobilität Chancen offenläßt. Und individueller Aufstieg ist allein schon aus demographischen Gründen, aber auch wegen eklatanter Unterschiede in den Fähigkeiten unentbehrlich. Mobilität kann, solange die feste ständische Lokalisierung der Haushalte gewahrt bleibt und das Alter der Familie ihren sozialen Rang mitbestimmt, als Ausnahme hingenommen

19$ Vgl. Martin Warnke, Hofkünstler: Zur Vorgeschichte des modernen Künstlers, Köln 1985, insb. S. 142 ff.

196 Piaton muß für diese seine Empfehlung mit Vorurteilen gerechnet haben, so umständlich führt er sie im 5. Buch der Republik ein. Sie ist aber konsequent durchdacht, wenn man in einer auf Haushalte aufbauenden stratifizierten Gesellschaft Frauen gleiche Rechte und gleicher Berufschancen verschaffen möchte.

werden, auch wenn sie in demographischen oder politischen Krisenzeiten in vergleichsweise großen Zahlen erfolgt. Nach dem Grundprinzip der ständischen Gesellschaft stehen Rangzuordnungen fest, und Mobilität ist allenfalls aus systemexternen Gründen zulässig: Familien sterben aus, Positionen müssen besetzt werden, und individuelle Nobilitierung wird als »Erkenntnis« stilisiert, als Korrektur eines Zuordnungsfehlers der Natur. Mit der Konsolidierung der modernen Territorialstaaten kommt es jedoch mehr und mehr zu gezielten Nobilitierungen. Die Beweglichkeit des Systems wird durch systeminterne (vor allem politische) Gründe ausgeweitet.

Der Haushalt ist schließlich dasjenige System, für das die Gesellschaft relativ große (wenngleich der Idee nach respektvolle) Freiheiten der Interaktion vorsehen kann, wie sie die politische Gesellschaft sich niemals erlauben könnte. Im Haushalt arbeiten Angehörige verschiedener Schichten, Selbständige und Unselbständige zusammen. Und vor allem die Frau findet hier ihren Platz und ihre Anerkennung. Anders als im Kastensystem Indiens benötigt man dazu keine komplizierte Kontaktritualistik. Und anders als in China ist der Haushalt mit seiner Struktur von Fürsorge/Förderung und Ehrerbietung/Gehorsam nicht zugleich auch eine Religionsgemeinschaft (Ahnenverehrung) und folglich auch kein Modell der Gesamtgesellschaft."[197] Sondern die scharfe Trennung von Politik und Ökonomik hält beide Systemtypen auseinander und übernimmt aus der Ordnung des Hauses für Zwecke der Politik nur die dadurch garantierte Unabhängigkeit und Abkömmlichkeit des Hausherrn. Die Sorge für die eigene Ökonomie, für den eigenen Lebensunterhalt, gehört daher zu den *politischen* Pflichten derjenigen, die die politische Gesellschaft bilden (also: ein »re-entry« der Unter-

197 Es gibt zwar semantische Parallelen - vor allem, weil die Herrschaftsterminologie und die Organismus-Metapher auf beide Bereiche angewandt wird; aber das steht einer deutlichen Unterscheidung ökonomischer und politischer Angelegenheiten nicht im Wege. Die semantischen Koinzidenzen vertreten eher das, was wir heute »Gesellschaft« nennen würden.

Scheidung Ökonomie/Politik in die Politik).[198] Das gilt auch dann, wenn in den Haushalten des Adels Gerichtsbarkeit und andere öffentliche Funktionen wahrgenommen werden, während der Hausherr in diplomatischen Funktionen unterwegs ist oder am Hofe lebt. In jedem Fall beruht diese Kanalisierung der wechselseitigen Abhängigkeit der Schichten ihrerseits auf segmentärer Differenzierung der Haushalte und damit auf einer strukturellen Separierung, die jetzt aber sozial (oder wie man sagt: »politisch«) von untergeordneter Bedeutung ist. Es gehört zu den Ungehörigkeiten der guten Gesellschaft, in der geselligen Konversation über den eigenen Haushalt zu reden.

Die normative Struktur des Haushaltes betont die Notwendigkeit von Herrschaft (= Ordnung) und das Recht auf die zum Unterhalt erforderlichen Leistungen. Diese Ansprüche konnten der sozialen Schicht entsprechend differenziert werden; sie waren also auf. stratifikatorische Differenzierung eingestellt. Aber nicht auf Geldwirtschaft. Mit dem Übergang zur Geldwirtschaft und zur zunehmenden Marktabhängigkeit der Gutswirtschaften gerieten die Maßstäbe ins Wanken mit der Folge zunehmender Erwartungskonflikte zwischen anspruchsberechtigten Herrschaften und der leistungspflichtigen, aber in ihrem eigenen Unterhalt auch anspruchsberechtigten Landbevölkerung.[199] Erst der moderne Eigentumsbegriff bringt eine (oft recht gewaltsame) Lösung dieser Konflikte.

In einem erweiterten, die ökonomische Funktion des Haushaltes überschreitenden Sinne erfüllen Patron/Klient-Verhältnisse eine ähnliche Funktion.[200] Sie ermöglichen es explizit, Rangdif-

198 So explizit Francois Grimaudet, Les opuscules politiques, Paris 1580, opuscules XIV, fol. **93V** ff. »Que l'homme politique doit avoir esgard ä se maintenir«. Das schließt Familie und Nachkommen ein.

199 Siehe dazu Renate Blickle, Hausnotdurft: Ein Fundamentalrecht in der altständischen Ordnung Bayerns, in: Günter Birtsch (Hrsg.), Grund- und Freiheitsrechte von der ständischen zur spätbürgerlichen Gesellschaft, Göttingen 1987, S. 42-64; dies., Nahrung .und Eigentum als Kategorien der ständischen Gesellschaft, in: Winfried Schulze a.a.O. (1988), S. 73-93.

200 Hierzu gibt es eine umfangreiche Literatur mit weitem regionalen Einzugsbereich. Für das Spätmittelalter und die Frühmoderne siehe vor allem Guy Fitch Lytle / Stephen Orgel (Hrsg.), Patronage in the

ferenzen zu wechselseitigem Vorteil auszunutzen. Sie eignen sich zur Verknüpfung des Landes mit politischen Zentralen, aber darüber hinaus auch ganz allgemein zur Mobilisierung von freiwilliger persönlicher Hilfe. Entscheidend ist, und insofern ist diese Einrichtung den Onkel/Neffe-Beziehungen in segmentaren Gesellschaften vergleichbar, daß Differenzen überbrückt werden können, und daß genau darin der Anreiz und der Vorteil liegt. Patron/Klient-Verhältnisse reorganisieren Reziprozität für diesen Fall und setzen dabei Stratifikation als fraglos gesichert voraus. Sie dienen zugleich als Vermittlungen zwischen der Ordnung der Stratifikation und dem sich ausbildenden Territorialstaat.[201] Dies gilt besonders, weil es, abgesehen von Gerichten, keine lokale Verwaltungsorganisation gab, denen die Zentrale hätte Weisungen erteilen können. Im **16.** Jahrhundert wird der Buchdruck hierzu eine Alternative eröffnen. Er wird andere Informationsmöglichkeiten bieten[202], einen neuen, vom Hofdienst unabhängigen »politischen Humanismus« ermöglichen (vom Typ Thomas More, Erasmus von Rotterdam, Claude Seyssel)[203], und er wird es vor allem in Reli-

Renaissance, Princeton N. J. 1981; Antoni Maczak (Hrsg.), Klientelsysteme im Europa der Frühen Neuzeit, München 1988. Unter eher ethnographisch-vergleichenden bzw. aktuellen regionalen Gesichtspunkten auch Paul Littlewood, Patronaggio, ideología e riproduzione, Rassegna Italiana di Sociología 21 (1980), S. 453-469; Luigi Graziano, Clientelismo e sistema politico: II caso dellTtalia, Milano 1984; und speziell unter dem Gesichtspunkt der Vertrauensbildung Shmuel N. Eisenstadt / Luis Roniger, Clients and Friends: Interpersonal Relations and the Structure of Trust in Society, Cambridge Engl. 1984. Zur Rolle solcher Netzwerke für die Organisation politischen Widerstandes siehe Perez Zagorin, The Court and the Country: The Beginning of the English Revolution, London 1969.

201 Wir kommen darauf S. 716 f. zurück.

202 Vgl. Mervin James, Family, Lineage, and Civil Society: A Study of Society, Politics, and Mentality in the Durham Region **isoo**-1640, Oxford 1974, insb. S. 177 ff.; und zur allgemeinen Verbreitung von Literalität im England dieser Zeit David Cressy, Literacy and the Social Order: Reading and Writing in Tudor und Stuart England, Cambridge England 1980.

203 Hierzu J. H. Hexter, The Vision of Politics on the Eve of the Reformation: More, Machiavelli, and Seyssel, London 1973. Als zeitgenössi-

gionsdingen der Bevölkerung nahelegen, anderen Magneten zu folgen als den Magnaten.[204]

Stratifikation benötigt zunächst eine einfache Differenz: die von Adel und gemeinem Volk. Es gibt Menschen mit und Menschen ohne dignitas.[205] Die Asymmetrie wird verstärkt dadurch, daß oben die Zahl gering gehalten und die Verfügung über Ressourcen gesteigert wird. In diesem Rahmen entwickeln sich Differenzierungen in Differenzierungen, vor allem: verfeinerte Unterscheidungen innerhalb des Adels, die für Ehezwecke oder auch für zeremonielle Fragen wichtig sind, aber kaum mehr als Teilsysteme in Teilsystemen gelten können. Erst in der komplexer werdenden Gesellschaft des 13. Jahrhunderts entsteht eine deutliche Differenz von hohem Adel und niederem Adel, die dann weitere Unterscheidungen generiert.[206] Auch im gemeinen

sehen Beobachter vgl. Estienne de La Boétie, Discours de la servitude volontaire (1574), zit. nach Œuvres complètes, Nachdruck Genf 1967, S. 30: »Les livres et la doctrine donnent, plus que toute autre chose, aus (sic!) hommes le sens et l'entendement des se reconnoistre et d'hair la tirannie«.

204 Vgl. hierzu mit weiteren Hinweisen Christopher Hill, Protestantismus, Pamphlete, Patriotismus und öffentliche Meinung im England des 16. und 17. Jahrhunderts, in: Bernhard Giesen (Hrsg.), Nationale und kulturelle Identität: Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit, Frankfurt 1991, S. 100-120.

205 «Dignité est une qualité qui fait différence entre les populaires (gemeint ist: im Verhältnis zum Volk), heißt es im Anschluß an Bartolus bei Diego de Valera a.a.O. S. 251. Zu Nobles/non Nobles als Ausgangspunkt aller weiteren Differenzierungen zweihundert Jahre später Estienne Pasquier, Les Recherches de la France, Neuauflage Paris 166;, S. 337 ff. Vgl. ferner Otto Gerhard Oexle, Die funktionale Dreiteilung als Deutungsschema der sozialen Wirklichkeit in der ständischen Gesellschaft des Mittelalters, in: Winfried Schulze a.a.O. (1988), S. 19-51. Oexle macht deutlich, wie stark semantische und sozialstrukturelle Entwicklungen im frühen Mittelalter einander wechselseitig stützen. Aber noch in der Klosterkultur des *6.* bis 10. Jahrhunderts und dann nochmals bei den Zisterziensern wurden orare und laborare, geistlicher Dienst und landwirtschaftliche Entwicklung in engem Zusammenhang gesehen.

206 Hierzu ausführlicher Josef Fleckenstein (Hrsg.), Herrschaft und Stand: Untersuchungen zur Sozialgeschichte im 13. Jahrhundert, Göttingen 1977-

Volk entstehen Rangunterscheidungen der verschiedensten Art.[207] Die größere wirtschaftliche Beweglichkeit und auch Protestfähigkeit der Abhängigen (Sklaven, Leibeigenen, Colonen oder sonstwie Leistungsverpflichteten) sowie der Arbeitskräftebedarf der Gutswirtschaften und der städtischen Handwerksbetriebe erzeugt in der Zeit des »Spätfeudalismus« neuen Distinktionsbedarf, selbst in der untersten Schicht. Wenn in der politischen Literatur von »populus«, »popolo«, »peuple«, »people« die Rede ist, sind zumeist nur selbständige Haushaltseigentümer gemeint, und auch hier richten sich Eheschließungen nach der Ranglage des Partners, insbesondere nach Mitgift und Besitz. Auf beiden Seiten der Grundunterscheidung fällt es schwer, weitere Teilsysteme in Teilsystemen auszumachen. Statt dessen wirkt sich die Unterscheidung von Stadt und Land aus. Auch unterscheiden sich die Kriterien weiterer Differenzierung nach der grundlegenden ständischen Ordnung: Im Adel sind es weitgehend artifizielle und zeremonielle Rangunterschiede, im Stadtbürgertum Berufe, und bei den Bauern ist es nach dem Auslaufen feudalrechtlicher Statusbestimmungen die Größe des Landbesitzes. Auf jeden Fall wird durch die Wiederholung der Rangabstufung in den durch sie getrennten Systemen die rangmäßige Placierung zu einer Alltagserfahrung, und in allen Lebensfragen ist man gut beraten, wenn man weiß und beachtet, ob ein Kontakt nach oben oder nach unten gerichtet ist oder von gleich zu gleich läuft. Das ist, in der Terminologie der Zeit, erforderliches »politisches« Wissen.

207 Siehe z. B. Jan Peters, Der Platz in der Kirche: Über soziales Rangdenken im Spätfeudalismus, Jahrbuch für Volkskunde und Kulturgeschichte 28 (1985), S. 77-106. *Rangkonflikte* der hier berichteten Art (für die man Parallelen natürlich auch innerhalb des Adels finden kann) sind im übrigen ein Indikator für innere Schranken stratifikatorischer Systemdifferenzierung. Sie stellen gerade nicht Systemgrenzen in Frage, sondern beziehen sich auf Positionen innerhalb von Systemen. Aber sie copieren damit zugleich die allgemeine Rangarchitektur der Welt und der Gesellschaft in die Teilsysteme und in Rollen- und Personverhältnisse hinein. Als ein relativ spätes Beispiel für die zeitgenössische Wahrnehmung solcher Übertreibungen siehe Julius Berhard von Rohr, Einleitung zur Ceremoniel-Wissenschaft Der Privatpersonen, Berlin 1728, S. 105 ff. (121 f. zu Kirchenplatzkämpfen).

Im Vergleich dazu ist die Lehre von den drei Ständen (Geistlichkeit, Adel und dritter Stand) ein semantisches Artefakt.[208] Faktisch entstammt die höhere Geistlichkeit dem Adel und läßt wenig Aufstiegsmöglichkeiten übrig[209] (nicht mehr vermutlich als das Militär). Der sogenannte »Dritte Stand« war ohnehin nur ein Kontrastbegriff - wenn man will: der »unmarked space« der Auszeichnung des Adels. Die Lehre von den drei Ständen verdeckt mithin die prinzipielle Dualität der stratifikatorischen Differenz, dient der Abbildung einer Funktionsunterscheidung (orare, pugnare, laborare), beschreibt Unterschiede der moralischen Erwartungen und, mit dem beginnenden Territorialstaat dann auch: Unterschiede der Rechtsposition. Und sie wird gerade wegen der Deutlichkeit, mit der diese Merkmale ausgearbeitet sind, dann auch ein sichtbares Dokument der Obsoleszenz der alten Welt.

Alle Gesellschaften müssen demographische Pressionen aushalten. Segmentäre Gesellschaften tun dies durch Unabhängigkeit von eigener Größe, durch Wachsen und Schrumpfen und durch Abspalten bzw. Aufnahme neuer Segmente. In stratifizierten Gesellschaften kommt ein hohes Maß an Mobilität zwischen den Schichten hinzu, mit der demographische Verluste der Oberschicht ausgeglichen werden können. Auch wenn die Lebenserwartung im Adel höher gewesen sein mag als in anderen Bevölkerungsschichten, sterben um so mehr Adelige ohne Nachkommen in Kriegen oder in Klöstern. Es ist heute wohl

208 «Plutôt une fiction commode pour obtenir le payement des impots«, meint Roland Mousnier, Les concepts d'»ordres«, d'»etat«, de «fidélité et de »monarchie« absolue en France, de la fin du XVe siècle à la fin du XVIIIe, Revue Historique 247 (1972), S.289-312 (299). Als historische Darstellungen siehe etwa Ruth Mohl, The Three Estâtes in Medieval and Renaissance Literature, New York 1933; Wilhelm Schwer, Stand und Ständeordnung im Weltbild des Mittelalters, 2. Aufl. Paderborn 1952; George Duby, Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme, Paris 1978; Ottavia Niccoli, I sacerdoti, i guerrieri, i contadini: Storia de un'immagine della società, Torino 1979.

209 Vgl. die gründliche Untersuchung für Frankreich (1516-1789) von Michel Perronet, Les Evêques de l'ancienne France, 2 Bde., Lille-Paris 1977, insb. Bd. i, S. 149ff.

unbestritten, daß Schichtung mit hoher Mobilität von Individuen und Einzelfamilien kompatibel ist.[210] Die hohe Anfälligkeit der Gesellschaft für Kindersterblichkeit, Seuchen und gewaltsame Tötung hätte eine Unterbindung von Mobilität nicht zugelassen. Das wird besonders evident, wenn man bedenkt, daß individualisierte Familieninteressen im Spiel sind. Die seit dem Mittelalter durchgehende Unterscheidung von Adelsqualitäten nach Tugend und Geburt dient offensichtlich der Strukturierung von Aufstiegsinteressen und damit auch der Instruktion und Legitimierung politischer Nobilitierungen.[211] Die Frage kann nur sein, wie die Mobilität kontrolliert worden ist und wie man eine Nivellierung der Schichtung durch massenhaften Auf- und Abstieg verhindert hat. In China hat man das über Förderung einzelner Aufsteiger von oben erreicht (sponsorship). In Europa galt die statusbewußtere (aber von regionalen Ausnahmen durchlöcherte) Regel, daß ein Mann, mag er nun nach oben oder

210 Vgl. grundlegend Pitirim A. Sorokin, Social and Cultural Mobility, (1927), New York 1964; ferner Barber a.a.O. (1957), S. 334 für eine allgemeine Darstellung. Siehe auch Edouard Perroy, Social Mobility Among the French Noblesse in the Later Middle Ages, Past and Present 21 (1962), S. 25-38; Diedrich Saalfeld, Die ständische Gliederung der Gesellschaft Deutschlands im Zeitalter des Absolutismus: Ein Quantifizierungsversuch, Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 67 (1980), S. 457-483 (459 f.) mit interessantem Material zur Verarmung des niederen Adels im Mittelalter; weiter Lawrence Stone, Social Mobility in England 1500-1700, Past and Present 33 (1966), S. 16-55; und jetzt vor allem die Beiträge in: Winfried Schulze a.a.O. (1988). Zur französischen Diskussion dieses Themas im 16. Jahrhundert vgl. auch Jouanna a.a.O. Bd. 1, S. 153 ff. Auch in den Dörfern gibt es in sehr kurzen Generationsabständen mehr Verschwinden und Neuauftreten von Familien, als man vermutet hatte. Vgl. Laslett a.a.O. oder MacFarlane a.a.O.

211 Siehe für Burgund, wo dies auf Grund des hohen Anteils an städtischem Patriaziat und Verwaltungspersonal und hochentwickelten literarischen Interessen besonders augenfällig ist, Charity Cannon Willard, The Concept of True Nobility at the Burgundian Court, Studies in the Renaissance 14 (1967), S. 33-48; Vanderjagt a.a.O. (1981). Hier scheint auch die Vorstellung, daß »animus« oder »virtus« der eigentliche Grund des Adels sei, zum erstenmal in die Praxis umgesetzt worden zu sein.

nach unten heiraten, nicht den Rang seiner Ehefrau erwerben kann. So konnte man das Endogamiegebot lockern und in Einzelfällen eine notwendige Anpassung (vor allem im Hochadel) durch politische Rangerhöhungen des glücklichen Bewerbers erreichen. Allgemein gilt, daß dem Aufstieg nicht rein ökonomische Kriterien zu Grunde liegen sollten.[212] Ebenso unbestritten kam es jedoch zur Abfindung von Kreditgebern der Krone mit Adelstiteln, und verarmte Adelige hatten die Möglichkeit, ihre Felder durch Heirat reicher Bürgertöchter zu düngen. Nicht zuletzt gab es Fälle einer territorialpolitischen Verwendung von Nobilitierungen - etwa die Konsolidierung der von Turin aus regierten savoiischen Territorien zu einem modernen Territorialstaat mit Hilfe von Nobilitierungen und gesetzlicher Regulierung der Adelsqualität[213], die Rezeption des böhmischen Adels in Wien nach dem Dreißigjährigen Krieg oder die Nobilitierung von schottischen clan-chiefs durch die englische Krone als Lohn für Verrat. All das wurde hingenommen, aber korrigiert durch eine besondere Wertschätzung alter Familien und durch eine um Generationen verzögerte Akzeptanz der Ebenbürtigkeit des Neuadels. Verzögerung der Anerkennung aber heißt: daß sich Familien bewähren mußten und nicht nur Individuen. Im ganzen überschätzt die Gesellschaft die Härte ihrer Einteilungen und damit die Statik ihrer Struktur, indem sie Übergänge aus einer Ranglage in eine andere als Sonderfälle ansieht.

Daß Mobilität eher Aufstieg als Abstieg bedeuten mußte, liegt schon aus rein demographischen Gründen nahe. Nur die kleine Oberschicht, nicht der Rest der Bevölkerung muß Verluste ausgleichen können, und natürlich richten sich die Interessen eher auf Aufstieg als auf Abstieg. Aber es gab das Problem der Verarmung von Adelsfamilien, die eine standesgemäße Lebensführung nicht mehr durchhalten konnten. Und es gab das juristische Institut des Adelsverlustes (derogeance) durch standeswidrige, vor allem wirtschaftliche Beschäftigung in Handel und nichtagrarischer Produktion. Dieses Verbot und seine Sank-

212 Vgl. hierzu Richard H. Brown, Social Mobility and Economic Growth, The British Journal of Sociology 24 (1973), S. 58-66.

213 Zu diesem weniger bekannten Fäll vgl. Donati a.a.O. S. 177f. mit weiteren Hinweisen.

tion ließen sich selbst in Frankreich schon aus Gründen regionaler Unterschiede nicht wirklich durchsetzen[214]; aber es liegt auf der Hand, daß man darauf bestehen mußte, da die Steuerbefreiung, die dem Adel gewährt wurde, nicht grenzenlos auf Handel und Industrie ausgedehnt werden konnte.

Der oft behauptete (und in der älteren Gesellschaft auch bemerkte) Widerspruch zwischen Stratifikation und Mobilität ist jedoch ein Artefakt der Beobachtung und Beschreibung. Er ergibt sich nur, wenn man annimmt, daß das Sozialsystem der Gesellschaft aus Menschen besteht, die gegebenenfalls ihren sozialen Status wechseln. Geht man dagegen davon aus, daß die Gesellschaft nur Kommunikationen reproduziert, löst sich das Problem von selber. Die Stabilität der internen Differenzierung setzt dann nur eine Stabilität von Kommunikationsregulierungen mit Innen/Außen-Unterscheidung voraus, und die ist mit einem hohen Maß an Personalfluktuation kompatibel, solange die Neuankömmlinge wissen oder lernen können, auf was es in ihrem neuen Status ankommt. Die Gesellschaft kann dann zwar eine Gefährdung ihres Differenzierungsmodus durch zu viel Mobilität erkennen und darauf mit Abschottungen zu reagieren versuchen (so vor allem im späten 16. und frühen 17. Jahrhundert); aber an sich ist die Zunahme oder Abnahme von Mobilität aus gegebenen Anlässen noch kein Indikator für die Instabilität der stratifikatorischen Differenzierung. Vielmehr war die Erhaltung der alten Differenzierungsform durch Mobilität mit ausreichender Elastizität versorgt. Was es selbstverständlich nicht geben konnte, ist der geschlossene Aufstieg einer ganzen Schicht.[215] Wenn aber nicht durch Aufstieg einer neuen Klasse: wie sonst wurde die alte Ordnung der Dinge zerstört?

214 Siehe hierzu Gaston Zeller, Une notion de caractère historico-sociale: la dérogeance, Cahiers internationaux de Sociologie 22 (1957), S. 40-74; ferner Dravasa a.a.O. (1965/éé) als Darstellung der vielen, sich in der juristischen Fallpraxis aufdrängenden Bedenken gegen eine strikte Anwendung der dérogeance bei nichtadeliger Lebensführung.

215 Kritisch zu diesem Mythos einer aufsteigenden Klasse Helen Liebel, The Bourgeoisie in Southwestern Germany 1500-1789: A rising dass?, International Review of Social History 10 (1965), S. 283-307. Vgl. auch J.H. Hexter, The Myth of the Middle Class in Tudor England, in: ders., Reappraisals in History, London 1961, und zu neueren For-

Unsere Antwort lautet: durch die Ausdifferenzierung von Funktionssystemen. Im evolutionstheoretischen Kontext muß zunächst akzeptiert werden, daß die gesellschaftliche Ausdifferenzierung einzelner Funktionssysteme zu eigener, autopoietischer Autonomie und erst recht die Umstellung des Gesamtsystems der Gesellschaft auf einen Primat funktionaler Differenzierung ein *extrem unwahrscheinlicher Vorgang ist,* der schließlich aber irreversible, von sich selbst abhängige Strukturentwicklungen auslöst. Es hat daher wenig Sinn, die Frage weiterzuverfolgen, weshalb in den agrarischen Großreichen der Weltgeschichte keine kapitalistische Wirtschaft entstanden ist[216] - so als ob es einen natürlichen Trend zum rationalen Wirtschaften gebe, der irgendwie gehemmt und im mittelalterlichen Europa dann freigesetzt worden sei. Statt dessen gehen wir davon aus, daß es um das Aufkommen einer neuartigen Form gesellschaftlicher Differenzierung geht, die sich weder auf segmentäre noch auf rangmäßige Differenzierungen stützt (diese vielmehr zerstört) und daher in der Gesellschaft, in der sie entsteht, keine Abstützungen finden kann.[217]

Die Anfänge sind schwer zu datieren, weil sie sich gegenüber dem, was wir Vorentwicklung nennen, kaum abgrenzen lassen. Die Durchsetzungssemantik ist, wie sollte es anders sein,

schungen über Bürgertum und Bürgerlichkeit im 18. und 19. Jahrhundertjürgen Kocka (Hrsg.), Bürger und Bürgerlichkeit im 19. Jahrhundert, Göttingen 1988. Hauptsächlich befaßt sich diese Literatur mit der Frage, ob und in welchem Sinne man von einer einheitlichen Klasse sprechen kann. Die strukturelle Frage, wo denn die Leiter für diesen Aufstieg gestanden hat, bleibt unbeachtet.

216 Gemeint ist natürlich die Fragestellung Max Webers. Für eine neuere Version sieht z. B. John A. Hall, Powers and Liberties: The Causes and Consequences of the Rise of the West, Harmondsworth, Middlesex, England 1986, Kap. 1-4. Die Kritik an der Unterscheidung von agrarischen Großreiche verschärft aber nur den Bedarf für eine Erklärung der Einmaligkeit der spezifisch europäischen Entwicklung.

217 Wir werden diese Aussage leicht modifizieren müssen im Hinblick auf die Ressourcenkonzentration in der Oberschicht einer Adelsgesellschaft.

zunächst noch an der Begrifflichkeit der Tradition orientiert. Entscheidend ist, daß irgendwann die Rekursivität der autopoietischen Reproduktion sich selbst zu fassen beginnt und eine Schließung erreicht, von der ab für Politik nur noch Politik, für Kunst nur noch Kunst, für Erziehung nur noch Anlagen und Lernbereitschaft, für die Wirtschaft nur noch Kapital und Ertrag zählen und die entsprechenden gesellschaftsinternen Umwelten - und dazu gehört dann auch Schichtung - nur noch als irritierendes Rauschen, als Störungen oder Gelegenheiten -wahrgenommen werden.

Wir können davon ausgehen, daß die ausgeprägte stratifikatorische Differenzierung, wie sie sich im Laufe des Mittelalters mit der Entwicklung einer »ständischen« Gesellschaft ausgebildet hatte, die Umstellung auf funktionale Differenzierung zunächst begünstigt hat. Denn stratifikatorische Differenzierung ermöglicht Ressourcenkonzentration in der Oberschicht des Systems, und dies nicht nur in einem ökonomischen Sinne, sondern auch in den Medien Macht und Wahrheit. Sie erlaubt unter anderem eine politisch-rechtliche Regulierung »abhängiger« Arbeit, teils auf dem Lande, aber auch in der Form von Gilden und Zünften mit eigenen hierarchischen Strukturen. Diese Ressourcen konnten, soweit sie nicht kirchlich gebunden waren, innovativ eingesetzt und in Rechtsform fixiert werden. Daraus ergab sich, speziell für Europa, die besondere Bedeutung von Eigentum, dessen Sinn seit dem 14. Jahrhundert von Sachherrschaft auf Disponibilität umdefiniert wird.[218] Selbst heute wirkt noch die Gewohnheit nach, die »Klassengesellschaft« vom Eigentum her zu begreifen. Allerdings war es im 14. Jahrhundert und noch am Anfang des 15. Jahrhunderts als Folge der Pest zu einem akuten Mangel an Arbeitskräften gekommen, der viele Grundbesitzer zwang, ihr Land an Bauern zu verpachten und sich mit einem entsprechend reduzierten Einkommen zu begnügen. (Nicht alle Probleme des Adels im ausgehenden Mittelalter sind also auf die beginnende funktionale Differenzierung zurückzuführen.) Der

218 Hierzu Niklas Luhmann, Am Anfang war kein Unrecht, in ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd. 3, Frankfurt 1989, S. 11-64, mit Hinweisen auf die rechtsgeschichtliche Forschung.

Status des rechtlich gesicherten Eigentums blieb von diesen Bewirtschaftungsproblemen jedoch unberührt.

Eine andere, gleich wichtige Voraussetzung dürfte gewesen sein, daß Verwandtschaftsverhältnisse in Europa sich nicht zu Clan-Strukturen entwickelt haben. Es blieb bei individuellen Familien. Damit fehlte jenes Sicherheitsnetz, das Unterschiede von Bedarf und Leistungsvermögen ausgleichen und den Alltag regulieren konnte. Wo sich Clanstrukturen bilden, können diese das tägliche Leben gegen ein Eindringen von Marktorientierungen, rechtlichen Regulierungen und politischen Zugriffen schützen. Dies Abfedern braucht nicht absolut gedacht werden; aber es verhinderte jedenfalls die Entwicklung von rekursiv operierenden Funktionssystemen für Wirtschaft, Recht und Politik. In Europa konnten Tendenzen zur Funktionssystembildung in das Alltagsverhalten eindringen, konnten Innovationen (zum Beispiel in der Agrartechnik) über Markterfolg individuell belohnt werden, und das Recht konnte auf Grund durchgesetzter Beschränkungen amplifizierend wirken.

Die Ungewöhnlichkeit funktionaler Differenzierung besteht nicht zuletzt darin, daß *spezifische* Funktionen und deren Kommunikationsmedien auf ein Teilsystem mit *Universalzuständigkeit* konzentriert werden müssen; also in einer neuartigen Kombination von Universalismus und Spezifikation. Das Mittelalter war mit Rollendifferenzierungen und mit semantischen Unterscheidungen ausgekommen. Es konnte, weil die Einheit der Gesellschaft durch Stratifikation gesichert war, innerhalb des Mediums Wahrheit unterschiedliche (zum Beispiel: religiöse, philosophische, rhetorische) Wahrheitsformen akzeptieren; oder innerhalb des Geldmediums unterschiedliche Währungssysteme für Lokalhandel und für Fernhandel mit lokal unterschiedlichen Umrechnungskursen; oder innerhalb des Mediums Macht unterschiedliche Inseln der politisch relevanten Machtbildung, nämlich Reich, Kirche, Städte und Territorialstaaten. Die sich daraus ergebenden innerfunktionellen Koordinationsschwierigkeiten wuchsen jedoch an, und die Reaktion darauf lag dann in dem Versuch, Funktionssysteme *in sich* besser zu koordinieren, ihnen das Monopol für jeweils ein Kommunikationsmedium zuzuweisen und auf Koordination *zwischen* ihnen zu verzichten; wobei die Fiktion einer noch bestehenden hierarchi-

sehen Ordnung über die Dramatik und den »katastrophalen« Charakter dieses Umbaus bis weit ins 18. Jahrhundert hinwegtäuschte.

Wir setzen auch hier nicht voraus, daß die Gesellschaft in einer Art struktureller Revolution neu eingeteilt und damit auf funktionale Differenzierung umgestellt wird. Es ist kaum denkbar, daß die Umstellung von einer Differenzierungsform auf eine andere nach einem Plan vollzogen werden könnte. Ausdifferenzierungen beginnen in einer sie begünstigenden gesellschaftlichen Umwelt. Sie setzen einander nicht notwendigerweise wechselseitig voraus, obwohl es andererseits auch nicht reiner Zufall ist, in welcher Reihenfolge sie erfolgen. Im Zuge dieses Geschehens kommt es zu zahlreichen Schwierigkeiten im Verhältnis der Funktionssysteme zu einander - zu Problemen und Problemlösungen, zu strukturellen und zu semantischen Innovationen, mit denen für die neue Ordnung vor ihrer Etablierung geprobt wird. Anders als in China war in Europa eine Reichsbildung am kirchlichen Widerstand, an der Ablehnung einer politischen Theokratie gescheitert; und damit war auch eine politische Kontrolle weiträumiger Wirtschaftsbeziehungen (sprich: des Handels) ausgeschlossen.[219] Die Geldwirtschaft entzieht sich schon im Mittelalter der territorialpolitischen Kontrolle und organisiert eine internationale Arbeitsteilung, die ihrerseits das politische Schicksal der Territorien mitbestimmt.[220] Die Einheit von imperium und dominium, von Befehlsgewalt und Landbesitz, geht verloren. Zunehmend müssen Herrschaftsapparate zusätzlich Geldquellen erschließen, und das mag einer der Gründe gewesen sein, die das System der dualen Bürokratie von weltlicher

219 Siehe hierzu John A. Hall, Powers and Liberties: The Causes and Consequences of the Rise of the West, Berkeley 1986. Zur rechtlichen Instrumentierung dieser anti-theokratischen Politik und zu deren Zusammenhang mit der Entstehung von Territorialstaaten vgl. auch Harold J. Berman, Recht und Revolution: Die Bildung der westlichen Rechtstradition, dt. Übers. Frankfurt 1991.

220 Vgl. Immanuel Wallerstein, The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century, New York 1974.

und kirchlicher Herrschaft, das sich auf jeweils eigenen Grundbesitz gestützt hatte, destabilisieren.

Die Verhinderung einer theokratischen Reichsbildung ermöglicht es in Europa, regionale, sprachliche und kulturelle Unterschiede beim Experimentieren mit Ansätzen zu funktionaler Differenzierung zu nutzen.[221] Der Übergang zu landwirtschaftlicher und handwerklicher, schließlich industrieller Produktion für einen Markt konnte nicht überall gleichzeitig stattfinden. Die Ausdifferenzierung eines Systems für Kunst gelingt in Italien im 15. Jahrhundert unter ganz untypischen Sonderbedingungen der Konkurrenz kleiner Fürstenhöfe und Republiken[222],

221 Darauf hat Alois Hahn, Identität und Nation in Europa, Berliner Journal für Soziologie 3 (1993), S. 193-203 mit Recht hingewiesen. Allerdings scheint mir das komplexe Problem der regionalen Segmentierung mit dem Begriff der Nation nicht zureichend erfaßt zu sein. Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts können nur wenige Territorien Europas zutreffend als unter dem Gesichtspunkt der Nation geeint begriffen werden. Vor allem Frankreich und Spanien (aber ohne Portugal und mit Katalonien und dem Baskenland) ferner England, aber ohne Schottland bis zur Zerschlagung der Clanstruktur und einem der größten Völkermorde in der neueren Geschichte in der Mitte des 18. Jahrhunderts. Weder Deutschland, noch Österreich, noch Italien. Sicher nicht Polen (mit oder ohne Litauen, mit oder ohne staatliche Selbständigkeit und unter starken externen kulturellen Einflüssen). Vielleicht Schweden, vielleicht Dänemark (mit oder ohne Norwegen?). Die Entstehung von Nationen ist ein mit Hilfe des Buchdrucks und mit Hilfe staatlicher Kulturpolitik (Verwaltungsstädte wie Montpellier, Universitätsgründungen wie Onati im Baskenland) durchgesetzter Sondervorgang, begünstigt vor allem durch die Umformung des Adels in ein Staatsinstitut. Aber die Ausnutzung regionaler Differenzen für ein Experimentieren mit Funktionsschwerpunkten stützt sich kaum auf die nationale Unifikation von Territorien, sondern eher auf gegebene und vergehende Entwicklungsunterschiede. Kurz: die nationale Einheitsbildung fällt eher im historischen Rückblick auf, nachdem im 19. Jahrhundert sich die Aufteilung der Landkarte in Nationalstaaten und die Behandlung von dazu nicht passenden Gebilden als Anomalie durchgesetzt hatte.

222 Anzumerken ist vielleicht, daß in Italien die politische Verwendung von Handelsgewinnen nicht aus dem städtischen Kontext des Mittelalters auf eine Zentralmacht übertragen werden konnte, wie es anderswo in der Form von Ämterkauf, Adelskauf oder Krediten geschah, weil es

und auch die Entstehung eines Kunstmarktes im England des ausgehenden 17. Jahrhunderts nutzt exzeptionelle Bedingungen der Importabhängigkeit des Sammlerinteresses auf den britischen Inseln. Das protestantische Schisma der Religion und mit ihm das religiös motivierte Interesse an Kunstpolitik und Erziehung folgt den Grenzlinien, die sich aus kriegerischen Auseinandersetzungen ergeben hatten und politisch eingefroren wurden. Das Recht wird nur, aber dort dezidiert, im Common Law Englands als nationale Besonderheit gefeiert und auf diese Weise in einer Entwicklung von Coke bis Mansfield gegen die Krone gesichert, was wiederum dazu führte, daß hier die Vorstellung einer geschriebenen Verfassung keine Wurzeln treiben konnte.

Seit dem Spätmittelalter kann man auf regional beschränkter (und deshalb evolutionär weniger riskanter) Basis Ausdifferenzierungen beobachten, die sich an Funktionsschwerpunkten orientieren und sich nicht mehr der hierarchischen Stratifikation fügen. Die Veränderungen betreffen vor allem den Adel, und dies nicht in der Form einer Konkurrenz durch eine andere Oberschicht, sondern durch die allmähliche Entwertung der Differenz, die den Adel vom Volk unterscheidet. Bei der Landbevölkerung und bei den Handwerkern der Städte wird man bis weit in die Neuzeit hinein von kontinuierenden Verhältnissen ausgehen können. Das gilt für Familienbildung, Berufsrollen, religiöse Bindungen und rechtliche Gestaltung der Lebensbedingungen. Gefährdet wird zunächst vor allem dasjenige Segment gesellschaftlicher Differenzierung, dessen Ausdifferenzierung die Form und die evolutionäre Unwahrscheinlichkeit der stratifikatorischen Differenzierung ausgemacht hatte: die Oberschicht. Nur sie muß, bei aller Betonung der gewohnten Rangunterschiede, allmählich die Erfahrung machen, daß die neu sich bildenden Funktionssysteme nicht auf Adel angewiesen sind

eine solche Zentralmacht nicht gab, und statt dessen der Übergang von den mittelalterlichen Stadtrepubliken zum Fürstenkleinstaat als Verlust der Freiheit erlebt wurde und deshalb der ostentativen Legitimation bedurfte. Hierzu auch Niklas Luhmann, Die Kunst der Gesellschaft, Frankfurt 1995, insb. S. 256ff.

und daß deren Differenzierung vom Adel nicht mitvollzogen werden kann.

Die Politik der Territorialstaaten gewinnt schon im **15.** Jahrhundert - und zwar im Schatten des groß inszenierten Konfliktes von Kaiser und Papst und des konziliaren Konflikts innerhalb der Kirche - eine bemerkenswerte Unabhängigkeit von religiösen Fragen. Sie läßt die Konzile durch ihre Gesandten beobachten und wird mehr und mehr Religionsstreitigkeiten als politische Fragen, ja sogar als politische Chancen behandeln.[223] Seit der massiven Förderung durch den Buchdruck, seit dem 16. Jahrhundert also, gewinnt auch die Wissenschaft Distanz zur Religion - zum Beispiel über einen emphatisch besetzten Naturbegriff, über spektakuläre Konflikte (Kopernikus, Galilei) und über die Inanspruchnahme der Freiheit zur Skepsis und zur neugierigen Innovation, wie sie weder auf die Politik noch auf die Religion hätte angewandt werden können. Das Recht wird für viele der Folgeprobleme dieser Entwicklung aktiviert, etwa als Eigentums- und Vertragsrecht für die Freiheitsnotwendigkeiten der Geldwirtschaft oder als öffentliches Recht für den Übergang zu religiöser Toleranz, und gewinnt gerade durch diese Dienstleistungen an Eigenständigkeit gegenüber der politischen Macht. Solche Spannungen und Veränderungen fesseln die Aufmerksamkeit der Zeitgenossen. Sie verdecken zugleich, daß es in diesen Konflikten zwischen den sich ausdifferenzierenden Funktionssystemen zu einer Gesamtbewegung kommt, nämlich zur parallellaufenden Ausdifferenzierung einer Mehrheit von Funktionssystemen. Und erst, wenn hinreichend viele Funktionen des Gesellschaftssystems dadurch abgedeckt sind, kann man die neue Ordnung aus sich selbst heraus interpretieren.

Ebenso wie beim Übergang von tribalen zu hochkultivierten Gesellschaften lassen sich die Bedingungen der Transformation am besten an Strukturproblemen der realisierten Differenzie-

223 Damit sollen kirchenreformerische Motive der Fürsten angesichts stagnierender innerkirchlicher Reformbemühungen nicht bestritten sein. Vgl. hierzu Manfred Schulze, Fürsten und Reformation: Geistliche Reformpolitik weltlicher Fürsten vor der Reformation, Tübingen 1991.

rungsform identifizieren. Wir zeigen das zunächst für die Ausdifferenzierung des politischen Systems, das sich im Laufe dieses Prozesses den Namen »Staat« geben wird.

Sowohl in Reichen als auch in Städten hatte es seit langem politische Herrschaft gegeben, die aber erst im Übergang vom Spätmittelalter zur Frühmoderne einen deutlichen Ausdifferenzierungsschub durchmacht, der sie im Ergebais von Stratifikation unabhängig werden läßt. In der älteren Ordnung erscheint politische Herrschaft als die Ordnung der Gesellschaft selbst. Die Alternative zu ihr wäre Chaos. Der Herrscher ist Moment einer kosmologisch begründeten Ordnung, die ihn als Natur und als Moral unter Beschränkungen setzt. Das vom Herrscher verlangte Wissen ist daher in erster Linie Kenntnis seiner eigenen tugendhaften Tüchtigkeit.[224] In lateinischen Terminologien, die rex und tyrannus unterscheidet, ist Herrscher nur der legitime Herrscher. Das gleiche gilt für »potestas«.[225] Auch wenn von »dominium« die Rede ist, suggeriert dieser Begriff den Einschluß der Verfügung über ökonomische Ressourcen, aber immer: im Rahmen des Rechts.[226] Die kühnen Formeln, die den

224 In Europa kann man dies in praktisch jedem Traktat über Fürstenherrschaft und Fürstenerziehung nachlesen, bis in den letzten Jahrzehnten des *id.* Jahrhunderts die Lehre von der Staatsräson eine Wende einleitet, aber immer noch Herrschertugend für ein Gebot der Staatsräson hält. Genau die gleiche Struktur findet man in der konfuzianischen Herrschaftskonzeption. Vgl. Pyong-Choom Hahm, The Korean Political Tradition and Law, Seoul 1967. Siehe jetzt auch Kun Yang, Law and Society Studies in Korea: Beyond the Hahm Thesis, Law and Society Review 23 (1989), S. 891-901.

225 und erscheint zumeist implizit in der Definition von potestas als ius, wobei der Begriff sowohl auf politische Herrschaft als auch auf Hausherrschaft angewandt werden kann. Vgl. etwa Hermann Vulteius, Jurisprudentiae Romanae ä Justiniano compositae libri II, 6. Aufl. Marburg 1610, S. 53: »Potestas est ius personae in personam quo una praeest, altera subest«.

226 Speziell hier läßt sich die Unumkehrbarkeit des Positionsverhältnisses von oben und unten bis in die technisch-juristischen Diskussionen hinein verfolgen. Denn weil man Rechte des Untergebenen gegen den Herrn nicht gut ebenfalls als potestas oder als dominium bezeichnen kann, braucht man hierfür einen abstrakteren Begriff - eben den des ius, der dann auch die Folie für die Definition der Herrenrechte bietet.

Fürsten als losgelöst von Recht und als berechtigt zu beliebiger Rechtsetzung darstellen, gehören zur politischen Rhetorik, sind mißverstandene Zitate römischen Gedankenguts und haben die Staatspraxis nie wirklich beeinflußt.

Die wirklichen Probleme lagen nicht in der Rechtsordnung, die sich den Erfordernissen entsprechend modifizieren ließ; sie lagen im Verhältnis zur Differenzierungsform der Gesellschaft, im Verhältnis zur Stratifikation. Schon die Rechtsordnung garantiert, wenn sie sagt, daß nur der legitime Fürst ein Fürst ist (und der Tyrann folglich kein Fürst, sondern ein Unglück, eine Strafe Gottes, ein zu beseitigendes Übel), das Widerstandsrecht. Und der Adel nimmt wie selbstverständlich in Anspruch, ein eigenes Urteil zu bilden und entsprechend zu entscheiden. So waren die Freiheitskämpfe der Holländer gegen die Spanier motiviert, und so noch der Beginn der englischen Revolution in den dreißiger Jahren des 17. Jahrhunderts[227], die dann allerdings einen andersartigen Verlauf nahm. Selbst Richelieu hatte noch Mühe, sich gegen diese Auffassung durchzusetzen. Das Recht diente in einer Weise, die es selbst nicht mehr erfassen und nicht mehr beobachten und beschreiben konnte, dem Primat der stratifikatorischen Differenzierung.

Dem entsprach, strukturell gesehen, das Dauerproblem der *politischen Rivalität.* Der Herrscher konnte jederzeit durch einen Rivalen ersetzt werden - sei es aus der eigenen Familie, sei es aus dem Hochadel, sei es durch einen auswärtigen Potentaten, einen militärischen Abenteurer, den Chef seiner eigenen Verwaltung. Nachdem Machiavelli speziell dem *neuen* Fürsten guten (oder manche meinten: schlechten) Rat hatte zuteil werden lassen, ist noch die Staatsräson-Literatur um 1600 durch dieses Problem bestimmt und damit gehindert, Dynastieinteressen und Staatsinteressen auseinanderzuhalten.[228]

227 Vgl. Richard Saage, Herrschaft, Toleranz, Widerstand: Studien zur politischen Theorie der niederländischen und der englischen Revolution, Frankfurt 1981.

228 Vgl. z.B. Giovanni Botero, Deila Ragion di Stato (1589), zit. nach der Ausgabe Bologna 1930; Ciro Spontone, Dodici libri del Governo di Stato, Verona 1 $99; Giovanni Antonio Palazzo, Discorso del Governo e della Ragion vera di Stato, Venetia 1606.

Politische Rivalität ist aber abhängig von Stratifikation. Sie setzt eine Vor-Auslese von Bewerbern durch die Oberschicht voraus (auch wenn cäsarische Naturen gelegentlich besondere Chancen nutzen können), und zugleich bietet die stratifizierte Gesellschaft ständigen Zündstoff für das Auftreten von Rivalen. Wenn man will - Anlässe wird man finden, Unzufriedenheiten wird man mobilisieren können. Die Position des Adels beruht auf einer eigenen Ökonomie, auf selbständig bewaffneten Haushalten und entsprechendem Anhang. Was auf dieser Grundläge zu tun und zu lassen ist, entscheidet der Herr selbst. Sein Verhältnis zum König sieht er als Anhängigkeit, nicht als Abhängigkeit. Die Anhängerschaft kann er aufkündigen, wenn das Verhalten des Königs ihm dazu Anlaß gibt. In solchen Fällen lassen sich dann sehr leicht Allianzen bilden und politische Rivalen aufbauen, denn der in Betracht kommende Personenkreis ist klein und interaktionsfähig. In genau diesem Sinne hat der König nur legitime »potestas«.

Die wirkliche Politik bildet und benutzt unter diesen Umständen vor allem Patron/Klient-Beziehungen — teils um im eigenen Territorium Loyalität zu erzeugen, teils um konspirativ in fremde Territorien einzugreifen.[229] Als Ressourcen stehen dem Fürsten Nobilitierungen und Amtsvergabe zur Verfügung; die übrige Prominenz wird dadurch auf die Rolle von Vermittlern beschränkt. Dies gilt besonders für eine Ubergangszeit, in der dem Staat noch kein zuverlässiger lokaler Beamtenapparat zur Verfügung steht, er sich aber auch nicht mehr nur auf die im Grundbesitz lokalisierte Macht des Adels stützen kann. So kommt es mit Hilfe zentraler Patronage zum Aufbau lokaler Klientensysteme, die deren Patron im Dienst der Zentrale verwendet - oder auch nicht.[230] Unter heutigen Kriterien würde

229 Trotz zahlreicher Detailstudien (vor allem aus England) ist diese Ordnungsform systematisch noch wenig erforscht. Das gilt vor allem für das Ausmaß, in dem sie auch untere Schichten erfaßt. Siehe für den aktuellen Stand der Forschung Antoni Maczak (Hrsg.), Klientelsysteme im Europa der Frühen Neuzeit, München 1988.

230 Siehe dazu die Analyse der Zuspitzung der niederländisch-spanischen Beziehungen in der zweiten Hälfte des *16.* Jahrhunderts bei Helmut G. Koenigsberger, Patronage, Clientage and Elkes in the Politics of

dieses System als »Korruption« beschrieben werden[231]; aber es hatte auch den für die weitere Entwicklung wichtigen Vorteil, mit den Interessen an politischer Selektion zugleich herkunftsunabhängige Aufstiegsmöglichkeiten zu schaffen. Obwohl an hierarchische Ordnungsvorstellungen gebunden, untergraben die ständig erneuerungsbedürftigen Patron/Klient-Verhältnisse bereits die stratifikatorische Gesellschaftsdifferenzierung.

Vor diesem Hintergrund spiegeln die Tugendspiegel für Fürsten und Hofleute noch etwas anderes, nämlich die Sorge vor Rivalität. Die typischen Ambivalenzen der Tugendkataloge (Strenge und Milde, Sparsamkeit und Freigebigkeit, Gerechtigkeit und Billigkeit) fordern dazu auf, sich nach der Situation zu richten. Und auch die Staatsräson-Literatur wird dies Problem übernehmen - etwa mit der Empfehlung, das Recht dann nicht durchzusetzen, wenn dies zu bedrohlichen Unruhen führen würde oder wenn die Gegner zu mächtig sind. »Prudentia« ist der dazu passende Begriff. Er bezeichnet die Klugheit, die damit rechnet, daß es Vergangenheit und Zukunft sowie gute und schlechte Menschen gibt. Mit Begriffen wie prudentia oder dann ratio Status empfiehlt man dem Herrscher Simulation und Dissimulation. Er hat, sagt man, die Geheimnisse der Herrschaft (die arcana imperii) zu wahren. Das Geheimnis der Herrschaft aber ist, daß sie keine ist.

Um die Mitte des 17. Jahrhunderts sind die Voraussetzungen für diesen ständigen Blick auf Rivalität entfallen.[232] Zwar wird es noch lange dauern, bis das politische System selbst das Prinzip der Rivalität unter dem Namen »politische Opposition« über-

Philip IL, Cardinal Granvelle and William of Orange, in: Antoni Maczak a.a.O., S. 127-148. Für die Sonderbedingungen der Amtspatronage im Kirchenstaat siehe Wolfgang Reinhard, Freunde und Kreaturen: »Verflechtung« als Konzept zur Erforschung historischer Führungsgruppen: Römische Oligarchie im 1600, München 1979.

231 Auch an zeitgenössischer Kritik dieser Art fehlt es nicht. Vgl. für Burgund Wim Blokmans, Patronage, Brokerage and Corruption as Symptoms of Incipient State Formation in the Burgundian-Habsburg Netherlands, in: Winfried Schulze a.a.O. (1988), S. 117-126.

232 Das betont mit allen Auswirkungen auf Wirtschaft und Kultur Theodore K. Rabb, The Struggle for Stability in Early Modern Europe, New York 1975.

nimmt und damit das Recht erwirbt, sich (in einem ebenfalls neuen Sinne) »Demokratie« zu nennen. Aber zuerst muß ja das, was dadurch codiert werden soll, eingerichtet sein; und das geschieht in der Form des Verwaltungsstaats und des Rechtsstaates.[233] Im Verlauf dieser Entwicklung muß der Adel, aber auch das politische System, auf die Vorstellung verzichten, daß ethische Tugend, bestimmt durch Adelswerte, unmittelbar in politischer Aktivität Ausdruck finden könne. Wie schwer dieser Verzicht fällt, zeigt der Widerstand gegen die Vorstellungen Machiavellis. Im Ergebnis wird der Politik dann aber eine eigene Staatsräson mit Enklaven für unmoralisches Handeln (in Notfällen) konzediert, während umgekehrt die Moral, in Übereinstimmung mit einer schon lange gepflegten kirchlichen Lehre, privatisiert werden kann.

Das feudalrechtliche Erbe des Mittelalters macht sich vor allem in einer bleibenden Rechtsqualität der Adelsstellung bemerkbar. Im Reich spaltet die politische Entwicklung (und nicht etwa eine Evolution des Schichtungssystems als solchem) den Adel in den fürstlichen oder doch reichsunmittelbaren Adel und in den territorialstaatlichen Adel, der sich auf die eine oder andere Weise mit seinem Territorialherren zu arrangieren hatte, während der Reichsadel ein Personalverband blieb und in dieser Form erstarrte. Im 16. und 17. Jahrhundert ergibt sich daraus ein juristisch kompliziertes Ineinander von ständischer und staatlicher Ordnung, für das weder die Formel einer Adelsherrschaft noch die einer souveränen Monarchie passen.[234] Im mittelalterlichen Italien entwickeln sich auf Grund der jeweils lokalen, stadtrepublikanischen Auseinandersetzungen zwischen Adel und Volk sehr unterschiedliche politische Verhältnisse, die zunächst eine rechtliche (Bartolus, Baldus), seit der Konsolidierung der Territorialstaaten dann auch semantisch-ideologische Diskussion na-

233 Daß der sog. »absolute Staat« kein »Rechtsstaat« gewesen sei, muß wohl als liberale Geschichtsfälschung angesehen werden. Er war natürlich nicht das, worauf es den Liberalen dann ankam: er war kein »Verfassungsstaat«, der sich selbst an höherem, aber positivem Recht kontrollierte.

234 Vgl. für einen Überblick über die deutsche Literatur Bleeck / Garber a.a.O. (1982).

helegen[235] - beides mit erheblichen Auswirkungen auf die Adelsliteratur jener Zeit. Zu den Vorentwicklungen einer stärkeren politischen Bindung des Adels gehört die Praxis politischer Nobilitierungen, erstmals großen Stils am burgundischen Hofe im Nebel einer Ritterromantik und einer aus Italien importierten civiltà-Idee.[236] Ebenso wichtig dürfte die Rechtsform der Dispense und Privilegien gewesen sein, mit der markiert wurde, daß von einem allgemein geltenden Rechtszustand aus besonderen Gründen abgewichen wurde. Das mußte aber nicht bedeutet haben, daß der Adel politisch zu disziplinieren war. Das Moment der Ehre entzog sich zum Beispiel immer der politischen Disposition.[237] Erst die durch die Ausbreitung der Geldwirtschaft bedingten Finanznöte führen zu einer stärkeren politischen Abhängigkeit des Adels, und zugleich bringt der Territorialstaat neue Probleme mit sich: Die Anerkennung des Adels »gilt« jetzt nur noch für das Territorium, in dem die Familie beheimatet ist.[238] Vergleichende Analysen zeigen aber, daß in den verschiedenen Ländern sehr unterschiedliche Vorstellungen über Adel tradiert worden sind[239], und im Ausland muß man

235 Vgl. Donati a.a.O. (1988).

236 Sicher hat es ähnliche Einflüsse aber auch vorher gegeben, wie ja der gesamte germanische Adel sich in den Trümmern reichsrömischer Titulaturen eingerichtet hat. Zur mittelalterlichen Rechtslage, die das Recht zu Nobilitierungen mit dem Recht zur Gesetzgebung verknüpft und dadurch trotz erheblicher Ausweitung beschränkt, vgl. Bartolus, De dignitatibus a.a.O. ad 77 und 78.

237 Selbst am Hofe! Diomede Carafa, Dello Óptimo Cortesano (1479), zit. nach der Ausgabe Salerno 1971, S. 122 f. führt zum Beispiel aus, daß man dem Herrn treu und loyal dienen, seine Anweisungen ausführen müsse und ihm nicht widersprechen dürfe - außer in Angelegenheiten, die die Ehre betreffen.

238 »La condizione della Nobilita sta sui confini del Principato«, heißt es bei Spontone a.a.O. S. 274, und die Praxis politischer Nobilitierungen läßt denn auch kaum eine andere Wahl.

239 Einen Überblick gibt z.B. Pietro Andrea Canonhiero, Dell'introduzione alla Politica, alla Ragion di Stato et alla Pratica del buon Governo, Anversa 1614, S. 385ff.: Die Spanier legen Wert auf reines Blut (wegen der Vermischung mit maurischem Blut), die Franzosen auf Waffendienst, die Deutschen auf vornehme Abstammung. Die juristischen und heiratspolitischen Konsequenzen waren erheblich. Für

folglich die Anerkennung des eigenen Adels nochmals zu erreichen versuchen. In Frankreich dürfte das Hauptmotiv der Bemühungen um staatliche Anerkennung alten Adels oder um Adelsverleihung in der Steuerbefreiung gelegen haben.[240] Das erforderte dann auch eine entsprechende juristische Genauigkeit an Hand von Kriterien mit hohem Detaillierungsvermögen.[241] Zunehmend werden auch die politisch zu besetzenden Ämter zum Problem für die Stratifikation - teils weil kompetente Bewerber dem Adel vorgezogen werden, teils weil eine besondere Art von Adel (noblesse de robe) die Folge ist.[242] Nicht zuletzt führen die vielen Feinunterscheidungen innerhalb des Adels zur Mitwirkung des Staates bei der Klärung von Streitfragen, und es setzt sich durch, schriftliche Beweise zu verlangen, die vorzugsweise in amtlichen Dokumenten und staatlicher Registrierung bestehen.[243] Das alles muß dem Adel allmählich die Vorstellung

einen älteren, noch ganz auf unterschiedliche regionale Gewohnheiten abstellenden Vergleich siehe Poggio Bracciolini a.a.O. (i $38), S. 67-72.

240 Siehe z. B. Estienne Pasquier, Les Recherches de la France, Neuauflage Paris 1665, S. 120 f.

241 Siehe aus der Feder eines dafür zuständigen Beamten: (Alexandre) Belleguise, Traité de noblesse et de son origine, Paris 1700. Zum Beispiel: Für den Wiedererwerb des Adels nach derogierender Tätigkeit (zum Beispiel Verkauf von Ernten im eigenen Namen) sind lettres de réhabilitation erforderlich, weil man anderenfalls den Adel wochenweise verlieren und wiedererwerben könnte.

242 Die Unterscheidung Geburtsadel/Amtsadel bürgert sich ein; sie führt gelegentlich sogar zu einer auf vier Stände erweiterten Ständelehre. Du Haillan z. B. spricht von vier Ständen: Eglise, Noblesse, Justice (das ist: Robe) und Peuple. Siehe Bernard de Girard, Seigneur Du Haillan, De l'Estat et succez des affaires de France (1570), zit. nach der Ausgabe Lyon i $96, S. 294. Die juristischen Konsequenzen waren zum Beispiel, daß man zwar auf Amtsadel, nicht aber auf Geburtsadel verzichten konnte (zum Beispiel: um in die Geschäftswelt überzuwechseln) und daß die Infamie des Vaters zwar dessen Ämter, nicht aber den Geburtsrang für die Nachkommen aufhebt. So z.B. Pompeo Rocchi, II Gentilhuomo, Lucca 1 $68, fol. 2.

243 Vgl. Charles Loyseau, Traicté des ordres et simples dignitez, 2. Aufl. Paris 1613, S. 92. Donati a.a.O. (1988), S. 182 f. weist daraufhin, daß diese Möglichkeiten der Sicherstellung des Adelsbeweises jetzt auch als

einer staatsabhängigen Privilegierung vermittelt haben, und entsprechend wird er in den Salons des 18. Jahrhunderts nicht mehr allzu sehr auf Formalitäten bestehen.

Das Ergebnis dieses Umformungsprozesses wird in der Idee des souveränen Staates formuliert. Er charakterisiert sich durch die Beschränkung der Beschränkungen staatlicher Gewalt. Man akzeptiert jetzt *nur noch* territoriale Grenzen, diese dann aber *unbedingt.* Alle anderen Beschränkungen entfallen, was aber nur heißt: sie werden situativ politisiert und gehen ins politische Kalkül der »Staatsräson« ein. Dessen Aufgabe ist die Selbsterhaltung der politischen Macht, was einerseits auf die Herrschaft der regierenden Dynastie, aber auch und vor allem auf den territorialen Bestand bezogen wird. Wie ein Netz überzieht dieses neue Prinzip der Staatsgrenzen die alte Ordnung der Stratifikation und zwingt sie, sich dem einen oder anderen Staat einzuordnen - vor allem, wenn die Oberschicht politischen Einfluß behalten will. Die Literatur zum Thema Adel sucht seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts einen Kompromiß zwischen Adel und Territorialstaat - in auffälliger Parallele zur gleichzeitigen, im Konzil von Trient zum Ausdruck kommenden Neuformierung des Verhältnisses von Religion und Politik. Der Adel wird als Herrschaft disziplinierende Staatseinrichtung empfohlen. Er legitimiert sich zunehmend mit der Gemeinwohlformel, die auch das politische System benutzt. Er reserviert sich jetzt nur noch das »Recht«, das dann viel Energie absorbiert: in Fragen der Ehre, das heißt in der Form des Duells, gegen das Recht zu verstoßen. Auch verständigt man sich, selbst unter Juristen, darüber, daß das Recht gegenüber hochrangigem Adel nicht in allen Fällen durchgesetzt werden müsse.[244] Und in einem bekannten Text, der schon Gewaltenteilung favorisiert, findet man *noch* die Feststellung: »point de monarche, point de

Mittel der Sicherstellung der *Zukunft* der jeweiligen Familien benutzt werden - nicht zuletzt natürlich, weil sie einen (allerdings nicht negotiablen) Vermögenswert darstellen.

244 In der Staatsraison-Literatur ist dies eine ganz übliche Meinung. Für eine juristische Stellungnahme siehe z.B. Pierre Ayrault, Ordre, formalite et instruction judiciaire (1576), zit. nach der 2. Aufl. Paris 1598, S. in.

noblesse; point de noblesse, point de monarche. Mais on a un despote«.[245]

Auch Kriegführung ist jetzt nur noch ein politisches Problem. Die Gesellschaft delegiert die Entscheidung darüber an ihr politisches System (was selbst heute noch gilt, obwohl es inzwischen um menschheitsvernichtende Waffen und um politisch nicht kontrollierbare lokale Massenmorde geht). Wenn Religion zu gewaltsamen Auseinandersetzungen tendiert, um rechten Glauben zu beweisen oder zu erzeugen, muß sie einen politischen Fürsprecher finden, und die Politik verhält sich zunehmend distanziert gegenüber der Zumutung, Wahrheitskriege zu führen. Soweit Religion Aggressivität freisetzt, muß diese »kirchenpolitisch« ausgetragen bzw. in der Form rigoristischer Anforderungen subjektiv nach innen gerichtet werden.[246] Selbst Religion wird ein ausdifferenziertes System.

Ganz anders entwickelt sich in der Wirtschaft eine Tendenz zu funktionsbezogener Ausdifferenzierung. Nachdem der Handel den nur wenige Objekte betreffenden Prestigegüterhandel tribaler Gesellschaften überschritten hatte, ist eine politische Vereinnahmung oder auch nur Kontrolle des Handels und der dabei erzielten Gewinne wohl nirgendwo mehr gelungen. Das gilt auch für die von Polanyi[247] als »redistributiv« charakterisierten Wirtschaftssysteme.[248] Auf die eine oder andere Weise mußte das Statussystem der Gesellschaft sich auf unterschiedliche Prestige-

245 Montesquieu, De l'esprit des lois II,IV, zit. nach der Ausgabe der Classiques Garnier, Paris 1949, Bd. I, S. 20.

246 Siehe für ein (für das 17. Jahrhundert typisches) Beispiel Jacques Le Brun, Das Geständnis in den Nonnenbiographien des 17. Jahrhunderts, in: Alois Hahn / Volker Kapp (Hrsg.), Selbstthematisierung und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis, Frankfurt 1987, S. 248-264.

247 Siehe Karl Polanyi et al. (Hrsg.), Trade and Market in the Early Empires: Economies in History and Theory, New York 1957.

248 Hierzu ausführlich John Gledhill / Mogens Larsen, The Polanyi Paradigm and a Dynamic Analysis of Archaic States, in: Colin Renfrew et al. (Hrsg.), Theory and Explanation in Archaeology: The Southampton Conference, New York 1982, S. 197-229. Vgl. aber auch Johannes Renger, Subsistenzproduktion und redistributive Palastwirtschaft: Wo bleibt die Nische für das Geld? Grenzen und Möglichkeiten für die Verwendung von Geld im alten Mesopotamien, in: Wal-

gründe, nämlich Adel, politisch-bürokratische Herrschaft und kommerziellen Reichtum einlassen, und es scheint, daß die Stratifikation, was Heiraten einschließt, als Instrument des Ausgleichs dieser Spannungen funktioniert hat. Auch im Mittelalter wiederholt sich bei zunehmender geldwirtschaftlicher Entwicklung diese Erfahrung. Politik und Wirtschaft lassen sich nicht mehr zur Deckung bringen (trotz allem Pendeln des Ausdrucks »dominium« zwischen beiden Bereichen). Herrschaft ist noch nicht territorial gefestigt, und der Handel überschreitet Grenzen, wo immer sie gezogen sind. Nicht die Landwirtschaft, wohl aber die Geldwirtschaft (die besonders in England Landwirtschaft bereits einbezieht) entwickelt ihre eigene Dynamik außerhalb von politischen Kontrollen. Die Schenkungs- und Stiftungsökonomie des frühen Mittelalters stagniert - bei allen Versuchen, ihre Seelenrettungsmotive jetzt in Geld zum Ausdruck zu bringen. Zunächst nimmt die Geldverwendung im Laufe des Mittelalters so sehr zu, daß im Ergebnis viel mehr käuflich ist als heute: auch Seelenheil zum Beispiel, auch Staatsämter, auch staatliche Einnahmequellen. Das Geld scheint auf dem Wege zu sein, das Medium schlechthin zu werden. Strukturelle Relikte der alten Unterscheidung von Haus und Handel machen sich störend bemerkbar, zum Beispiel in den komplizierten Währungs- und Umrechnungsproblemen des Fernhandels, die dann zur Erfindung neuer Finanzinstrumente führen. Überschüssiges Geld, das in der Stadtpolitik nicht mehr verwendet werden kann (wie im 14. Jahrhundert die Medicis es in großem Stile noch tun konnten), drängt sich dem Staate und dem Adel auf und führt zu den Verschuldungskrisen des 15. und 16. Jahrhunderts.[249] Ebenso wie der Staat, aber hoffnungsloser

traud Schelkle / Manfred Nitsch (Hrsg.), Rätsel Geld: Annäherung aus ökonomischer, soziologischer und historischer Sicht, Marburg 199;, S. 271-324.

249 Oft diskutiert. Zu den Sonderbedingungen in England, wo auch der Adel gewinnträchtig investieren konnte, vgl. Lawrence Stone, The Crisis of the Aristocracy 1 y58—1641, 2. Aufl. Oxford 1966, insb. S. 42 ff, 547 ff. Anderswo wird ein Recht für den Adel zur wirtschaftlichen Betätigung (statt: zur Beschäftigung mit Bürgerkriegen) vergeblich gefordert. Ein eindrucksvolles Beispiel: die rasch vergessene Publikation von Emeric Cruce, Le nouveau Cynee, ou discours d'estat (1623), zit.

als der Steuerstaat, findet der Adel sich in einer dauerhaft unbalancierten Situation. Er muß ständig Zahlungen leisten, mit denen er eigene Zahlungsunfähigkeit erzeugt; aber er will und darf keine Zahlungen leisten, mit denen er über profitable Investitionen eigene Zahlungsfähigkeit wiedergewinnen könnte. Er findet sich immer stärker in die sich ausdifferenzierende Wirtschaft einbezogen - aber nur auf der Debet-Seite. Wirtschaftliche Schwierigkeiten und politische Refinanzierungen der Oberschicht hatte es zwar schon immer gegeben, jetzt aber erschweren die gleichzeitig ablaufenden Ausdifferenzierungen des Wirtschaftssystems und des politischen Systems die traditionelle Symbiose von politisch-ökonomischer Ressourcenkontrolle in der Oberschicht und heben sie schließlich auf. Auch das mag verbreitete Tendenzen begünstigt haben, sich in Fragen der Adelsanerkennung von fluktuierenden Vermögensverhältnissen unabhängig zu machen und sich statt dessen auf staatliche Registrierung zu verlassen.

Aber nicht hier liegt das Problem, das sich für die Entwicklung der Wirtschaft selber stellt. Die Neuerung liegt nicht in der zunehmenden Geldabhängigkeit des Adels, sondern in der zunehmenden Adelsunabhängigkeit des Geldes. Die durch Märkte vermittelten Transaktionen nehmen in der Frühmoderne rapide zu. Die lokale bzw. regionale Differenzierung der Märkte wird überformt oder sogar ersetzt durch eine warenspezifische (also rein ökonomische) Differenzierung der Märkte für Seide, für Getreide, schließlich sogar für Bilder, Graphiken, Skulpturen. Entsprechend löst sich der Begriff des Marktes ab von der Bezeichnung bestimmter, für Transaktionen freigegebener Plätze und wird zum Formbegriff, der die Eigenlogik der Transaktio-

nach dem Neudruck Philadelphia 1909. In Italien findet man in den einzelnen Territorialstaaten sehr unterschiedliche Lösungen dieses Problems und sehr oft eine enge Verbindung von Adel und Fernhandel, nachdem der landsässige Adel entmachtet worden war. Als knappen Uberblick über neuere Literatur zu der sog. »Krise« des europäischen Adels siehe etwa François Billacois, La crise de la noblesse européenne 1560-1640, Revue d'histoire moderne et contemporaine 23 (1976), S. 258-277; ferner Ellery Schalk, From Valor to Pedigree, Ideas of Nobility in France in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, Princeton 1986.

nen bezeichnet, die von keinen weiteren Sozialmerkmalen abhängen.[250] Damit beginnt die seitdem anhaltende Orientierung der Wirtschaft am Konsum, also an sich selbst. Das löst die *Steigerung* der Wirtschaftsleistung ab von externen Direktiven, also vor allem von dem Ressourcenbedarf der Oberschicht oder von periodisch zu erwartenden Hungersnöten, Raubzügen, Kriegen. Diese Bedarfsquellen behalten ihre Bedeutung, aber sie erscheinen jetzt als Konsum, den der Markt anzeigt, und damit als Chance für Produktion und für Investition. Der Antriebsfaktor liegt jetzt in der wirtschaftsspezifischen Rollenkomplementarität von Konsument und Produzent (wie in anderen Bereichen auch, etwa Regierung/Untertan, Lehrer/Schüler, Künstler/kunstsachverständiger Genießer). Der Ges^wrhevölkerung wird Zugang zu der einen Seite dieses Rollenschemas versprochen, hier zu Konsum; und zwar abhängig von Kaufkraft, nicht mehr direkt von Schichtung. Die andere wird für *Spezialisierungen* qua Organisation oder qua Ausbildung und Profession freigegeben.

Die Wirtschaft lernt es, sich mit systemeigenen Mitteln, das heißt: über Preise (inclusive Geldpreise = Zinsen) zu regenerieren. Sie wird zunehmend unabhängig von den durch die Stratifikation erfaßten Vermögensquellen. Die *gezahlten* Preise gelten seitdem als das *objektive* Gerüst aller wirtschaftlichen und damit auch aller wirtschaftswissenschaftlichen Kalkulation. Das Zinsproblem kann trotz religiöser Bedenken gelöst werden, auch wenn sensible Gemüter bemerken, daß man selbst an Sonntagen von Zinseinnahmen profitiert.[251] Der Riesenzufluß amerikanischen Edelmetalls im 16. Jahrhundert war weder auf Stand noch auf Verdienst zuzurechnen, er war gleichsam zufällig eingetroffen, und die Folgen zeigten eine zunächst unverständliche Eigendynamik. Die Wirtschaft reagierte mit Disbalancierungen, mit Preissteigerungen, mit Devaluation der Edelmetalle, also marktmäßig. Die klassischen Mittel der Unterbringung von

250 Siehe dazu Jean-Christophe Agnew, Worlds Apart: The Market and the Theater in Anglo-American Thought, 1550-1750, Cambridge Engl. 1986, insb. S. 57 ff.

251 »That the usurer is the greatest Sabbath breaker, because his plough goeth every Sunday«, wie Bacon im Essay »Of Usury« bemerkt - zitiert nach Bacon's Essays, London 1895, S. 105.

Geld im Luxus oder im Krieg waren zugleich Mittel der Verschuldung bei steigenden Preisen. Die Holländer schienen eine ebenso erstaunliche wie paradoxe Lösung gefunden zu haben. Sie hatten, gerade weil sie über keine natürlichen Ressourcen verfügten, eine blühende Wirtschaft aufbauen können - das große Rätsel vor allem für die englische Wirtschaftstheorie des 17. Jahrhunderts. Daß dabei neue Finanzinstrumente, neue Formen der Geldschöpfung eine Rolle spielen könnten, wird gesehen, kann aber theoretisch nicht wirklich verarbeitet werden.[252] Im Ergebnis lag der Ausweg nicht in der Staatsfinanzierung und nicht in kostspieligen und lukrativen Kolonialexpeditionen, sondern in der Entwicklung von Produktmärkten, auf die bezogen in Produktionsmittel investiert werden konnte. Das erforderte eine rein wirtschaftliche Form der Kalkulation im Hinblick auf die Rentabilität von Investitionen, und dazu mußte das Profitmotiv aufgewertet werden. Nicht der Feudalherr der Feudalherrn, nicht der Fürst als Obereigentümer kontrolliert die Wirtschaft, sondern die Entscheidungen werden an Hand von unternehmenspezifischen Gewinn- und Verlustrechnungen getroffen, und diese steuern die Produktion absatzorientiert, also marktorientiert. Zuerst wird die Ausdifferenzierung der Wirtschaft daher an der Eigenlogik des Handels wahrgenommen[253], und noch Adam Smith spricht von »commercial society«. Die Zinsdiskussion verlagert sich im 17. Jahrhundert von theologisch-juristischen Erlaubnisproblemen auf innerökonomische

252 Siehe Edward Misseiden, Free Trade. Or, The Meanes to Make Trade Florish, London 1622, Nachdruck Amsterdam 1970, S. 9 f. mit der Unterscheidung von »Permission Money, Banck Money and Currant Money«. Das Erklärungsinteresse gilt dann aber eher den in England gemachten Fehlern, liegt also eher in Fragen der *Wirtschaftspolitik*. Nur beiläufig (a.a.O. S. 117!) taucht dabei der Vorschlag auf, auch in England handelbare Schuldverschreibungen einzuführen.

253 Vgl. Edward Misseiden, Free Trade a.a.O. (1622); ders., The Circle of Commerce. Or The Balance of Trade, in Defence of free Trade, London 1623, Nachdruck Amsterdam 1969; aber auch Gerard Malynes, The Center of the Circle of Commerce: or, A Refutation of a Treatise Intitulated The Circle of Commerce, London 1623. In der Kontroverse geht es um die Frage, ob »balance of trade« oder Gewinnmotiv (»gaine«) das Zentrum des »Circle of Commerce« ausmachen.

Folgen von Zinsen. Auch Arbeit ist nicht länger Sündenfallfolge, also Lebenslage, in der man sich befindet, sondern Bedingung und Produkt innerökonomischer Prozesse; und deshalb muß man vom Schema Mühe/Muße auf das Schema Arbeit/Arbeitslosigkeit umdenken. Letztlich entscheiden jetzt die Märkte (und nicht der Fleiß, die gute Arbeit, die Qualität der englischen oder italienischen Tuche) über den Erfolg, und dem hat sich alles - von den Löhnen und Investitionen bis zur Währungspolitik und zur Staatsverschuldung - unterzuordnen.[254]

Unabhängig davon, ob der Adel sich mit eigenem Kapital am Geschäft beteiligen darf und kann oder nicht, entwickelt sich die Autopoiesis der Wirtschaft nun im Sinne eines eigenen strukturdeterminierten Systems. Entscheidend sind Geldzahlungen. Aber ausgegebenes Geld muß man wiederbeschaffen können, um zahlungsfähig zu bleiben. Und wenn die Einnahmen aus dem eigenen Grundbesitz bei traditionaler Bewirtschaftungsweise nicht ausreichen und politische Geldquellen nicht beliebig vermehrbar sind, muß man Zahlungen so kalkulieren, daß sie das Geld zurückbringen, das heißt: man muß profitabel investieren. Nur eine Alternative zur profitablen Produktion und zum Handel läßt die Wirtschaft noch zu, nämlich gegen Entgelt zu arbeiten. Das kommt für den Adel nicht in Betracht.

Inzwischen hat die Monetarisierung der Wirtschaft den basalen Bereich der geldvermittelten Transaktionen (man bekommt etwas nur gegen Geld) längst überschritten. Vor allem die technologisch anspruchsvolle Produktion erfordert immer größere Kapitalanteile. Man rechnet im Verhältnis zum Output mit 25-30%. Diese Geldmengen können nicht allein durch Reinvestierung firmeneigener Gewinne aufgebracht werden. Der Anteil an Krediten nimmt zu und damit die Abhängigkeit von den Fluktuationen auf den internationalen Finanzmärkten. Ein neuer weltgesellschaftlicher Zentralismus also, der sich jedoch nicht über Normen und nicht über Direktiven, sondern über Fluktuationen und folglich in der Form dissipativer Strukturen

254 Zur Wirtschaftstheorie des 17. Jahrhunderts, die dies bereits teilweise (wenn auch kontrovers) aufnimmt, vgl. Joyce O. Appleby, Economic Thought and Ideology in Seventeenth Century England, Princeton 1978.

bemerkbar macht. An dieser Entwicklung ist nicht zuletzt das Sowjetimperium wirtschaftlich und dann auch politisch gescheitert.

Die hier nur knapp skizzierten Veränderungen im Vollzuge der Ausdifferenzierung des Wirtschaftssystems lassen deutlich erkennen, wie stark auch dieser Prozeß am Anfang noch durch den stratifizierten Gesellschaftsaufbau bestimmt - und auch verzögert wurde. Einer seiner wichtigsten Ausgangspunkte lag zwar im Fernhandel mit den bekannten Schwierigkeiten schichtmäßiger Zuordnung des hier erworbenen Reichtums. Betroffen waren zunächst aber vor allem die Oberschichten. Die unteren Schichten bekamen die Veränderungen nur mit erheblichen Verzögerungen zu spüren. Die Privatisierung des Gemeindelandes und die Bauernbefreiung - beides Bewegungen, die dem einzelnen Landwirt das volle Risiko seiner Eigenwirtschaft aufbürden - wirken sich (mit erheblichen regionalen Verschiedenheiten) erst im 18. und 19. Jahrhundert aus. Auch in der gewerblichen Wirtschaft nimmt der Anteil der häuslichen Produktion - sei es im Handwerksbetrieb, sei es über ein Verlagssystem - nur sehr allmählich ab.[255] Der quantitative Wendepunkt liegt erst in der Mitte des 19. Jahrhunderts (jedenfalls für Deutschland). Und erst dann macht es eigentlich Sinn, die Beschreibung der Gesellschaft von der Semantik einer ordnungsnotwendigen ständischen Differenzierung auf die problematische Fatalität einer nicht mehr zu rechtfertigenden Klassendifferenzierung umzustellen.

In der Logik von Kapital und Arbeit findet die alte Differenzierungsform der Stratifikation keinen Platz mehr. Seit dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts spricht man vermehrt von sozialen Klassen, und Marx wird diese Terminologie auf die Unterscheidung von Kapital und Arbeit beziehen.[256] Aber das kann jetzt nur noch heißen: die Gesamtgesellschaft aus der Sonderperspektive der Wirtschaft beschreiben.

255 Daß es noch heute recht erfolgreich arbeitende Ausnahmen gibt, vor allem in Italien, sollte nicht übersehen werden.

256 Vgl. dazu Niklas Luhmann, Zum Begriff der sozialen Klasse, in: ders., (Hrsg.), Soziale Differenzierung: Zur Geschichte einer Idee, Opladen 198$, S. 119-162.

Die in der Frühmoderne verbreitete Klage über den Luxus der Oberschichten ist denn auch ein guter Indikator für die Spannung zwischen Stratifikation und sich ausdifferenzierender Wirtschaft. Dies zeigt sich besonders in England, wo weniger die wirtschaftliche Fehldisposition des Adels beklagt wird als der aufstiegsorientierte Konsum, mit dem man eine Lebenslage dokumentiert, die man sich wirtschaftlich eigentlich (noch) nicht leisten kann.[257] Die aufrechterhaltene Schichtung verzehrt Wirtschaftspotential, was dann gegen Ende des 17. Jahrhunderts zu dem Gegenargument führt, daß sie auch Arbeitsplätze schaffe. Durchgehend wird jedoch die Gesellschaft noch als von Natur aus geschichtet wahrgenommen, und das Problem wird daher in moralischen Begriffen als Fehlverhalten beschrieben.

Ein besonderer Markt verdient besondere Aufmerksamkeit, nämlich der Markt für die Erzeugnisse der neuen Druckpresse. Hier sieht man besonders deutlich, wie die neu eingeführte Technologie Probleme der funktionalen Differenzierung zuspitzt. Der Buchdruck forciert die Entwicklung einer Zusatztechnologie, nämlich der Technologie des Lesenkönnens. Dieses Können läßt sich nicht mehr einschränken auf die Themen bestimmter Funktionssysteme. Wer die Bibel lesen kann, kann auch Pamphlete der religiösen Polemik, Zeitungen, Romane lesen. Wenn jetzt die Wirtschaft reguliert, welche Druckerzeugnisse hergestellt und verkauft werden können, verlieren andere Kommunikationsbereiche die Kontrolle über Kommunikation. Vor allem Religion und Politik sind davon betroffen, und sie versuchen (mehr oder weniger erfolglos), sich durch Zensur oder durch Androhung von Strafen (»libel« nach common law und ergänzenden Gesetzen) zu wehren. Aber dafür braucht man Entscheidungskriterien, die sich nicht mehr aus der gemeinsamen Weltkenntnis ergeben, sondern im Religionssystem, im politischen System und im Rechtssystem funktionsspezifisch entwickelt, positiviert und bei Bedarf geändert werden müssen.

257 For now a days most men live above their callings, and promiscuously **Step** forth *Vice versa,* into one anothers Rankes«, klagt Misseiden a.a.O. 1622, S. 12: »The *Country mans* Eie is upon the *Citizen:* **the** *Citizen* upon the *Gentleman:* the *Gentleman* upon the *Nobleman.«* Und dabei würden Ressourcen verzehrt mit der Folge, daß gutes Geld ins Ausland abfließt und in England knapp wird.

Die Ausdifferenzierung der Wirtschaft bedeutet für die bürgerlichen Schichten und ebenso für die außer Haus tätigen Arbeiter, daß sich, Erwerbsarbeit und Familienleben trennen, zumindest räumlich und zeitlich.[258] Die Funktion der Koordination von Arbeit wird vom Herrn (des Haushalts) auf den Markt verlagert, und dem Herrn verbleibt allenfalls die Interpretation der Marktdaten. Je nach dem Typus der Organisation von Erwerbsarbeit, wird diese Trennung im 18./19. Jahrhundert zum Normalfall. Sie schneidet mehr vielleicht noch als die Sorge um Einkommensquellen in die Lebensgewohnheiten und die Selbstauffassung des Adels ein, und noch zu Beginn des 19. Jahrhunderts legen zumindest Teile des Adels Wert darauf, ein Haus zu führen, das heißt: die Unterscheidung von Erwerbsleben und Privatleben, obwohl man schon lange in Staatsdiensten tätig ist, *als Unterscheidung* abzulehnen.[259]

Für einen weiteren Funktionsbereich, nämlich für die Ausdifferenzierung von intim gebundenen, durch Eheschließung begründeten Kleinfamilien findet man umfangreiche Forschungen, deren Ergebnisse jedoch vor allem in der Datierung dieser Entwicklung umstritten sind.[260] Man wird davon ausgehen müssen, daß im frühmodernen Europa, vergleichend gesehen, Sonderbedingungen realisiert waren, die der Berücksichtigung persönlicher Sympathien bei der Eheschließung entgegenkamen, vor allem relativ spätes Heiratsalter, Akzeptabilität des Unverheiratetbleibens, Voraussetzung ökonomischer Selbständigkeit bzw. gesicherter Lebensverhältnisse und Vorstellung einer Neugründung einer Familie in jeder Generation. Damit war ein gewisses Maß an Ausdifferenzierung gesichert - aber gerade nicht für den Adel und die wohlhabende Oberschicht. Auch sonst mußte auf

258 Vgl. dazu Neil J. Smelser, Social Change in the Industrial Revolution: An Application of Theory to the Lancashire Cotton Industry 1770-1840, London 1959.

259 Siehe Hinweise bei Reinhart Koselleck, Preussen zwischen Reform und Revolution: Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791-1848, 2. Aufl. Stuttgart 1975, S. 79.

260 Siehe nur, speziell für England, Lawrence Stone, The Family, Sex and Marriage in England 15 00-1800, London 1977, auf der einen, und Alan Macfarlane, The Culture of Capitalism, Oxford 1987, S. 123 ff. (mit Literaturüberblick) auf der anderen Seite.

die hauswirtschaftlichen Bedingungen Rücksicht genommen werden. Erst recht wird man die persönliche Zuneigung, die den Ausschlag geben sollte, nicht als »romantische Liebe« beschreiben können. Zur Exaltierung von Liebe als Passion, die ihr eigenes Reich souverän verwaltet, kommt es erst im 17. Jahrhundert und zunächst für außereheliche Beziehungen.[261] Noch im 18. Jahrhundert war Eheschließung ohne Zustimmung der Eltern kaum möglich (was nicht ausschloß, daß ein attraktiver junger Mann eine reiche Erbin verführte und einen Priester fand, der die Trauung vollzog). Erst im Laufe des 18. Jahrhunderts findet Europa zu der weltweit ungewöhnlichen Vorstellung, daß nur die Liebe über die Ehe entscheiden sollte, und dies nach den Vorbildern der Romane und unter Einschluß des Adels. Erst jetzt neutralisiert das Prinzip der Eheschließung, zumindest der Idee nach, den Zugriff der sozialen Schichtung.

Analysen dieser Art ließen sich auch für andere Funktionssysteme durchführen. Überall findet man die Umstellung auf Eigendynamik und die Ablösung von Prämissen, die durch Stratifikation gesichert gewesen waren. Das geschieht teils unbedacht und unbeabsichtigt - so wenn das Religionssystem, wie Amerikaner festgestellt haben, seine Heiligen im 6.-12. Jahrhundert noch mit über 90% aus der Oberschicht rekrutiert, im 19. Jahrhundert dagegen nur noch mit 29%.[262] Die Wissenschaft bildet einen neuen Begriff der Evidenz, der nicht auf Sprache, nicht auf das Trivium der Schulen, nicht auf die alte Rhetorik angewiesen ist und sich damit auch der schichtabhängigen Vorsorge für Erziehung entzieht. Seitdem läuft die Wissenschaftsentwicklung, könnte man sagen, über unplausible Evidenzen. Der alte Begriff der securitas verschiebt sich vom Subjektiven ins Objektive - von alten Konnotationen der (bis ins Frivole rei-

261 Hierzu Niklas Luhmann, Liebe als Passion: Zur Codierung von Intimität, Frankfurt 1982.

262 So die Ergebnisse von Katherine and Charles H. George, Roman Catholic Sainthood and Social Status: A Statistical and Analytical Study, Journal of Religion 35 (1955), S. 85-98 - leider ohne zu klären, ob die Variable »Heiligkeit« ihrerseits im Zusammenhang damit zunimmt oder abnimmt. Eine spätere Überprüfung der Daten mit ähnlichem Ergebnis findet man bei Pierre Delooz, Sociologie et canonisations, Den Haag 1969, S. 413 ff.

chenden) Sorglosigkeit zu gesichertem Wissen und Können[263], und verläßt damit ebenfalls den Bereich, der durch Schichtung beeinflußbar ist. Klare, distinkte Ideen lautet jetzt die Losung, oder auch: Vergewisserung durch das Experiment. Mit all dem verliert die alte (vor allem italienische und, etwas später, französische) Diskussion, ob der Adel mehr durch Waffen oder mehr durch Bildung (arme/lettere) ausgezeichnet sei, an Bedeutung; sie reicht jedenfalls nicht in die Erörterung wissenschaftlicher Fragen hinein, obwohl sie eine Zeitlang noch ausreichen mag, Amateurforschungen Adeliger zu legitimieren. Aber selbst in England, wo dies besonders betont und gefördert wird, darf es nicht mehr sein als das und keinesfalls zum Verlust des common sense führen. So sagt Shaftesbury über den Studenten der Mathematik: »All he desires is to keep his Head sound, as it was before«.[264]

Weiter fällt auf, daß die wichtigsten innovatorischen Bewegungen des 16. Jahrhunderts, die protestantische Reform und der politische Humanismus, durch bürgerliche Kreise und nicht durch den Adel initiiert und getragen werden. Das mag damit zusammenhängen, daß hier der Buchdruck die entscheidende Rolle spielt und es, zunächst allenfalls, im Verhaltenscode des Adels nicht vorgesehen war, Bücher zu schreiben und drucken zu lassen. Noch Shaftesbury läßt erkennen, daß er sich dieser neuen Kommunikationsform nur resignierend bedient.[265]

Mit diesen Entwicklungen, aber auch mit dem Entstehen von wirtschaftlich und kulturell führenden Großstädten wie Paris und London, verlieren Zeichen ihre sichere Referenz. Geburt, alter Reichtum (in Form von Landbesitz) und erblicher sozialer Rang bleiben anerkannt, werden aber ergänzt, ja an den Rand gedrängt durch neue, leichter manipulierbare und unsichere Kriterien wie Manieren und schöner Schein. Das spiegelt sich deutlich in den Wertediskussionen des 17. und frühen 18. Jahrhun-

263 Dazu Emil Winkler, Sécurité, Berlin 1939.

264 Anthony, Earl of Shaftesbury, Soliloquy, zit. nach: Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times, 2. Aufl., o.O. 1714, Nachdruck Farnborough Hants UK 1968, S. 290.

265 Daher Shaftesburys Interesse am Selbstgespräch (soliloquy), das dann aber doch nur durch Publikation bekannt gemacht werden kann.

derts - um nur einen Namen zu nennen: bei Baltasar Graciän. Reflektionen über Kunst, Geselligkeit und Moral nehmen diese Probleme auf und »entsubstantialisieren«, wenn man so sagen darf, die Ordnung der Stratifikation. Die Kategorie des guten Geschmacks versucht, diesen Verlust an sozialer Autorität und unbezweifelter Urteilskompetenz aufzufangen und erneut soziale Selektivität zur Geltung zu bringen, aber in beweglicheren Formen und mit nur noch behaupteter Begründbarkeit. Für Kunstgegenstände entwickelt sich, vor allem in England, ein Markt[266] und eine professionelle Kunstkritik mit Funktionen der Unsicherheitsabsorption.[267] Statussymbole benötigen neue Formen der Legitimation. Kriterien wie bienséance oder goût/taste versuchen, die neuen Probleme in die alte Ordnung der Stratifikation zurückzuleiten. Aber dies sind jetzt Kriterien, die Lernen - wir würden heute vielleicht sagen: Sozialisation - voraussetzen und jedenfalls nicht durch Geburt erworben werden können.

Schon im 18. Jahrhundert kann man von einer Primäreinteilung der Gesellschaft nach Schichten eigentlich nicht mehr sprechen. Die offizielle Darstellung der Gesellschaft hält zwar - vor allem mit Hilfe rechtlicher Qualifizierungen, polizeistaatlicher Regulierungen und Steuerstatistiken - noch an den alten Einteilungen fest.[268] Damit können jedoch die Entwicklungstendenzen in struktureller wie in semantischer Hinsicht nicht mehr begriffen werden. Was jetzt Fortschritt oder Aufklärung heißt, löst die

266 Hierzu Iain Pears, The Discovery of Painting: The Growth of Interest in the Arts in England, 1680-1768, New Haven 1988.

267 Siehe aus der zeitgenössischen Literatur etwa Jonathan Richardson, A Discourse on the Dignity, Certainty, Pleasure and Advantage of the Science of a Connoisseur (1719), zit. nach The Works, London 1773, Neudruck Hildesheim 1969, S. 241-346 und dazu kritisch aus der Perspektive des Künstlers, der den bloßen Kritikern die Kompetenz bestreitet, William Hogarth, The Analysis of Beauty, written with a view of fixing the fluctuating Ideas of Taste, London 1753, zit. nach der Ausgabe Oxford 1955.

268 Vgl. Diedrich Saalfeld, Die ständische Gliederung der Gesellschaft Deutschlands im Zeitalter des Absolutismus: Ein Quantifizierungsversuch, Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 67 (1980), S. 457-483.

alten Ordnungen auf. Die Französische Revolution hat dieses Faktum nicht mehr zu bewirken, sie hat es nur noch zu registrieren und in der Selbstbeschreibung der Gesellschaft zur Anerkennung zu bringen.[269] Seit dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts erfolgt die Ablösung der Funktionssysteme von Schichtprämissen und die Neutralisierung von Schichteinflüssen zunehmend gezielt - so in der juristischen Erfindung der allgemeinen Rechtsfähigkeit oder in der Umstellung des Erziehungssystems auf öffentliche Schulen für die Gesamtbevölkerung und im 19. Jahrhundert dann auch: durch Einrichtung eines durchorganisierten Prüfungswesens mit Spezialisierung auf die in den Schulen und Universitäten selbst erworbenen Kenntnisse und Fähigkeiten. Der Prozeß kann heute als abgeschlossen gelten. Herkunft spielt für die Funktionssysteme kaum noch eine Rolle, und bei hoher strukturierter Eigenkomplexität - etwa des Rechtssystems - kann man dies auch für die jeweils eigenen anderen Rollen der Teilnehmer feststellen.[270]

Der Adel hatte zunächst »involutiv« reagiert, das heißt: mit verstärkter Anwendung alter Mittel auf neue Lagen, mit Genealogie und Heraldik.[271] Es entsteht eine elaborierte, adelsspezifische »Schrift«[272] der Wappen und Waffen, der Devisen und Embleme, der Titel und der zeremoniellen Privilegierungen/Disprivilegierungen mit einem darauf bezogenen Ehrenkodex, der eine Art »hyperkorrektiven« Lernprozeß (wie die Linguisten sagen würden) auslöst.[273] Die Geburt rückt als wesentliches und unab-

269 Eine heute weitgehend akzeptierte Sicht. Siehe für einen Uberblick William Doyle, Origins of the French Revolution, Oxford 1980.

270 Vgl. etwa Hubert Rottleuthner, Abschied von der Justizforschung: Für eine Rechtssoziologie »mit mehr Recht«, Zeitschrift für Rechtssoziologie 3 (1982), S. 82-119; ders. (Hrsg.), Rechtssoziologische Studien zur Arbeitsgerichtsbarkeit, Baden-Baden 1984.

271 Auf die Folgen der durchgehaltenen Selbstbeschreibung qua »Ehre« kommen wir in Kapitel V, S. 943 ff. nochmals zurück.

272 So im Anschluß an Derrida Peter Goodrich, Languages of Law: From Logics of Memory to Nomadic Masks, London 1990, S. 125 ff. Für zahlreiche anschauliche Belege siehe Joan Evans, Pattern: A Study of Ornament in Western Europe From 1180 to 1900, Oxford 1931, Nachdruck New York 1975, Bd. 1, S. 8 2 ff.

273 Vgl. Philippe Van Parijs, Evolutionary Explanation in the Social Sciences: An Emerging Paradigm, London 1981, S. 13 8 ff.

dingbares (auch juristisch leicht handhabbares Kriterium) in den Vordergrund, während das moralische Verdienst im Bestreitbaren bleibt; zwar hinzukommen sollte, aber nicht mehr ausschlaggebend ist.[274] Entsprechend ist Aufstieg nicht mehr durch Tüchtigkeit denkbar (aber das hatten Juristen wie Bartoltis schon immer bezweifelt), sondern nur noch durch Nobilitierung. Andererseits sieht man in der Frühmoderne, besonders im *16.* Jahrhundert, die eigene Zeit als Zeit des Verfalls; was, umgerechnet auf den Adel, bedeuten muß, daß jedes Geschlecht in jeder Generation seine Bedeutung durch Tüchtigkeit (= Moral) regenerieren muß, um nicht mit der Zeit zu versinken. Mit all diesen Veränderungen arrangiert sich der Adel mit dem »absoluten Staat« und ermöglicht es diesem zugleich, neben den Justizreformen auch Adel als Mittel politischer Konsolidierung einzusetzen. Das Erfordernis verstärkter Bemühungen um Erziehung des Adelsnachwuchses zu den Besonderheiten adeliger Lebensführung wird betont und führt zur Gründung entsprechender Einrichtungen.[275] Die Abschließung nach unten wird verdeutlicht.[276] Auf das im Buchdruck ausgebreitete Wissen antwortet man mit der Ablehnung von »Pedanterie«[277] und mit

274 Hierzu im Detail Ariette Jouanna a.a.O. (1981). Vgl. auch Ellery Schalk a.a.O. (1986), S. 115 ff.

275 Siehe dazu unter dem Gesichtspunkt einer Reaktion auf die Adelskrise der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts Schalk a.a.O. S. 65 ff., 174ff. Das schließt es nicht aus, mit Rudolf Stichweh, Der frühmoderne Staat und die europäische Universität, Frankfurt 1991, auch die deutliche Staatsnähe der neu geschaffenen Erziehungsinstitutionen zu betonen. Adel und Staat suchen jetzt eine neue Symbiose. Zugleich legt aber der Adel deutlich Wert darauf, seine Chancen nicht den Abschlüssen des Erziehungssystems zu verdanken und verzichtet deshalb gern und demonstrativ auf Zertifikate und Examina. Als Beispiel für eine Betonung der Notwendigkeit der Bemühung um Adelserziehung mit erheblicher Skepsis in Bezug auf Universitätserziehung siehe François de La Noue, Discours politiques et militaires, Basel 1587, zit. nach der Neuausgabe Genf 1967, S. 133 ff.

276 Donati a.a.O. (1988), insb. S. 56 und 93, spricht von »chiusura«, von »aristocratizzazione culturale e sociale«.

277 Ein Standardbegriff der Literatur über courtoisie und Konversation. Vgl. Daniel Mornet, Histoire générale de la littérature française classique 1660-1700: ses caractères véritables, ses aspects inconnus, Paris

Kultivierung der Mündlichkeit, mit Witz und mit Aphorismen, mit den Stilmitteln La Rochefoucaulds.[278] Vor allem wird die Verachtung gewinnbringender Geschäftstätigkeit (Ausnahmen: England und Italien) beibehalten. Sie ergibt sich aus der aristotelischen Definition, daß nur alter (bei Geburt schon vorliegender) Reichtum zählt.[279]

Die wohl auffälligste Neuerung ist jedoch die geradezu neurotische Betonung der »Ehre« und ihre Verteidigung im provozierten Duell. Man begreift dieses auffällige, in der Intensität ungewöhnliche Insistieren auf Ehre am besten, wenn man sieht, wovon sie unterschieden wird, nämlich vom Zufalls- und gelegenheitsbestimmten Handeln, also von »fortune«. Ehre macht Handeln konsistent, Ergreifen von Gelegenheiten macht es abhängig.[280] Mit dem Konzept der Ehre reagiert der Adel auf die zunehmende Varietät wirtschaftlicher und politischer Verhältnisse, denen er mehr als andere Schichten ausgesetzt ist. Zugleich bleibt, eben wegen dieser Defensivfunktion, der Begriff ein adelsspezifischer Begriff. Ehre entzieht sich allen Rücksich-

1940, S. 97 ff.; Klaus Breiding, Untersuchungen zum Typus des Pedanten in der französischen Literatur des 17. Jahrhunderts, Diss. Frankfurt 1970. Abgesehen von der Ablehnung des Typus gibt es auch verfeinerte und spezifisch auf Wissenschaft bezogene Analysen. Bei Jacques de Caillière heißt es zum Beispiel, wissenschaftliches Wissen mache für das Leben am Hofe untauglich, da es stets kettenförmig gegeben sei, die Darstellung zu langfristig engagiere und die Aufmerksamkeit von den Interaktionspartnern ablenke. Siehe: La fortune des gens de qualité et des gentilhommes particuliers (1658), zit. nach der Ausgabe Paris 1662, S. 212 ff. Für eine Kritik der Bildungsablehnung des Adels siehe etwa François Loryot, Fleurs de Secretz moraux, Paris 1614, S. **56e**ff.

278 Zum Einfluß auf die Morallehren des 17. Jahrhunderts siehe Louis van Delft, Le moraliste classique: Essai de définition et de typologie, Genf 1982.

279 Anders glaubte man die *immanente* (ethisch-politische) Einheit von Reichtum und Tugend nicht begründen zu können. Vgl. etwa Francesco de Vieri, Il primo libro délia nobilità, Fiorenza 1574, S. 60 f. Jede andere Version hätte den Begriff der Tugend angesichts der Funktionsmodi der Wirtschaft auf eine rein wirtschaftliche Tüchtigkeit eingeschränkt. Es gab also gute Gründe!

280 So Francis Markham, The Booke of Honour. Or, Five Decads of Epistles of Honour, London 1625, S. 1 f.

ten, selbst der auf die eigene Familie und das eigene Leben. Diese Übertreibung kann als Symptom gelten dafür, daß die alten Ordnungen versagen, die bloße Abstammung dem Individuum keine hinreichenden Ausdrucksmöglichkeiten mehr bietet, die individuelle Verletzlichkeit zunimmt - und für all das wiederum »aristokratische« Formen des Ausdrucks und der Verdrängung gesucht werden.[281] Erst das 18. Jahrhundert wird diese Norm auf der Verhaltensebene in Richtung auf einen profillosen »homme aimable« abschwächen. In puncto Ehre sei dieses Jahrhundert, liest man jetzt, nicht besonders brillant.[282] Denn Ehre wird jetzt, unter den beweglicheren Verhältnissen der politischen Opposition, der literarischen Geschmacksrichtungen, der wirtschaftlichen Fluktuationen, in denen Landbesitz schließlich nur noch als eine Art Kapitalinvestition zählt, zu einer Art Kredit[283], den man für viele noch unbestimmte Zwecke einsetzen kann - nicht zuletzt immer noch für die Anknüpfung nützlicher Kontakte. Die einst tragende, gegenbegriffliche Unterscheidung honestas/utilitas tritt zurück und wird durch soziales Prestige ersetzt. Was immer der einzelne Adelige bei sich selbst gedacht haben mag: die Literatur des 18. Jahrhunderts vermittelt den Eindruck, als ob soziale Beziehungen, Empfindungen, Sympathien jetzt individuell im Blick auf ihre Ergiebigkeit kalkuliert werden und daß man nur so noch die Stabilität der gesellschaftlichen Ordnung begründen kann.

Ebenso rückständig sind an der Wende zum 18. Jahrhundert nun alle Versuche, sozialen Einfluß in alter Weise durch Personen-

281 Wir kommen darauf im Kapitel über die Selbstbeschreibung der Gesellschaft zurück.

282 So bei Charles Duclos, Considérations sur les Mceurs de ce Siècle (1751), zit. nach der Ausgabe Lausanne 1971, S. 239ff.

283 »Kredit« hat auch im 18. Jahrhundert noch die alte, hierarchisch-politische Bedeutung, etwa als l'usage de la puissance d'autrui (Duclos a.a.O. S. 269) und dazu Anm. 1: »Le crédit en commerce et en finance ne présente pas une autre idée; c'est l'usage des fonds d'autrui«. Vgl. für den Kontext der politischen Ökonomie (insb. Staatskredite) auch David Hume, Of Public Credit (1752), in: Writings of Economics (Hrsg. Eugene Rotwein), Madison 1970, S. 90-107. Hintergrundsinn bleibt dabei immer noch das öffentliche Vertrauen (im Sinne von »creditur«).

kenntnisse zu sichern. Man mußte Namen und Gesichter, die jeweiligen Liebschaften und Schulden, Neigungen zur Freigeisterei oder zur Devotion, Gnade oder Ungnade bei Hofe, Leidenschaften fürs Theater, Verwandtschaften, regelmäßige Kontakte usw. anderer kennen; aber solche Erfordernisse setzen Abgeschlossenheit der Schicht und dort konzentrierte Verfügungsmacht voraus. Sie geraten unter den Druck zunehmender Komplexität und vor allem in die Situation einer zunehmenden Differenzierung von privater Personalität und funktionssystemspezifisch konditioniertem Rollenverhalten. Und dann kann es nicht mehr genügen, etwa tausend Personen zu kennen und den Kenntnisstand durch Uber-sie-Reden auf dem laufenden zu halten. Aber was sonst kann der Adel tun? Noch am Ende des 18. Jahrhunderts wird er in seiner Interaktionskompetenz bewundert, aber die Bereiche, in denen es darauf ankommt, nehmen rapide ab.[284] Ihren letzten Rückhalt findet die Ständeordnung im Recht - wohl deshalb, weil das Recht für Fragen, auf die es geantwortet hatte, jeweils konkrete Ersatzlösungen finden muß. Noch das preussische Allgemeine Landrecht von 1794 setzt die Ständeordnung voraus und bestätigt sie.[285] Aber zugleich zeigen gerade die Entscheidungen, die man, von »Revolutionen« ganz zu schweigen, bei juristischen Kodifikationen zu treffen hat, daß es auch andere Ordnungsmöglichkeiten gibt.

Dem involutiven, Positionen verteidigenden Verhalten des Adels steht die Evolution der Funktionssysteme gegenüber, die das Heft mehr und mehr an sich reißen. Mehr und mehr gerät die Gesamtgesellschaft in den Inklusionssog ihrer Funktionssysteme. Was wichtig ist, wird dort entschieden, und jedes Funktionssystem regelt selbst, welche Themen es aufgreift, nach wel-

284 Siehe materialreich Johanna Schultze, Die Auseinandersetzung zwischen Adel und Bürgertum in den deutschen Zeitschriften der letzten drei Jahrzehnte des 18. Jahrhunderts (1773-1806), Berlin 197;, Nachdruck Vaduz 1965.

285 Vgl. die differenzierte Darstellung bei Reinhart Koselleck, Preussen zwischen Reform und Revolution: Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 bis 1848, 2. Aufl. Stuttgart 1975, insb. S. 52 ff. Vgl. auch Hermann Conrad, Die geistigen Grundlagen des Allgemeinen Landrechts für die preussischen Staaten von 1794, Köln 1958.

chen Regeln es kommuniziert und welche Position es damit Personen verleiht. Hierbei spielen sowohl schichtunabhängige Generalisierungen (allgemeine Rechtsfähigkeit, Staatsangehörigkeit, Maturität nach Besuch der höheren Schule) eine Rolle als auch schichtunabhängige Unterscheidungen. Dies sind jetzt vor allem neuartige oder in neuartige Prominenz einrückende Rollenasymmetrien wie: Regierende/Regierte (auf Staat und nicht auf gesellschaftliche Position bezogen), Produzent/Konsument, Lehrer/Schüler, Arzt/ Patient. Selbstverständlich bleibt der Zugang zu solchen Rollen schichtabhängig. Zugleich delegitimieren die neuen Asymmetrien aber die alten der Ständeordnung und zeigen damit an, daß die Gesellschaft sich von einem Primat der Stratifikation auf einen Primat funktionaler Differenzierung umgestellt hat.

Mit der Ausdifferenzierung von funktionsspezifischen Rollenkomplementaritäten ändert sich nicht nur der Inklusionsvorgang. Mit der Inklusion ändert sich auch das, was in der Gesellschaft für rational gehalten wird, das heißt: dem Einzelnen als vernünftiges Verhalten zugemutet werden kann. So wie Inklusion mit Rationalität, so hängt Exklusion mit Irrationalität zusammen. Mit Rationalitäts/Irrationalitäts-Semantiken werden Inklusions/Exklusionsregeln nachempfunden. Es ist dieser Zusammenhang, der im Übergang von stratifikatorischer (an *anderen eigenen* Rollen orientierter) Differenzierung zu funktionaler (auf die Komplementärrollen *anderer* abstellender) Differenzierung zu einer tiefgreifenden Umstellung der Semantik und vor allem zu einer neuartigen Individualisierung der Rationalitätszumutungen führt. Der zunächst aufs Jenseits und aufs Diesseits gerichtete Wohlfahrtsutilitarismus des 17. Jahrhunderts ist die Folge.[286] Und damit kommt es jetzt in jeder Hinsicht primär auf Leistung und auf Nutzenmaximierung an (und wieder: zunächst unter Einschluß des Seelenheilskalküls und unter laufender Kontrolle des Sündenpegels), aber nicht mehr auf die sich aus dem Rollengesamt ergebende »Qualität« der Person.

28e Vgl. dazu eingehend Anna Maria Battista, Morale »privee« et utilitarisme politique en France au XVII siècle, in: Roman Schnur (Hrsg.), Staatsräson: Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs, Berlin 1975, S. 87-119.

Daher wird das Individuum für sich selber die Instanz, die sich fragt, welche Art und welches Ausmaß von Engagements ihm als vernünftig erscheinen. Für den damals vorrangigen Fall von Religion liest man zum Beispiel bei Thomas Browne: »... there is no Church whose every part so squares onto my Conscience; whose Articles, Constitutions, and Customs seem so consonant unto reason, and as it were framed to my particular Devotion, as this whereof I hold my Belief, the Church of England; to whose Faith I am a sworn Subject, and therefore in a double Obligation subscribe onto her Articles, and endeavour to observe her Constitutions. Whatsoever is beyond, as points indifferent, I observe according to the rules of my private reason, or the humour and fashion of my Devotion; neither believing this, because Luther affirmed it, or disapproving that, because Calvin has disavouched it«.[287] Man sieht an der Häufung des I/my: Das Individuum setzt sich als Ausgangspunkt für das, was es seinem Glauben, seiner Vernunft und seiner Organisationsmitgliedschaft schuldig zu sein meint.

Mit nochmals abstrahierenden Theoriemitteln kann man formulieren, daß sich in allen Funktionssystemen der Kombinationsspielraum von Zeitdimension und Sozialdimension erhöht und damit dem Individuum Vermittlungsfunktionen zufallen. Im politischen System drückt sich dies aus in der Souveränität des kollektiv bindenden (das heißt: auch den Entscheider bindenden) Entscheidens mit prozeduraler Regulierung der Anwendung auf sich selbst. Im Rechtssystem korrespondiert dem die volle Positivierung des Rechts und die Vertragsfreiheit. Die Wirtschaft bindet alle Transaktionen an Zahlungen und erreicht dadurch, daß Zugriff auf knappe Güter nicht mehr vom Stand abhängt, sondern nur noch dadurch beschränkt wird, daß man ein anderes, artifiziell knappes Gut, nämlich Geld, dafür weitergeben muß. Die Wissenschaft akzeptiert die Hypothetik aller Wahrheit und setzt damit ebenfalls das, was sozial anzuerkennen ist, der möglichen Variation in der Zeit aus. In all diesen Fällen geht es darum, im Spannungsverhältnis von Zeitdimension und Sozialdimension (in Hinsicht auf sozial wirksame Zeitbin-

287 Sir Thomas Browne, Religio Medici (1643), zit. nach der Ausgabe der Everyman's Library, London 1965, S. 6.

düngen also) mehr kombinatorische Möglichkeiten freizugeben. Dieser Gewinn muß dann aber mit Konditionierungen bezahlt werden, die nur noch in den einzelnen Funktionssystemen festgelegt werden können: als prekärer, im Moment erreichbarer politischer Konsens, als Marktpreis, als (im Prinzip änderbares) Rechtsgesetz, oder als Schulbuch, das dem Unterricht zu Grunde gelegt wird. Der evolutionäre »Attraktor«, der dies durchsetzt, ist die höhere Komplexität. In diesem Spielraum verflüssigen sich die zeitlichen und sozialen Bindungen der alten Welt, und das, was als Rangordnung einst überzeugt hatte, erscheint nun als unnütze Rigidität. Die Zumutung von Rationalität nimmt jetzt den Namen »Aufklärung« an. Sie versucht, das Individuum durch eigene Einsicht zu binden - und nicht mehr durch die Forderungen seines Standes und noch nicht durch das, was in den Funktionssystemen Erfolg verspricht.

Spätestens im 18. Jahrhundert kommt es, zunächst in den »bürgerlichen« Schichten, zu neuen Formen der Sozialisation, die nicht mehr voraussetzen, daß das Kind durch Herkunft schon definiert ist und nur gegen Verführungen und Korruption geschützt und mit statusbezogenen Fähigkeiten ausgestattet werden müsse. Mehr und mehr stellt man statt dessen auf innere Werte, auf Vorbereitung für eine noch unbestimmte Zukunft, auf eigene Urteilsfähigkeit, auf »Bildung« ab. Hieraus folgt, daß der Einfluß von Schichtung auf die gesellschaftlichen Verhältnisse grundlegend umstrukturiert werden muß. Der neue, seit dem 18. Jahrhundert aufkommende Begriff der »sozialen Klasse« gibt darüber nur wenig Auskunft; ja er verdeckt als bloßer Einteilungsbegriff eher die wahren Mechanismen, auch wenn man den Klassen mit Mystifikationen irgendwelcher Art soziale Wirkungen, wenn nicht gar »collective action« zuschreibt. Jedenfalls findet man im 19. Jahrhundert in Europa keine auf Familienhaushalten beruhende soziale Schichtung mehr - auch nicht in England.[288] Faktisch wirkt die Schichtzugehörigkeit jetzt nur noch durch Einfluß auf die Reichweite *in-*

288 Siehe die Beobachtungen von Henry Adams in London zwischen 1860 und 1870 und, im Zusammenhang damit, die Annahme von Evolutionstheorie als Leitsemantik. So: The Education of Henry Adams: An Autobiography, Boston 1918, S. 194ff-, 284ff.

dividueller Kontakte und auf *individuelle Karrieren* und wird ihrerseits durch Karrieren reproduziert. Sozialintegration wird damit durch Organisationen vermittelt - sei es durch Schulen und Universitäten, sei es durch Aufstiegsmöglichkeiten in Organisationen der Berufstätigkeit, durch bessere individuelle Artikulationsfähigkeit in politischen Parteien, gegenüber der Polizei oder vor Gericht; und nicht zuletzt: durch bessere Gesundungskarrieren in Krankenhäusern. Dank unzähliger statistischer Untersuchungen sind wir über diese schichtspezifische Selektivität gut informiert. Ihre Beurteilung wird jedoch durch kollektive Zurechnung auf soziale Klassen fehlgesteuert. Entscheidend ist - auch als Hindernis für politisch inspirierte Gegenmaßnahmen -, daß jetzt in zahllosen Organisationen darüber entschieden wird, für die es rational sein mag, sich an der Herkunft und ihren sichtbaren Zeichen zu orientieren. Und entscheidend ist vor allem, daß in der modernen Gesellschaft die Karriere (und nicht mehr die Moral!) zum wichtigsten Mechanismus der Integration[289] von Individuen und Gesellschaft avanciert ist. Das gilt namentlich für Aufstiegskarrieren; aber natürlich auch für Stagnation, Absteigen, Aussteigen, denn auch das sind Ereignisserien, in denen das Erreichte das noch Mögliche mitbedingt. Karrieren sind mithin Formen, in denen soziale Unterschiede der Startpositionen und der Selbst/Fremdselektion in allen Anderungspunkten temporalisiert, das heißt: zu einer Vergangenheit werden, die für die Zukunft bedeutsam ist. Wenn Schichtung hierauf Einfluß hat und nicht mehr als primäre Form der Definition gesellschaftlicher Subsysteme wirkt, läuft das auf eine Unvergleichbarkeit der modernen mit traditionalen Gesellschaften hinaus. Man kann nicht einmal sagen, ob ihre Bedeutung durch funktionale Differenzierung und Organisationsabhängigkeit der Gesellschaft abgenommen oder zugenommen hat. Die Verhältnisse sind zu verschieden.

Da jedes Funktionssystem nun das Verhältnis von Zeitlichkeit und Sozialität in sich selbst aushandeln muß, kann jedes Funktionssystem nun behaupten, die Gesellschaft zu repräsentieren; aber nur für den eigenen Bereich. Mit einem Begriff von Gordon

289 »Integration« hier wie immer verstanden als wechselseitige Einschränkung der Freiheitsgrade von Systemen - und nicht etwa als Konsens.

Pask kann man das Ergebnis als »redundancy of potential command« bezeichnen[290]; aber es gibt nun dafür keine Reduktionen mehr: weder eine Reduktion auf eine Spitze, noch eine Reduktion auf ein Zentrum der Gesellschaft. Man bietet Ersatzvorstellungen an. Im 18. Jahrhundert ist man von Schottland bis Polen »Patriot«.[291] Das 19. Jahrhundert bekennt sich zum Nationalismus. Aber diese neuen Formen, die die Gesellschaft noch einmal politikzentriert auffassen möchten, scheitern am Staat selbst, oder genauer: an der territorialen Segmentierung des politischen Systems einer Gesellschaft, die nun irreversibel Weltgesellschaft geworden ist. Die Repräsentation der Einheit in der Einheit war differenzierungsformabhängig gewesen. Sie mußte aufgegeben werden. Aber was statt dessen gelten soll, war nicht so leicht zu erkennen.

VIII. Funktional differenzierte Gesellschaft

Wir definieren den Begriff der modernen Gesellschaft durch ihre Differenzierungsform und lösen den Begriff damit ab von den Beschreibungen, die in der modernen Gesellschaft zur Erfassung ihrer eigentümlichen Besonderheit bisher angeboten sind. Die Behandlung dieser Selbstbeschreibungen verschieben wir auf das nächste Kapitel. Im Moment ist nur festzuhalten, daß wir die moderne Gesellschaft als funktional differenzierte Gesellschaft begreifen und daß die jetzt folgenden Ausführun-

290 Siehe: The Meaning of Cybernetics in the Behavioural Sciences (The Cybernetics of Behaviour and Cognition: Extending the Meaning of »Goal«), in: John Rose (Hrsg.), Progress in Cybernetics, London 1970, S. 15-44 (3[2])- P ' ' ' gleichsinnig könnte man auch formulieren: »redundancy of potential demand«.

291 Vgl. speziell zu Deutschland und die hier deutliche Aufgeschlossenheit für lokalen ebenso wie weltbürgerlichen Patriotismus Peter Fuchs, Vaterland, Patriotismus und Moral - Zur Semantik gesellschaftlicher Einheit, Zeitschrift für Soziologie 20 (1991), S. 89-103; ferner auch Bernhard Giesen/Kay Junge, Vom Patriotismus zum Nationalismus: Zur Evolution der »Deutschen Kulturnation«, in: Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit, Frankfurt 1991, S- 255-303.

gen über funktionale Differenzierung diesen Begriff mit Inhalt füllen sollen.

Immer gibt es Zusammenhänge zwischen der Ausdifferenzierung und der internen Differenzierung eines Systems, denn die interne Differenzierung wählt Formen, für die es in der Umwelt keine Entsprechung gibt. Funktionale Differenzierung ist die radikalste Form, in der diese Regel sich auswirkt, da in der Umwelt natürlich keine Einteilungen vorkommen, die auf die Funktionen des Systems abgestimmt sind. Wenn die Gesellschaft von Stratifikation zu funktionaler Differenzierung übergeht, muß sie auch auf die demographischen Korrelate ihres internen Differenzierungsmusters verzichten. Sie kann dann die Menschen, die zur Kommunikation beitragen, nicht mehr auf ihre Teilsysteme aufteilen, wie es im Schema der Stratifikation oder bei Zentrum/Peripherie-Differenzierungen noch möglich gewesen war. Man kann nicht Menschen den Funktionssystemen derart zuordnen, daß jeder von ihnen nur einem System angehört, also nur am Recht, aber nicht an der Wirtschaft, nur an der Politik, aber nicht am Erziehungssystem teilnimmt. Das führt letztlich zu der Konsequenz, daß man nicht mehr behaupten kann, die Gesellschaft bestehe aus Menschen; denn die Menschen lassen sich offensichtlich in keinem Teilsystem der Gesellschaft, also nirgendwo in der Gesellschaft mehr unterbringen.[292] Gerade deshalb betont die parallelgeführte Semantik die (natürliche!) Eigenständigkeit des Individuums als eines Trägers von Rechten und als Bezugspunkt selbstreferentieller, rationaler Kalkulation. Die Konsequenz ist, daß die Menschen dann als Umwelt des Gesellschaftssystems begriffen werden müssen (wie wir es von Anfang an getan haben) und daß auch das letzte Band, das ein »matching« von System und Umwelt zu garantieren schien[293], gerissen ist.

292 Daß man dies nur schweren Herzens akzeptieren konnte, ist bekannt. Die Unterscheidung Gesellschaft/Gemeinschaft hatte zum Beispiel den Sinn, gleichwohl noch Menschen einen sozialen Ort anzuweisen - wenn nicht in der Gesellschaft, dann eben in der Gemeinschaft.

293 »schien« deshalb, weil die Gesellschaft ja immer schon nur aus Kommunikationen bestanden hatte und sich nur in ihrer Selbstbeschreibung darüber täuschen konnte, ja täuschen mußte, weil die älteren Dif-

Funktionale Differenzierung beruht auf einer operativen Schließung der Funktionssysteme unter Einschluß von Selbstreferenz. Das hat zur Folge, daß die Funktionssysteme sich selbst in den Zustand *selbsterzeugter Unbestimmtheit* versetzen.[294] Das-kann in der Form systemspezifischer Medien wie Geld und Macht zum Ausdruck kommen, die auf die eine oder andere Weise Formen annehmen können. Es zeigt sich auch als Abhängigkeit der Gegenwart von einer noch unbekannten Zukunft. Die Systemkomplexität hat infolgedessen immer zwei Seiten, eine schon bestimmte und eine noch unbestimmte. Das gibt den Operationen des Systems die Funktion der Bestimmung des noch Unbestimmten und zugleich der Regenerierung von Unbestimmtheit.

Mit dem Übergang zu funktionaler Differenzierung verzichtet die Gesellschaft darauf, den Teilsystemen ein gemeinsames Differenzschema zu oktroyieren. Während im Falle der Stratifikation jedes Teilsystem sich selbst durch eine Rangdifferenz zu anderen bestimmen mußte und nur so zu einer eigenen Identität gelangen konnte, bestimmt im Falle funktionaler Differenzierung jedes Funktionssystem die eigene Identität selbst - und dies, wie wir noch sehen werden, durchweg über eine elaborierte Semantik der Selbstsinngebung, der Reflexion, der Autonomie. Die Gesellschaft im übrigen kommt dann nur noch als Umwelt des Funktionssystems in Betracht und nicht als spezifische Unter- oder Überlegenheit. Das heißt jedoch nicht, daß die Abhängigkeiten der Teilsysteme voneinander abnehmen. Im Gegenteil: sie nehmen zu. Aber sie nehmen die Form' der Differenz von System und Umwelt an, lassen sich nicht mehr spezifisch normieren, lassen sich nicht mehr gesamtgesellschaftlich legitimieren als Bedingung von Ordnung überhaupt, sondern bestehen jetzt in einer allgemeinen und hochdifferenzierten Abhängigkeit von ständig wechselnden innergesellschaftlichen Umweltbedingungen.

Funktionale Differenzierung besagt, daß der Gesichtspunkt der

ferenzierungsformen darauf angewiesen waren, den Menschen feste Plätze »in« der Gesellschaft zuzuweisen.

294 Es sind, um mit Heinz von Foerster zu formulieren, nichttriviale Maschinen. Siehe: Wissen und Gewissen: Versuch einer Brücke, Frankfurt 1993, S. 247 ff.

Einheit, unter dem eine *Differenz* von System und Umwelt ausdifferenziert ist, die *Funktion* ist, die das ausdifferenzierte System (also nicht: dessen Umwelt) für das Gesamtsystem erfüllt. Die Kompliziertheit dieser systemtheoretischen Definition macht zugleich die Unwahrscheinlichkeit, die in der Sache selbst liegt, sichtbar und erspart uns, wenn beachtet, unnötige Kontroversen. Die Funktion liegt im Bezug auf ein Problem der Gesellschaft, nicht im Selbstbezug oder in der Selbsterhaltung des Funktionssystems. Sie wird, obwohl sie zur Ausdifferenzierung einer besonderen System/Umwelt-Beziehung in der Gesellschaft führt, nur im Funktionssystem und nicht in dessen Umwelt erfüllt. Das heißt auch, daß das Funktionssystem seine Funktion für sich selbst monopolisiert und mit einer Umwelt rechnet, die in dieser Hinsicht unzuständig oder inkompetent ist. Durch funktionale Differenzierung wird, mit anderen Worten, die *Differenz* der verschiedenen Bezugsprobleme betont; aber diese Differenz sieht vom Standpunkt der einzelnen Funktionssysteme aus verschieden aus, je nachdem, auf welche *Differenz von Funktionssystem und gesellschaftsinterner Umwelt* sie bezogen wird. Für die Wissenschaft ist *ihre* Umwelt wissenschaftlich inkompetent, aber gerade nicht: politisch inkompetent, wirtschaftlich inkompetent usw. Insofern hat jedes Funktionssystem es mit einer anders zusammengesetzten gesellschaftsinternen Umwelt zu tun, und dies genau deshalb, weil jedes Funktionssystem für eine je besondere Funktion ausdifferenziert ist.

Als Form gesellschaftlicher Differenzierung betont funktionale Differenzierung mithin die Ungleichheit der Funktionssysteme. Aber in dieser Ungleichheit sind sie gleich. Das heißt: das Gesamtsystem verzichtet auf jede Vorgabe einer Ordnung (zum Beispiel: Rangordnung) der Beziehung zwischen den Funktionssystemen. Die Metapher des »Gleichgewichts« ist ebenfalls unbrauchbar und würde nur darüber hinwegtäuschen, daß die Gesellschaft die Beziehungen zwischen ihren Teilsystemen nicht mehr regulieren kann, sondern sie der Evolution, also der Geschichte überlassen muß. Daß das Konsequenzen hat für das Verständnis von Zeit und Geschichte und vor allem für die Dramatisierung des Verhältnisses von Vergangenheit und Zukunft, liegt auf der Hand.

Die ältere soziologische Theorie hatte Funktionen als Bestandsvoraussetzungen des Gesellschaftssystems definiert.[295] Was damit gemeint war, ist unklar geblieben. Das würde sich nicht entscheidend ändern, wenn man den Begriff »Bestand« durch den Begriff »Autopoiesis« ersetzte. Funktionen können nur im Hinblick auf ein strukturdeterminiertes System bestimmt werden, und die Strukturen des Gesellschaftssystems sind im Rahmen dessen, was die Autopoiesis des Systems erlaubt, historisch variabel. Das schließt auch die theoretische Deduktion eines Funktionenkatalogs aus Begriffen wie Handlung (Parsons), soziales System oder Gesellschaft aus. Man kann nur induktiv vorgehen und mit einer Art Gedankenexperiment testen, wie das Gesellschaftssystem seine Strukturen zur Aufrechterhaltung seiner Autopoiesis ändern müßte, wenn bestimmte Funktionen nicht mehr erfüllt würden, - etwa Zukunftssicherung im Hinblick auf knappe Güter oder rechtliche Absicherung von Erwartungen oder kollektiv bindendes Entscheiden oder eine über selbstläufige Sozialisation hinausgehende Erziehung. Wir werden deshalb nicht von Bestandsvoraussetzungen sprechen, sondern von Bezugsproblemen, die auf die eine oder andere Weise behandelt werden müssen, soll die Gesellschaft ein bestimmtes Evolutionsniveau halten und auch andere Funktionen erfüllen können.

Die Ausdifferenzierung jeweils eines Teilsystems für jeweils eine Funktion bedeutet, daß diese Funktion für dieses (und nur für dieses) System Priorität genießt und allen anderen Funktionen vorgeordnet wird. Nur in diesem Sinne kann man von einem funktionalen Primat sprechen. So ist zum Beispiel für das politische System der politische Erfolg (wie immer operationalisiert) wichtiger als alles andere, und eine erfolgreiche Wirtschaft ist hier nur als Bedingung politischer Erfolge wichtig. Das heißt zugleich: auf der Ebene des umfassenden Systems der Gesellschaft kann keine allgemeingültige, für alle Teilsysteme verbind-

295 Siehe als programmatischen Beitrag D.F. Aberle/A.K. Davis/M.J. Levy/F.X. Sutton, The Functional Prerequisites of a Society, Ethics *60* (1950), S. ioo-ni. Ferner Talcott Parsons, The Social System, Glencoe III. **1 9 J I ,** S. *26*ff. und ausführlich Marion J. Levy, The Structure of Society, Princeton 1952.

liehe Rangordnung der Funktionen eingerichtet werden. Keine Rangordnung heißt auch: keine Stratifikation. Vielmehr ergeht an alle Funktionssysteme der Auftrag, sich selbst im Verhältnis zu den anderen zu überschätzen, dabei aber auf eine gesamtgesellschaftliche Verbindlichkeit der Selbstbewertung zu verzichten.

Auf der Grundlage ihres Funktionsprimats erreichen die Funktionssysteme eine operative Schließung und bilden damit autopoietische Systeme im autopoietischen System der Gesellschaft. Dies scheint zunächst dem Begriff der Autopoiesis zu widersprechen, und selbstverständlich bedeutet es nicht, daß die Funktionssysteme nicht kommunizieren, nicht mit Sprache und vielem anderen auf Gesellschaft angewiesen sind. Ungeachtet dessen kann aber eine rekursive Schließung und eine Reproduktion eigener Operationen durch das Netzwerk eigener Operationen dadurch erreicht werden, daß die Funktion zum unverwechselbaren Bezugspunkt der Selbstreferenz gemacht wird und daß das System einen binären Code benutzt, der nur in diesem und in keinem anderen System benutzt wird. Unter diesen Voraussetzungen ist es möglich, die systemzugehörigen Operationen mit praktisch ausreichender Eindeutigkeit zu unterscheiden und die eigene Autopoiesis damit nach außen hin abzugrenzen. Wie beim Kommunikationsbegriff auch können Zweifel auftauchen - etwa der, ob eine Kommunikation politisch gemeint ist, ob sie eine Rechtsfrage aufwerfen, ob sie eine wirtschaftliche Transaktion vorbereiten will. Aber im Normalfall reicht dann das systemeigene Netzwerk aus, um solche Fragen zu klären. Man greift rekursiv auf frühere Kommunikationen zurück oder auf Anschlußkommunikationen vor.

Die Funktionsorientierung allein reicht dafür nicht aus. Während Funktionssysteme sich über ihre Funktion in der Gesellschaft etablieren und mit der Beschreibung ihrer Funktion auf die Gesellschaft verweisen, benötigen sie eine weitere Einrichtung, einen binären Code[296], um ihre eigene Autopoiesis zu

296 Wir erinnern an die Ausführungen über die Codierung der symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien. Die Wiederaufnahme dieses Themas im systemtheoretischen Zusammenhang soll auch zeigen, daß und weshalb symbolisch generalisierte Medien in besonderer Weise

formieren. Beide Begriffe, Funktion und Codierung, bezeichnen ein Kontingenzschema, dies aber in sehr verschiedener Weise. Während eine Funktion den Vergleich mit funktionalen Äquivalenten ermöglicht, regelt die Codierung das Oszillieren zwischen positivem und negativem Wert, also die Kontingenz der Bewertungen, an denen das System seine eigenen Operationen orientiert. Während mit der Funktionsorientierung das System die Überlegenheit seiner eigenen Optionen verteidigt (Zukunftsvorsorge über Geld und nicht über Gottvertrauen; Ausbildung über Schulen und nicht über Sozialisation), reflektiert es über den negativen Wert seines Codes die Kriterienbedürftigkeit aller eigenen Operationen. Es muß also zur Spezifikation der Funktion eine Codierung hinzukommen, deren Funktion genau darin besteht, den Fortgang der Autopoiesis zu sichern und zu verhindern, daß das System sich im Erreichen eines Zieles (Endes, telos) festläuft und dann aufhört zu operieren. Funktionssysteme sind niemals teleologische Systeme. Sie beziehen jede Operation auf eine Unterscheidung zweier Werte - eben den binären Code - und stellen damit sicher, daß immer eine Anschlußkommunikation möglich ist, die zum Gegenwert übergehen kann. Was als Recht festgestellt ist, kann in der weiteren Kommunikation dazu dienen, die Frage Recht oder Unrecht erneut aufzuwerfen, zum Beispiel eine Rechtsänderung zu verlangen. Was wahr zu sein schien, mag bei neuen Daten oder neuen Theorien revisionsbedürftig werden. Was der politischen Opposition zu nützen schien, mag, wenn dies allzu durchsichtig wird, schon deshalb ein Argument für die Regierung werden. Nicht die Orientierung an der eigenen Einheit, sondern erst die Orientierung an der eigenen Differenz sichert, daß im Zeitlauf eigene Operationen an eigene Operationen angeschlossen werden können. Und das liegt daran, daß Operationen *als Selektionen* durchgeführt werden müssen.

zur Ausdifferenzierung von Funktionssystemen beitragen können. Aber es gibt auch andere Formen der Codierung von Systemen, die nicht zugleich Medien codieren, etwa den Selektionscode des Erziehungssystems. Speziell hierzu Niklas Luhmann, Codierung und Programmierung: Bildung und Selektion im Erziehungssystem, in ders., Soziologische Aufklärung Bd. **4,** Opladen 1987, S. 182-201.

Binäre Codes sind im strikten Sinne Formen, das heißt: Zwei-Seiten-Formen, die den Ubergang von der einen zur anderen Seite, vom Wert zum Gegenwert und zurück, erleichtern dadurch, daß sie sich als Formen von anderen Formen unterscheiden. Sie sind nicht »point attractors«, sondern »cyclical attractors«. Sie bringen den positiven und den negativen Wert in ein symmetrisches, zirkuläres Verhältnis, das die Einheit des Systems symbolisiert und zugleich öffnet für eine Unterbrechung des Zirkels.[297] Das ermöglicht es dem System, am Unterbrechen der eigenen Zirkularität zu wachsen und in Reaktion auf Vorkommnisse immer neue Konditionierungen einzuführen, mit deren Hilfe man entscheiden kann, ob etwas als positiv oder als negativ zu bezeichnen ist.

Codes sind aber nicht Abbilder einer Wertwirklichkeit, sondern einfache Duplikationsregeln. Sie stellen für alles, was in ihrem Anwendungsbereich (den sie selbst definieren) als Information (die sie selbst konstituieren) vorkommt, ein Negativkorrelat zur Verfügung. Also etwa: wahr/unwahr; geliebt/nicht geliebt; Eigentum haben/nicht haben; Prüfungen bestehen/nicht bestehen; Amtsmacht ausüben/ihr unterworfen sein usw. Daraufhin erscheint alles, was mit der Form des Codes erfaßt wird, als kontingent - als auch anders möglich. In der Praxis entsteht damit ein Bedarf für Entscheidungsregeln, die festlegen, unter welchen Bedingungen der Wert bzw. der Gegenwert richtig bzw. falsch zugeordnet ist. Wir nennen solche Regeln Programme. Die Unterscheidung von Codes und Programmen strukturiert, können wir jetzt sagen, die Autopoiesis der Funktionssysteme in einer

297 In der Selbstbeschreibung des Funktionssystems wird diese Symbplisierung aus kommunikationspraktischen Gründen vereinfacht. Hier gilt dann nur der positive Wert des Codes, nur das Recht, nur die Wahrheit, nur die Liebe usw. als der eigentliche Sinn des Systems, und der negative Wert wird dann als Ausdruck eines Mißgeschicks mitgeführt. Das erleichtert eine teleologische, zielgerichtete Darstellung der Operationen des Systems und bringt die Paradoxie der Einheit von positiven und negativen Werten in eine eigentümlich ambivalente Form: Die begehrte Seite des Codes wird der abzulehnenden entgegengesetzt und zugleich zur Bezeichnung der Differenz selbst verwendet.

unverwechselbaren Weise, und die daraus resultierende Semantik unterscheidet sich grundlegend von den Teleologien, Perfektionsvorstellungen, Idealen oder Wertbeziehungen der Tradition. Man sieht dies nicht zuletzt an der logischen Struktur. Denn jeder Code realisiert zugleich einen Rejektionswert im Bezug auf alle anderen. Das heißt gerade nicht, daß der Wert anderer Werte bestritten wird und es zu Wertkonflikten im Sinne Max Webers kommen muß. Nur die andere Form, nur die andere Unterscheidung wird rejiziert; oder um Gotthard Günther zu zitieren, dem diese Ausführungen viel verdanken: »The very choice is rejected«.[298] Sachverhalte dieses Typs sind, und das erschwert den Durchblick, mit einer nur zweiwertigen Logik nicht zu erfassen. Man benötigt Beobachtungsinstrumente mit größerem logischen Strukturreichtum. Und erst *das* läßt große Teile der alt- und neueuropäischen Semantik als obsolet erscheinen.

Dieser Begriff der Rejektion erlaubt es auch, das Verhältnis der binären Codes zur Moral (und damit: das Verhältnis der Funktionssysteme zur Moral) zu klären. Auch die Form der Moral muß rejiziert werden können. Und wieder heißt dies nicht, daß es auf Moral in der Gesellschaft nicht mehr ankommen soll, sondern nur: daß die Codes der Funktionssysteme auf einer Ebene höherer Amoralität fixiert werden müssen.[299] Es darf nicht mo-

298 Vgl. Cybernetic Ontology and Transjunctional Operations, in: Gotthard Günther, Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik Bd. 1, Hamburg 1976, S. 249-328 (insb. S. 286f.).

299 Mit dem Begriff der »höheren Amoralität« wollen wir uns von einem nahen Verwandten unterscheiden, von Hegels Begriff der »Sittlichkeit«. Wir folgen also nicht dem doch eigentümlich modernen (weil differenztheoretisch angesetzten) Duktus der Hegeischen Theorie. Diese geht von einer Unterscheidung aus (in diesem Falle: Trieb und moralische Pflicht, begriffen nach dem Muster heiß/kalt), um das bloße Entgegensetzen dieser beiden Seiten als Anstrengung des Begriffs für unzureichend anzusehen und die »Aufhebung« dieses Gegensatzes (und damit der Moral) in einer höheren, beide Seiten berücksichtigenden Einheit zu fordern und dies begrifflich einzulösen. Das Resultat wird mit der Unterscheidung von Moral und Sittlichkeit formuliert. Der Begriff der »höheren Amoralität« verzichtet auf die Apotheose einer solchen Einheit. Er besagt, an funktional äquivalenter

raiisch besser sein zu regieren, statt in der Opposition zu stehen. Es darf nicht moralisch besser sein, eine wahre Theorie statt einer falschen zu vertreten. Und auch das Recht muß Wert darauf legen, daß die Feststellung von Unrecht nicht zu einer moralischen Disqualifizierung führt. Erst wenn dies akzeptiert ist, sieht man die Einsatzpunkte von Moral auch in binär codierten Systemen, vor allem dort, wo die binäre Codierung selbst unterlaufen wird - etwa durch doping beim Sport, durch Bedrohung der Richter, durch Fälschung der Daten in der empirischen Forschung. Im übrigen dringt Moral auch unkontrolliert ein. Die moralische Entgleisung eines Regierungspolitikers ist ein politischer Glücksfall für die Opposition, und ethische Bedenken können zwar nicht Wahrheit in Unwahrheit transformieren, aber Forschungsfinanzierungen behindern.

An Hand ihrer Codes vollziehen die Funktionssysteme ihre eigene Autopoiesis, und damit erst kommt ihre Ausdifferenzierung zustande.[300] Wie jeder Beobachter leicht feststellen kann, ist die Autopoiesis in einem kausalen Sinne (und nur ein Beobachter sieht Kausalität!) abhängig und unabhängig von der Systemumwelt: abhängig, wenn man eine alte Formel der Kybernetik nochmals brauchen darf, in Hinsicht auf Energie und unabhängig in Hinsicht auf Information. Die Autopoiesis besteht in der Reproduktion (=Produktion aus Produkten) der elementaren Operationen des Systems, also zum Beispiel von Zahlungen, von Rechtsbehauptungen, von Kommunikation über Eernleistungen, von kollektiv bindenden Entscheidungen usw. Die distinkte Qualität solcher Elementaroperationen, ihre Un-

Theoriestelle, nur, daß auch die Unterscheidung der Moral *als Unterscheidung* im. Interesse anderer Unterscheidungen zurückgewiesen werden kann, und daß dies im Aufbau des Systems der modernen Gesellschaft an nicht-beliebigen Stellen geschieht. An die Stelle des Begriffs der »Aufhebung« setzen wir, um größeren logischen Strukturreichtum zu gewinnen, Gotthard Günthers Begriff der Rejektion.

300 Ob man im Falle von Funktionssystemen, die doch Teilsysteme des Gesellschaftssystems sind, überhaupt von autopoietischer Autonomie sprechen kann, wird kontrovers diskutiert. Siehe dazu mit Ausarbeitungsvorschlägen Gunther Teubner, »L'ouvert s'appuye sur le ferme«: Offene Fragen zur Offenheit geschlossener Systeme, Journal für Sozialforschung 31 (1991), S. 287-291.

verwechselbarkeit im Verhältnis zu den Elementen anderer Systeme, liegt darin begründet, daß sie im Kontingenzbereich eines spezifischen Codes konstituiert sind (und nicht etwa darin, daß sie dessen positiven Wert bezeichnen). Sie sind stets formbezogen produziert. Auch Unrecht ist durch das Rechtssystem, auch Unwahrheit ist durch das Wissenschaftssystem determiniert, und der Code schließt nur dritte Möglichkeiten aus. Durch alle Operationen des Systems wird der binäre Code (mitsamt dem Ausschluß dritter Werte) laufend reproduziert, und mit den dadurch immer neu möglichen eigenen Operationen erfüllt das System seine Funktion.

Wenn und soweit funktionale Differenzierung realisiert ist, kann mithin kein Funktionssystem die Funktion eines anderen übernehmen. Funktionssysteme sind selbstsubstitutive Ordnungen. Dabei setzt jedes voraus, daß die anderen Funktionen anderswo erfüllt werden. Insofern gibt es auch keine Möglichkeiten einer wechselseitigen Steuerung, weil dies bis zu einem gewissen Grade Funktionsübernahme implizieren würde. Was Schiller für das Verhältnis von Politik und Kunst bzw. Wissenschaft feststellt, gilt prototypisch für alle Intersystembeziehungen: »Der politische Gesetzgeber kann ihr Gebiet sperren, aber darin herrschen kann er nicht.«[301] Im Verhältnis der Funktionssysteme zueinander kann es Destruktion geben, je nachdem, wie sehr sie aufeinander angewiesen sind, nicht aber Instruktion.

Die operative Geschlossenheit der Funktionssysteme schließt im übrigen keineswegs aus, daß bestimmte Ereignisse in mehreren Systemen zugleich als Operationen identifiziert werden und ein Beobachter sie dann als Einheit sehen kann. So dienen Geldzahlungen normalerweise der Erfüllung einer Rechtspflicht und ändern jedenfalls die Rechtslage im Hinblick auf Eigentum.[302] Ereignisse, die in mehreren Systemen zugleich vollzogen wer-

301 Uber die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, in: Friedrich Schiller, Sämtliche Werke Bd. 5, 4. Aufl. 1967, S. 593.

302 Diese *operative* Kopplung ist dadurch bedingt, daß die Institutionen Eigentum und Vertrag der *strukturellen* Kopplung des Rechtssystems und des Wirtschaftssystems dienen und deshalb für *regelmäßige* wechselseitige Irritation sorgen. Zur Begrifflichkeit vgl. oben Kap. 1, VI.; ferner in diesem Kapitel S. 695.

den, bleiben aber an die rekursiven Netzwerke der verschiedenen Systeme gebunden, werden durch sie identifiziert und haben deshalb eine ganz verschiedene Vorgeschichte und eine ganz verschiedene Zukunft, je nachdem, welches System die Operation als Einheit vollzieht. Woher das Geld kommt, und was der Empfänger mit ihm weiterhin anfängt, hat mit der rechtlichen Seite der Transaktion nicht das geringste zu tun. Nur die Rekursivität des Operationszusammenhanges der Einzelsysteme identifiziert die Operation als Systemelement.

Wie bei allen autopoietischen Systemen so ziehen auch hier die Operationen die Grenzen des Systems. Indem sie geschehen, legen sie fest, was zum System, und damit, was zur Umwelt gehört. Da sie dies aber nur im rekursiven Netzwerk früherer und möglicher späterer Operationen desselben Systems tun können, müssen sie zugleich das System an Hand der Differenz von System und Umwelt beobachten. Sie legen sich selbst fest - und das geschieht rein faktisch, und geschieht nur, wenn es geschieht, und geschieht nur so, wie es geschieht -, benötigen dafür aber für die Beobachtung dieser Festlegung die Unterscheidung von Selbstreferenz und Fremdreferenz.

Daher sind auch Weltbeschreibungen immer Ausformulierungen der Fremdreferenz spezifischer Systeme und folglich abhängig davon, wie über Selbstreferenz disponiert wird. Die Weltbeschreibung des Wissenschaftssystems zum Beispiel benutzt das Schema von (begrifflich bezeichenbaren) Elementen und Beziehungen zwischen diesen Elementen[303], in der Soziologie zum Beispiel Handlungen und statistisch aufbereiteten Relationen. Was in diesem Schema erfaßt werden kann, gilt der Wissenschaft als Realität (so sehr dem von anderer Seite widersprochen wird), weil die Welt selbst unsichtbar bleibt und sich nicht wehren kann. Wir werden noch sehen, daß wir uns deshalb mit einer Mehrheit von gleichermaßen validen Weltbeschreibungen abfinden müssen.

Die Unterscheidung von Selbstreferenz und Fremdreferenz steht »orthogonal« zum binären Code. Das heißt: *beide* Referenzen können mit *beiden* Werten des Codes belegt werden.

303 Vgl. Alfred North Whitehead, Science and the Modern World, New York 192$.

Oder anders gesagt: Es gibt keinen besonderen Zusammenhang zwischen dem positiven Codewert und der Fremdreferenz. Die *Einheit* der Unterscheidung von Selbstreferenz und Fremdreferenz kann nur in einem »imaginären Raum« gedacht werden[304]; das heißt: im System, das diese Unterscheidung verwendet, ist deren Einheit nicht operationsfähig. Aber sie kann trotzdem als Seite einer weiteren Unterscheidung fungieren, nämlich als Komponente der Unterscheidung von Referenz und Code.

Diese Einsicht erfordert tiefgreifende Umstellungen in den traditionellen Semantiken und hat weit verästelte Auswirkungen auf die Selbstbeschreibung der Funktionssysteme und damit der modernen Gesellschaft. Wahrheit zum Beispiel ist nicht als Kriterium für die Ordnung von Fremdreferenzen des Erkennens zu verstehen (adaequatio, Korrespondenztheorie), sondern bezieht sich auf die Unterscheidung von Selbstreferenz und Fremdreferenz (Konstruktivismus). Man muß damit auf jeden definitorischen Zusammenhang von Wahrheit, Sinn und (Fremd)-Referenz verzichten.[305] Das Recht kann nicht länger als Mittel des Interessenschutzes (= Fremdreferenz) begriffen werden, denn es gibt rechtmäßige und unrechtmäßige Interessen, und andererseits rechtskonforme und rechtswidrige Begriffsanwendungen (= Selbstreferenz). Und wie in der Wissenschaftstheorie damit die Unterscheidung von analytischer und synthetischer Wahrheit ihre alte, auf Kant zurückführbare Bedeutung verliert, so in der Rechtstheorie die Unterscheidung von Begriffsjurisprudenz und Interessenjurisprudenz.[306] An die Stelle tritt ein sehr viel abstrakter angelegtes Unterscheiden von Unterscheidungen. Im Wirtschaftssystem treten entsprechende Probleme am heute zentralen Begriff der Transaktion zutage. Der Begriff formuliert die Einheit von Selbstreferenz (Zahlungen) und Fremdreferenz

304 So im Anschluß an die Schizophrenieforschung und am Beispiel der undenkbaren Einheit von Karte und Territorium (Borges) Jacques Miermont, Les conditions formelles de l'état autonome, Revue internationale de systémique 3 (1989), S. 95-314.

305 Fragen dieser Art sind vor allem im Anschluß an Quine diskutiert worden - aber in der »Philosophie« und ohne jeden Zusammenhang mit Gesellschaftstheorie.

306 Hierzu Niklas Luhmann, Das Recht der Gesellschaft, Frankfurt 1993, S. 384-400.

(Sachleistungen, Dienstleistungen, Bedürfnisbefriedigungen) des Wirtschaftssystems; und es liegt auf der Hand, daß dabei der Eigentumscode Haben/Nichthaben auf *beiden* Seiten der Transaktion jeweils *zweimal*, in Bezug auf Zahlungen und in Bezug auf Sachleistungen, vorausgesetzt sein muß.[307]

Diese Beispiele aus Wissenschaft, Recht und Wirtschaft zeigen, wie sehr die aktuelle Diskussion bereits mit der angezeigten Problemlage beschäftigt ist; sie zeigen zugleich, daß die Diskussionen in unterschiedlichen akademischen Disziplinen getrennt ablaufen und daß weder die Einheit der zugrundeliegenden Problemstellung erkannt noch der notwendige Abstraktionsgrad erreicht wird. Und damit fehlt auch die Einsicht, daß diese in Verschiedenheit und Ähnlichkeit auffälligen Probleme als Strukturprobleme eines funktional differenzierten Gesellschaftssystems anfallen.[308]

Die Funktionssysteme der modernen Gesellschaft erzeugen und reduzieren mit Hilfe der Unterscheidung dieser Unterscheidungen, nämlich Selbstreferenz/Fremdreferenz und Positivwert/Negativwert des Codes, eine nur für sie, nur für das betreffende System relevante Komplexität. Sie erkennen mit Hilfe der Unterscheidung von Referenzen auf der Seite Selbstreferenz das Determiniertsein durch die Strukturen und Operationen des

307 Trotz dieser komplexen Struktur scheint eine weitere Auflösung des Begriffs der Transaktion im Wirtschaftssystem (anders im Rechtssystem!) nicht möglich zu sein. Dies spricht für die Auffassung, Transaktionen seien die Letztelemente des Wirtschaftssystems, wie sie auch im Kontext einer Theorie selbstreferentieller, autopoietischer Systeme vertreten wird, nämlich von Michael Hutter, Die Produktion von Recht: Eine selbstreferentielle Theorie der Wirtschaft, angewandt auf den Fall des Arzneimittelpatentrechts, Tübingen 1989, S. 131. Hutter rekonstruiert dann allerdings die Unterscheidungen, die oben im Text hervorgehoben sind, als unterschiedliche Beobachtungsweisen - nämlich von innen (Zahlungen) und von außen (Leistungstransfers).

308 Gelegentlich trifft man immerhin auf die Einsicht, daß es sich bei Festlegungen in diesem kombinatorischen Spielraum der Unterscheidungen um *soziale* Operationen handelt, also um Kommunikationen. »... reference fixing is a *social fact*, as in the case of a contract or a promise«, liest man zum Beispiel bei Steve Füller, Social Epistemology, Bloomington Ind. 1988, S. 81.

eigenen Systems. Das System ist und bleibt immer autopoietisch. Aber es expandiert und schrumpft je nach dem Umfang der Operationen, die es auf diese Weise - nicht *erkennt,* sondern faktisch *vollzieht.*

In diesem Sinne ist Autopoiesis ein Entweder/Oder-Prinzip der Systembildung. Es gibt entsprechende Systeme oder es gibt sie nicht - für Wirtschaft, Recht, Politik, Wissensehaft usw. Aber die soziologisch interessantere Frage ist: wieviel Expansion nach innen die Gesellschaft damit erzeugt, wieviel Monetarisierung, Verrechtlichung, Verwissenschaftlichung, Politisierung sie erzeugen und verkraften kann; und wieviel davon gleichzeitig (statt z. B. *nur* Monetarisierung); und andererseits: was die Auswirkungen sein würden, wenn die Funktionssysteme schrumpfen, wenn es zu Demonetarisierungen, Deregulationen etc. kommt.

Für die Fortsetzung der Autopoiesis genügt die einfache Unterscheidung von Selbstreferenz und Fremdreferenz. So wie ein Bewußtsein sich selbst nicht mit den Gegenständen verwechseln darf, so kann das Recht nicht als autopoietisches System operieren, wenn es Rechtspflichten ständig mit bloßen Wünschen oder mit Bedingungen moralischer Achtung oder Mißachtung verwechselt. Eine ändere Frage ist: welche Möglichkeiten der Beobachtung von Systemen sich ergeben, wenn es zur Bildung von Teilsystemen kommt. Aus rein logischen Gründen sind drei Möglichkeiten gegeben, nämlich **(i)** die Beobachtung des Gesamtsystems, dem das Teilsystem angehört, (2) die Beobachtung anderer Teilsysteme in der gesellschaftsinternen (oder auch: anderer Systeme in der externen) Umwelt, und **(3)** die Beobachtung des Teilsystems durch sich selber (Selbstbeobachtung). Um diese verschiedenen Systemreferenzen unterscheiden zu können, wollen wir die Beobachtung des Gesamtsystems *Funktion,* die Beobachtung anderer Systeme *Leistung* und die Beobachtung des eigenen Systems *Reflexion* nennen.[309]

Diese Unterscheidungen haben eine erhebliche orientierungspraktische Bedeutung. Wenn man sie nicht auseinanderhält,

309 Vorsorglich sei nochmals daran erinnert, daß der Begriff Beobachtung *jede* Praxis unterscheidenden Bezeichnens abdeckt, also auch Handlungen einschließt.

kommt es zu semantischen Verwirrungen beträchtlichen Ausmaßes. So dient der Begriff »Staat« der internen Selbstbeschreibung (Reflexion) des politischen Systems[310] und sollte nicht verwechselt werden mit der gesellschaftlichen Funktion des Systems, kollektiv bindende Entscheidungen zu treffen. Wenn dies verwechselt wird, kommt es zu einer Hypertrophie des Staatsbewußtseins.[311] Ähnliches passiert, wenn man mit Bezug auf das Wirtschaftssystem nicht zwischen Leistungen und Funktion unterscheidet. Dann wird Wirtschaft beschrieben als Extraktion von Materialien aus der natürlichen Umwelt und als Befriedigung von Bedürfnissen, sei es der Menschen, sei es anderer Funktionssysteme der Gesellschaft. Das sind aber nur ihre Leistungen, während die Funktion darin liegt, unter der Bedingung von Knappheit künftige Versorgung sicherzustellen. Verwechselt man dies, wird der eigentümliche Zeitbezug der Wirtschaft unverständlich und die geistvollste Hervorbringung der modernen Gesellschaft, eben die Geldwirtschaft, wird als »materialistisch« beschrieben. Im Bereich der Wissenschaft unterscheidet man unglücklich zwischen anwendungsbezogener Forschung und Grundlagenforschung; aber es geht letztlich um den Unterschied von Leistung und Funktion. Verkennt man dies, wird das, was als »Grundlagenforschung« zugelassen wird, nur noch als Theoriearbeit geduldet, und das System leidet dann unter der unverdaulichen Erfahrung, daß mit Grundlagenforschung mehr Reputation verdient wird und schlechtere Finanzierungschancen verbunden sind als mit anwendungsbezogener Forschung.[312]

310 Hierzu näher Niklas Luhmann, Staat und Politik: Zur Semantik der Selbstbeschreibung politischer Systeme, in ders., Soziologische Aufklärung Bd. 4, Opladen 1987, S. 74-103.

311 Oder im akademischen Bereich: zu der ganz unnötigen Unterscheidung von Staatslehre und politischer Soziologie, die dann noch den Zusatzeffekt hat, der Politikwissenschaft mittendrin eine eigene Aufgabe zu suggerieren.

312 Für weitere Beispiele siehe Niklas Luhmann, Funktion der Religion, Frankfurt 1977, S. 54ff.; Niklas Luhmann/Karl Eberhard Schorr, Reflexionsprobleme im Erziehungssystem, Neuausgabe Frankfurt 1988, S. 34ff.

Besondere Beachtung verdient der Leistungsbereich, gerade wenn man ihn von der Funktionserfüllung unterscheidet. Denn hier liegen die Nachfolgeeinrichtungen für anspruchsvollere, hierarchische Integrationskonzepte. Will man Leistungen auf der Input- oder auf der Outputseite von Systemen (und wir sprechen immer von Funktionssystemen, nicht von Organisationen) beobachten, muß man mindestens zwei Systeme in Betracht ziehen, und zwar in der Varianz ihres wechselseitigen Aufeinanderangewiesenseins. Da man nicht unterstellen kann, daß Funktionssysteme einander verstehend beobachten, das heißt von innen heraus rekonstruieren können, und da dies, wenn es möglich wäre, viel zu viel Zeit kosten würde, müssen die Funktionssysteme Leistungsabhängigkeiten und Leistungsbereitschaften intern an sich selbst beobachten und in der Form von Irritationen zur Kenntnis nehmen - etwa am Ausbildungsniveau des in die Wirtschaft einzugliedernden Nachwuchses; an der puren Dauer und Unprognostizierbarkeit von Gerichtsverfahren, die außergerichtliche Verständigungen oder Umgehungsverfahren sinnvoll erscheinen lassen; an Variationen des Niveaus eingehender Steuerzahlungen; an politischen Opportunismen der Wissenschaftsförderung und ihrer mit Forschungsdauer schwer koordinierbaren Zeitlimitation; an den familial und pharmazeutisch bedingten demographischen Schwankungen; mit anderen Worten: immer an Fakten, die als Indikatoren genutzt werden können, also immer zu spät, als daß man noch auf Ursachen einwirken oder (was ohnehin nur auf der Ebene von Organisationen möglich wäre) verhandeln könnte. Alles in allem bieten die Leistungsverhältnisse zwischen Systemen in der modernen Gesellschaft ein sehr unübersichtliches, nicht auf Prinzipien (etwa auf Tauschprinzipien) zurückzuführendes Bild. Und obwohl dies der Mechanismus ist, über den die Dynamik der gesellschaftlichen Integration geleitet wird[313], verzichtet die moderne Gesellschaft ganz offensichtlich darauf, in diesen Beziehungen ihre eigene Einheit etwa in der Form von Harmonie- oder Gerechtigkeitsideen zur Geltung zu bringen. Integration ist unter diesen Umständen nichts anderes als die

313 Dynamik hier im Unterschied zu der Statik, die sich in strukturellen Kopplungen zwischen den Funktionssystemen ausdrückt.

Variation der Beschränkungen dessen, was gleichzeitig möglich ist.

Wir müssen.an dieser Stelle auf die Erörterung weiterer Details verzichten; sie gehören in die Theorien, die für die einzelnen Funktionssysteme auszuarbeiten wären. Uns muß der Hinweis genügen, daß diese Unterscheidung von Systemreferenzen sich aus der Systemdifferenzierung selbst ergibt und damit aufgezwungen ist. Auch alteuropäische Semantiken kennen solche Arrangements - etwa das Verhältnis-der Seele zu Gott, zum anderen Menschen und zu sich selbst. Aber erst in der modernen, funktional differenzierten Gesellschaft gewinnt das Problem eine gesellschaftstheoretische Aktualität. Die alteuropäische Semantik hatte sich, wie wir noch eingehend zeigen werden[314], mit den Vereinfachungen des Schemas »Ganzes und Teil« begnügen können.

Wenn operative Schließung und autopöietische Reproduktion der Funktionssysteme gesichert sind, kann es in dem so markierten Bereich zu weiteren Systemdifferenzierungen kommen. Innerhalb der Gesellschaft ist die Ausdifferenzierung weiterer Sozialsysteme zwar auf sehr verschiedene, spontane oder organisierte Weise möglich. Es gibt Wildwuchs der verschiedensten Art - wie in der Natur. Wenn aber eine Subsystembildung als Differenzierung eines Funktionssystems erkennbar sein soll, setzt dies dessen operative Schließung voraus.

Immer wiederholt die weitere Differenzierung das Systembildungsschema, sie wiederholt das Einsetzen und Reproduzieren einer Differenz zwischen System und Umwelt. Dabei stehen im Prinzip wieder alle Formen der Systemdifferenzierung zur Verfügung, sowohl Segmentierung als auch Zentrum/Peripherie-Differenzierung, Hierarchiebildung ebenso wie weitere funktionale Differenzierung, Im einzelnen unterscheiden sich die Funktionssysteme erheblich, die Komplexitätssteigerung nach innen folgt keinem gemeinsamen Muster. Im allgemeinen scheint jedoch eine Art segmentäre Differenzierung vorzuherr^ sehen, die Momente einer funktionalen Differenzierung in sich aufnimmt. Das weltpolitische System ist segmentär in Territorialstaaten differenziert, bringt dabei aber zugleich eine Art Zen-

314 Vgl. Kap,,,V.

trum/Peripherie-Differenzierung zustande. Das Weltwirtschaftssystem kann man am besten als eine Differenzierung von Märkten begreifen, die als Umwelt für Organisationsbildungen (Unternehmen) dienen, die sich ihrerseits durch Blick auf ihren Markt als Konkurrenten wahrnehmen. Dabei entsteht keineswegs eine strikte Gleichheit der Segmente, man denke nur an die Sonderstellung der Finanzmärkte und der Banken, oder auch an die sehr unterschiedliche Empfindlichkeit von Arbeits-, Rohstoff- und Produktmärkten für Außeneinwirkungen. Auch das Wissenschaftssystem ist primär segmentär in Disziplinen gegliedert, die sich ebenfalls nicht durch Gleichheit, sondern gerade durch Ungleichheit der Forschungsgegenstände auszeichnen, aber in bezug auf unterschiedliche Forschungsgegenstände die gleiche Funktion erfüllen. Innerhalb der einzelnen Funktionssysteme scheint sich mithin das zu wiederholen, was wir auch für die Gesellschaft im ganzen ausmachen konnten: daß die eindeutige Festlegung auf den Primat einer bestimmten Differenzierungsform eher die Ausnahme als die Regel ist und daß dies, wenn es gelingt, das System evolutionären Anderungsschüben aussetzen kann, absehbar etwa für den Fall einer zu krassen Zentrum/Peripherie-Differenzierung des Wirtschaftssystems.

Die hier vorgeschlagene Kombination der Theorie autopoietischer sozialer Systeme mit dem Konzept funktionaler Differenzierung liefert uns den Ausgangspunkt für eine Theorie der modernen Gesellschaft. In einer Kurzformel zusammengefaßt, wollen wir sagen, daß mit einem *Redundanzverzicht,* nämlich einem Verzicht auf Multifunktionalitäten, erhebliche *Komplexitätsgewinne* realisiert werden können - freilich mit einer Vielzahl von Folgeproblemen. Diese Beschreibung besetzt die Theoriestelle, die in der klassischen Soziologie die Lehre von der Arbeitsteilung eingenommen hatte.

Mit »Redundanzverzicht« ist ein Verzicht auf eine Mehrfachabsicherung der Funktionen, und zwar gerade der wichtigsten gesellschaftlichen Funktionen, gemeint. Das Problem wird deutlich, wenn man an die oben (unter IV.) dargestellten Wachstums- und Schrumpfungsmöglichkeiten segmentärer Gesellschaften zurückdenkt oder auch an Personen für öffentliches (»politisches«) Verhalten freistellenden Familienhaushalte (»Ökonomie«) der stratifizierten Gesellschaft. Die Sicherheiten,

die darin gelegen hatten, sind verschwunden. Andererseits hat aber auch die Bedrohung durch die externe Umwelt abgenommen und ist durch die heute viel diskutierte ökologische Selbstbedrohung der modernen Gesellschaft abgelöst worden. Auslöser für all dies ist der Zusammenhang von Redundanzverzicht und Komplexitätsgewinn. Die für die Gesellschaft wichtigsten Funktionen können auf dem erforderlichen Leistungsniveau[315] nur noch in den dafür ausdifferenzierten Funktionssystemen erfüllt werden. Für Politik ist das politische System zuständig, aber wenn dieses System Geld braucht, muß es monetär agieren, das heißt: wirtschaftliche Zahlungsvorgänge konditionieren. Es mag die politikspezifische Illusion haben, selbst Geld »machen« zu können. Aber dann nimmt die Wirtschaft dieses Geld nicht oder nur unter Abwertungsbedingungen an, und das Problem kehrt als »Inflation« in die Politik zurück. Umgekehrt gibt es kein politisches Handeln außerhalb der Politik, wie manch ein Professor erfahren mußte, der sich auf dieses Terrain wagte. Dasselbe gilt, mutatis mutandis, für alle Funktionssysteme. Zugleich stellen sich diese Systeme aber wechselseitig auf ein fein reguliertes Leistungsniveau ein, die Politik etwa auf die Subtilitäten des vom zuständigen Gericht fortentwickelten Verfassungsrechts und mehr oder weniger alle Funktionssysteme auf die gewohnten Finanzierungen. Das heißt: geringfügige Schwankungen in der Leistungsfähigkeit oder Leistungsbereitschaft (etwa der politischen Bereitschaft zur Rechtsdurchsetzung) können in anderen Systemen überproportionale Irritationen auslösen. Wenn für nur 10% des akademisch ausgebildeten Nachwuchses in der Wirtschaft keine niveauentsprechenden Berufschancen gegeben sind, deprimiert das eine ganze Generation, lenkt die Ausbildungsströme, verändert die Personalzuteilungen und die Finanzmittel, und dies in jeweils *anderen* Systemen, das heißt: *ohne gesicherte Proportionalität im Verhältnis zur Auslöseursache!*

Jedes Funktionssystem kann nur die eigene Funktion erfüllen. Keines kann im Notfalle oder auch nur kontinuierlich-ergänzend für ein anderes einspringen. Die Wissenschaft kann im

315 »Leistung« in dem soeben erörterten, auf andere Systeme bezogenen Sinne.

Falle einer Regierungskrise nicht mit Wahrheiten aushelfen. Die Politik hat keine eigenen Möglichkeiten, den Erfolg der Wirtschaft zu bewerkstelligen, so sehr sie politisch davon abhängen mag und so sehr sie so tut, als ob sie es könnte. Die Wirtschaft kann Wissenschaft an der Konditionierung von Geldzahlungen beteiligen, aber sie kann mit noch so viel Geld keine Wahrheiten produzieren. Mit Finanzierungsaussichten kann man locken, kann man irritieren, kann aber nichts beweisen. Die Wissenschaft honoriert die Zahlungen mit »acknowledgements«, nicht mit beweisträchtigen Argumenten.

Der damit gesamtgesellschaftlich ansteigende Irritationskoeffizient spiegelt die gleichzeitige Zunahme von wechselseitigen Abhängigkeiten und Unabhängigkeiten. Die daraus folgende Unübersichtlichkeit schließt es praktisch aus, in den Beziehungen zwischen den Systemen mögliche Veränderungen und ihre Auswirkungen durchzukalkulieren. Folglich spielen sich Vereinfachungen ein. Die vielleicht wichtigste besteht in Appellen und in Schuldzuweisungen, die die Selbstbeschreibung der Adressaten nicht in Rechnung stellen. Man greift auf die symbolisch generalisierten Medien zurück, vor allem auf Geld und auf Macht, und fordert bestimmte Entscheidungen, etwa mehr Geld für bestimmte Zwecke oder Entscheidungen, die im Hinblick auf bestimmte Interessen die Rechtslage verändern, und man beklagt dann, daß man nicht gehört und nicht befriedigt wird. Die Vereinfachungen müssen also mit hohen Enttäuschungsquoten bezahlt werden. Es mag sich dann, und zwar gerade unter der Bedingung hohen und wachsenden Wohlstandes, eine generalisierte Unzufriedenheit ausbreiten, die unrealistischen Ansichten über die moderne Gesellschaft Nahrung gibt und zu einem begierigen Konsum von Skandalen führt.

Dem stehen jedoch entsprechend zunehmende systeminterne Ausgleichsmöglichkeiten gegenüber. Irritationen und Unzufriedenheiten veralten rasch. Sie können auch in sehr hohem Maße kompensiert werden durch die auf eigener Spezifikation und Codierung beruhende Beweglichkeit der Funktionssysteme selbst. Man denke nur an den Kreditmechanismus, den internationalen Geldüberhang und die Verschuldungskapazität der Wirtschaft, an die Vertragsfreiheit und die Gesetzgebungsmöglichkeiten des Rechtssystems oder auch an die Freiheit der The-

menwahl innerhalb vorhandener Theorie- und Methodenprogramme, der die Wissenschaft hohe Reagibilitäten verdankt. Eines der unbeweglichsten Systeme scheint, so erstaunlich das ist, wenn man an »Souveränität« und an klassische Staatstheorien denkt, das politische System zu sein. Die Einzelheiten müßten genauer geklärt werden.[316] Jedenfalls darf man vermuten, daß der Zusammenhang von Redundanzverzicht und Komplexitätsgewinn einige Systeme mehr begünstigt als andere und in diesem Sinne zu einer disbalancierten Evolution der Gesellschaft führen kann.

Die Komplexitätsgewinne liegen, formal gesehen, darin, daß die Gesellschaft über Ausdifferenzierung neuer System/Umwelt-Unterscheidungen in der Gesellschaft nach innen expandiert. Dadurch werden innerhalb dessen, was operativ zur Autopoiesis von Kommunikation beiträgt, mehr und verschiedenartigere Kommunikationen möglich, und zwar sowohl gleichzeitig als auch im Nacheinander. Das kann jedes Funktionssystem für sich erfahren. Wer seine Ehefrau wählt wie der Vicar of Wakefield, »as she did her wedding-gown, not for a fine glossy surface, but such qualities as would wear well«, braucht nur über wenige Qualitätsfragen zu kommunizieren. Wenn man sich vorher verlieben muß, wird, wie die Romantik lehrt, die ganze Welt im Spiegel der Liebe zum Thema der Kommunikation. Der Markt der heutigen Gesellschaft kann sehr viel mehr Informationen prozessieren als eine noch so große Agglomeration von Staadt chen oder privaten Haushalten. Die Demokratie eines modernen politischen Systems kann sehr viel mehr Themen politisieren als ein Fürstenhof traditionellen Zuschnitts. So wird die Gesamtgesellschaft komplexer, und dies nicht nur durch eine Addition der Operationen der einzelnen Funktionssysteme, sondern als Beobachtungs- und Auswahlbereich für jedes Einzelsystem.

Diesen strukturellen entsprechen semantische Komplexitätssteigerungen. In der Sachdimension gibt es mehr Themen und mehr

316 Dabei könnte man sich mit Bezug auf das politische System zum Beispiel fragen, ob nicht diese Ncrmalunbeweglichkeit bestimmten Persönlichkeiten, etwa Draufgängern oder Draufgängerinnen vom Typ Gorbatchov oder Thatcher, eine Chance gibt, sich *dagegen* zu profilieren.

Tiefenschärfe in der Auflösung von Themen, Texten und Beiträgen. In der Zeitdimension wird die Toleranz für Differenzen zwischen Vergangenheit und Zukunft gesteigert. Das heißt: Es kann mehr geändert werden, und das Geschehen beschleunigt sich mit der Folge, daß es zwischen den Systemen zu Synchronisationsschwierigkeiten kommt und mehr und mehr Ereignisse für betroffene Systeme als Zufall, als Unfall, als Gelegenheit erscheinen. Strukturen (wie zum Beispiel Kapitalinvestitionen, Profile politischer Parteien, Ehen, Begriffssprachen der Wissenschaft) können, ja müssen letztlich auf Entscheidungen zurückgeführt werden. Die Zukunftshorizonte, die als noch planbar erscheinen, rücken näher an die Gegenwart heran. Vergangenheiten werden rascher unmaßgeblich, also nur noch, und deshalb dann mit besonderer, nostalgischer Aufmerksamkeit, historisch interessant.[317] Außerdem orientiert man sich nun weniger an räumlich begrenzten und mehr an zeitlich begrenzten Kulturkomplexen, deren Variation von vornherein in Rechnung gestellt wird und gerade ihre Attraktivität begründet: an Moden und Stilen, Zeitstimmungen und Generationsschicksalen.[318]

In der Sozialdimension kommt es zu Komplexitätsgewinnen, die auf der operativen Ausschließung der Menschen aus der Gesellschaft beruhen und mit Titeln wie Individuum oder Subjekt honoriert werden.[319] Individuen können jetzt nicht mehr in der Gesellschaft sozial placiert werden, weil *jedes* Funktionssystem auf Inklusion *aller* Individuen reflektiert, aber die Inklusion sich nur noch auf die eigenen Operationen bezieht. Die Gesellschaft oszilliert nun zwischen positiven (Subjekt) und negativen

317 Vgl. zu diesem Themenkreis und zu Rückwirkungen auf die Temporalstrukturen der modernen Gesellschaft Reinhart Koselleck, Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt 1979; ferner Hermann Lübbe, Zeit-Verhältnisse: Zur Kulturphilosophie des Fortschritts, Graz 1983; Giacomo Marramao, Potere e secolarizzazione: Le categorie del Tempo, Rom 1983; Helga Nowotny, Eigenzeit: Entstehung und Strukturierung eines Zeitgefühls, Frankfurt 1989; ferner unten Kap. 5, XII.

318 Ein selten theoretisch behandeltes Thema. Siehe aber Theodore Schwartz, The Size and Shape of Culture, in: Fredrik Barth (Hrsg.), Scale and Social Organisation, Oslo 1978, S. 215-252 (249 t.).

319 Dazu ausführlicher Kap. 5, XIII.

(»home-copie«, Massenmensch) Einschätzungen der Chancen für den Einzelnen. Gegenläufige Desiderate wie »Selbstverwirklichung« und »Verständigung« werden zugleich idealisiert.[320] Als Ergebnis ist eine Art De-naturalisierung der Sozialdimension zu beobachten, die der Selbstreflexion der Gesellschaft als Kommunikationssystem zugute kommen kann. Entsprechend setzt die Gesellschaft mehr Erwartungen und mehr Enttäuschungen in Kommunikation um und produziert eine genau darauf zielende selbstillusionierende Symbolik, vor allem im politischen System. Wäre die Gesellschaft nicht in hohem Maße indifferent gegen das, was im Bewußtsein der Einzelmenschen faktisch vor sich geht, könnte sie sich Unstimmigkeiten dieses Ausmaßes kaum leisten.

Eine ebenso wichtige Konsequenz funktionaler Differenzierung kann als eine sehr weitreichende Umstellung des Beobachtens auf ein *Beobachten zweiter Ordnung,* also auf ein Beobachten von Beobachtern, beschrieben werden. Das gab es natürlich auch schon in der alten Welt - aber nur im Rahmen von kognitiv oder normativ eng begrenzenden Programmen -, also zum Beispiel im Hinblick auf den Irrtum anderer oder im Hinblick auf Sünde und Schuld, die ihrerseits in der aristotelisch-thomistischen Tradition als eine Variante von Irrtum beschrieben werden konnten. Eine gemeinsam vorgegebene Welt wurde dabei als Natur oder als Schöpfung vorausgesetzt. Kosmologien waren als Sachbeschreibungen formuliert. Mit der Durchsetzung funktionaler Differenzierung löst diese »ontologische« Prämisse sich auf, und sie kann nur ersetzt werden durch den Realvollzug des Beobachtens von Beobachtern. Die Welt muß dann im Medium des Unbeobachtbaren auf der Ebene solcher Beobachtung zweiter Ordnung neu konstituiert werden.

Wohl alle Funktionssysteme beobachten ihre eigenen Operationen auf der Ebene der Beobachtung zweiter Ordnung. In der Wirtschaft beobachten Beobachter einander mit Hilfe des Marktes und der dort sich bildenden Preise.[321] In der Politik insze-

320 Man mag hier an Jürgen Habermas denken, der dieses Paradox im Traditionstitel der Vernunft aufzulösen versucht.

321 Vgl. dazu Dirk Baecker, Information und Risiko in der Marktwirtschaft, Frankfurt 1988.

niert man alle Aktivitäten vor dem Spiegel der öffentlichen Meinung im Hinblick auf Resultate der politischen Wahlen.[322] Auch in der Wissenschaft beobachten Forscher einander nicht mehr direkt bei der Arbeit, sondern an Hand von Publikationen, die rezensiert, diskutiert oder auch ignoriert werden, so daß man sich daran orientieren kann, wie Beobachter die entsprechenden Aussagen beobachten.[323] Ähnliches gilt für die Kunst, sobald Künstler sich darauf einstellen, daß ihre Werke nicht nur als Objekte, sondern im Hinblick auf die Mittel beobachtet werden, mit denen ihre Effekte erzeugt werden.[324] Das heißt: Die Funktionssysteme müssen entsprechende Formen und Gelegenheiten für Selbstbeobachtung einrichten und können nur auf diese Weise Realität konstruieren.

Im Modus der Beobachtung zweiter Ordnung garantiert der beobachtete Beobachter die Realität seines Beobachtens (erster oder zweiter Ordnung). Auf den Durchgriff auf eine darunterliegende, unbeobachtete Realität, die so ist, wie sie ist, kann, ja muß man verzichten.[325] Um so mehr sind diese Systeme darauf angewiesen, ihre Irritabilität entsprechend zu erhöhen, das heißt: Störungen registrieren und in gewohnter Weise bearbeiten zu können.

Es ist sicher kein Zufall, daß sich parallel dazu seit dem 18. Jahrhundert die Möglichkeit einspielt, im Individualverkehr sozialen Ausgleich im Beobachten des Beobachtetwerdens zu suchen und Selbstdisziplinierungen zu wählen, die darauf eingestellt

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

323 So Niklas Luhmann, Die Wissenschaft der Gesellschaft, Frankfurt 1990, passim (s. Index).

324 Hierzu Niklas Luhmann, Weltkunst, in: Niklas Luhmann/Frederick D. Bunsen/Dirk Baecker, Unbeobachtbare Welt: Über Kunst und Architektur, Bielefeld 1990, S. 7-45; ders., Die Kunst der Gesellschaft, Frankfurt 1995, S. 92ft.

325 Siehe auch die unterschiedlichen Kognitions/Ontologie-Verhältnisse in der Skizze von Humberto Maturana, The Biological Foundations of Self Consciousness and the Physical Domain of Existence, in: Niklas Luhmann et al., Beobachter: Konvergenz der Erkenntnistheorie?, München 1990, S. 47-117 (117).

sind. Das sprengt die alte Einheit von Moral und Manieren und überhaupt die Orientierung an autoritativen Regelvorgaben. Auch die moderne Individualität fordert vom Einzelnen nicht nur, zu sein, was er ist; sondern darüber hinaus auch, sich selbst als Beobachter zu beobachten. Und wiederum annähernd gleichzeitig etabliert sich die Möglichkeit, andere im Hinblick auf das zu beobachten, was sie nicht beobachten können - sei es im Hinblick auf unbewußte Motive und Interessen, sei es im Hinblick auf die Ideologiehaftigkeit ihrer Weitsicht, sei es im Hinblick auf latente Funktionen und Strukturen ganz allgemein. Der Umbau der Realitätskonstruktion und ihre Verlagerung auf die Ebene der Beobachtung zweiter Ordnung beschränkt sich also nicht auf die Operationen des einzelnen Funktionssystems, sondern wird zum generellen Modus anspruchsvoller gesellschaftlicher Realitätsvergewisserung. Diese muß dann aber ohne jede repräsentative Autorität, also ohne Hierarchie, also ohne Möglichkeit der Beobachtung einer maßgebenden Spitze oder eines Zentrums der Gesellschaft auskommen. Sie muß sich heterarchisch vernetzen und sich stets nur vorläufig an operative Bewährungen halten.

Die Folgen dieser Operationsweise zeigen sich auf gesamtgesellschaftlicher Ebene in einem Zusammenhang von Eigendynamik und Interdependenzunterbrechung. Auf sich selbst angewiesen, erzeugen die Funktionssysteme in sich selbst Eigenzeiten und Ungleichheiten, die gesellschaftlich nicht mehr koordiniert werden können. Feste Formen, zum Beispiel Kapitalinvestitionen oder im Amt befindliche Regierungen, sind von vornherein nur auf Zeit fixiert. Das läßt sie als kontingent erscheinen. Auch kann die Gesellschaft externe Ungleichheiten in den einzelnen Funktionssystemen tolerieren, sofern ihre Übertragung von einem System in andere blockiert werden kann. Auch sehr Reiche haben nicht deswegen schon politische Macht oder mehr Kunstverstand oder bessere Chancen, geliebt zu werden. Vorteilskonglomerate funktionsspezifischer Art sind auch in den Familien kaum noch transferierbar. Reichtum zum Beispiel kann nur unter Übernahme des Verlustrisikos ökonomisch erfolgreich verwendet werden, und organisatorische, künstlerische, politische usw. Karrieren setzen sich ebenfalls den für sie typischen Risiken aus. Was an gesellschaftlich durchgehend

anerkannten Werten noch generalisierbar ist - etwa Freiheit, Gleichheit, Menschenwürde - ruht auf diesem Zusammenhang von Temporalisierung, Systemspezifizität und Interdependenzunterbrechung auf. Werte haben ihre Realitätsgrundlage also nicht in entsprechenden, durch sie beschriebenen oder anzustrebenden Gesellschaftszuständen. Sie werden in jedem Funktionssystem daher negativ beachtet im Sinne eines Mangels oder eines Begründungsbedarfs für Einschränkungen. Ihre gesellschaftliche Adäquität liegt also nicht in der Annäherung der Realität an das Wertprogramm, sondern in jenem Bedingungszusammenhang von Eigendynamik, Abweichungsverstärkung, Temporalisierung und Interdependenzunterbrechung. Schon die Spezifikation der Funktionen und der Codes führt zur Rejektion anderer Systemorientierungen, suggeriert also ständig die Anwesenheit des Ausgeschlossenen, und Wertformulierungen haben daraufhin den Sinn, jedem System in der je eigenen Sprache zu verdeutlichen, wovon es abweicht.

Für das Gesellschaftssystem hat diese Ordnung des Verhältnisses der Funktionssysteme zueinander weitreichende Folgen. Unter der Bedingung von Stratifikation und/oder Zentrum/Peripherie-Differenzierung konnte man davon ausgehen, daß das stärkste System »herrscht« und mit entsprechenden Ressourcen versorgt wird (wenngleich realistisch gesehen eine regressive Entwicklung in Richtung auf tribale Verhältnisse durchaus möglich war, weil auf dem Land noch weithin archaische Verhältnisse herrschten). In funktional differenzierten Gesellschaften gilt eher die umgekehrte Ordnung: das System mit der höchsten Versagensquote dominiert, weil der Ausfall von spezifischen Funktionsbedingungen nirgendwo kompensiert werden kann und überall zu gravierenden Anpassungen zwingt. Je unwahrscheinlicher die Leistung, je voraussetzungsvoller die Errungenschaften, desto größer ist auch das gesamtgesellschaftliche Ausfallrisiko. Wenn Recht nicht mehr durchsetzbar wäre oder wenn Geld nicht mehr angenommen werden würde, wären auch andere Funktionssysteme vor kaum mehr lösbare Probleme gestellt. Man mag den Ausfall von wissenschaftlichen Neuerungen oder von religiösen Weltefklärungen geringer veranschlagen, aber ähnliche Probleme stellen sich auch hier; man denke nur an den Wissenschaftsbedarf auf Grund zunehmender

ökologischer Interdependenzen, an zivilisationsinduziene Krankheiten oder an die politischen Konsequenzen religiöser Friedensstörungen. Das Ausmaß an Beachtung und Besorgnis läßt sich nicht mehr mit der Metaphorik der »Kraft«, sondern nur noch mit der Metaphorik der »Krise« beschreiben.

Man kann diese Analysen zusammenfassen in der allgemeinen Einsicht, daß operative Geschlossenheit und autopoietische Autonomie einem System hohe Kompatibilität mit Unordnung in der Umwelt ermöglichen. Sofern strukturelle Kopplungen kontrolliert und Irritationen aufgenommen und verarbeitet werden können, kann die Umwelt im übrigen intransparent, überkomplex, unkontrollierbar bleiben. Dieser schon an den Außengrenzen des Gesellschaftssystems wirksame Mechanismus, durch den sich Kommunikation gegen den Rest der Welt distanziert, wird durch funktionale Differenzierung ins Innere des Gesellschaftssystems übertragen.[326] Die Folge ist, daß die Gesellschaft ihre interne Unordnung steigern und sich zugleich dagegen immunisieren kann. Damit wächst aber auch die Störempfindlichkeit und das Angewiesensein auf den Modus der Beobachtung zweiter Ordnung. Jedes Funktionssystem operiert in einer für es unkontrollierbaren innergesellschaftlichen Umwelt. Daß dies erfolgreich möglich ist, macht für *andere* Funktionssysteme *deren* Umwelt unkontrollierbar. Im Ergebnis löst sich dadurch jede gesamtgesellschaftlich verbindliche Ordnung des Verhältnisses der Funktionssysteme zueinander auf; und um so mehr ist dann jedes Funktionssystem auf eigene Schließung, auf eigene Autopoiesis angewiesen - wie gut oder schlecht auch immer es dafür ausgestattet ist.

Funktionale Differenzierung garantiert also keineswegs gleich gute Chancen für alle Funktionssysteme, für Wirtschaft ebenso wie für Religion, für Recht ebenso wie für Kunst. Sie kann auch nicht im Sinne von Arbeitsteilung durch Wohlfahrtsgewinne gerechtfertigt werden. Vielmehr geht es um eine Form, mit der die Gesellschaft sich auch unter der Bedingung hoher interner Intransparenz und Unberechenbarkeit noch reproduzieren kann. Operative Schließung schafft Unruhe, und Unruhe schafft operative Schließung. Und es bleibt der Evolution überlassen,

326 Wir kommen darauf im folgenden Abschnitt zurück.

welche Entwicklungsschwerpunkte, welche Funktionssysteme, welche Strukturen sich unter dieser Bedingung mehr bewähren als andere.

Mit dem Komplexitäts- und Unsicherheitszuwachs ändern sich auch die Formen, mit denen Verhaltenserwartungen gebündelt und durch Identitäten einander zugeordnet werden. Während die älteren Gesellschaften mit einer Unterscheidung von Ethos und Verhalten, von normal-normativen (natürlich-moralischen) Regeln und daran orientiertem (konformem oder abweichendem) Verhalten ausgekommen war, müssen die Identifikationsgesichtspunkte jetzt stärker auseinandergezogen werden, wenn es noch gelingen soll, Komplexität in sinngebende Orientierungen umzusetzen und Unsicherheit so zu strukturieren, daß man sie »lokalisieren« kann. Auf der Seite normativer Vorgaben muß jetzt zwischen unbedingt geltenden Werte« und bedingt geltenden *Programmen* unterschieden werden; und dies allein schon deshalb, weil die einzelnen Funktionssysteme ihre invarianten Codierungen und ihre variablen Programme unterschiedlich identifizieren. Auf der Ebene des an Regeln orientierten Verhaltens müssen jetzt *Rollen* und *Personen* unterschieden werden; und dies allein schon deshalb, weil Personen nicht mehr durch ihren sozialen Status und ihre invarianten Zugehörigkeiten identifiziert sind, sondern Berufe, Mitgliedschaften, präferierte Interaktionen wählen und in der Wahl identisch bleiben müssen.[327]

Diese Differenzierung hat erhebliche Auswirkungen auf die Themen, die im Kontext gesellschaftlicher Selbstbeschreibungen noch zu überzeugen vermögen. Der Bereich der Programme und der Rollen kann »positiviert«, das heißt: entscheidungsabhängig begriffen werden, sofern nur für Werte und, rückgekoppelt, für den Wert der individuellen Person unabdingbare Geltung behauptet werden kann. Wir kommen darauf zurück. An dieser Stelle interessiert nur, daß es sich um eine *strukturelle* Differenzierung handelt, die nicht auf einzelne Teilsysteme (Funktionssysteme, Organisationen, Interaktionen) beschränkt bleibt, sondern sich gesellschaftsweit durchsetzt - mit erheblichen

327 Hierzu ausführlicher Niklas Luhmann, Soziale Systeme a.a.O. S. 426 ff.

Konsequenzen vor allem für Entfremdungsmöglichkeiten in Familien. Denn Identitäten kondensieren und konfirmieren das soziale Gedächtnis des Systems. Sie regeln, was vergessen und was erinnert werden kann, legen also fest, was aus der Vergangenheit präsent bleibt; und sie regulieren damit zugleich den Oszillationsspielraum der Zukunft, das heißt die Formen, in denen Erwartungen (hier: Verhaltenserwartungen) der Erfüllung bzw. der Enttäuschung ausgesetzt werden.[328]

Diese Auswirkungen funktionaler Differenzierung wirken ihrerseits auf den Prozeß der Transformation der stratifizierten Gesellschaft in eine funktional differenzierte Gesellschaft ein. Sie sind Resultat und zugleich Faktor dieser Transformation. Denn einerseits wird die individualistische Personorientierung benutzt, um alte Sozialeinteilungen zu unterlaufen. Und andererseits wird die Entscheidungsabhängigkeit der Programme und des Zugangs zu Rollen (Stichwort: Karrieren) so deutlich sichtbar, daß die Herkunftsbestimmtheit durch Entscheidungsbestimmtheit ersetzt werden muß, was zu Zurechnungsproblemen führt, die Funktionssysteme, Organisationen, aber auch Individuen (zum Beispiel in Fragen des religiösen Glaubens oder bei »genialen« Entdeckungen oder Erfindungen) in den Blick bringen.

Mit dem Umbau von Stratifikation auf funktionale Differenzierung wird zwar die Differenzierungsform der Gesellschaft geändert, keineswegs aber Schichtung beseitigt. Nach wie vor gibt es immense Unterschiede zwischen reich und arm, und nach wie vor wirken diese Unterschiede sich auf Lebensformen und auf Zugang zu Sozialchancen aus. Geändert hat sich aber, daß dies nun nicht mehr die sichtbare Ordnung der Gesellschaft schlechthin ist, nicht mehr die Ordnung, ohne die überhaupt keine Ordnung möglich wäre. Daher verliert Schichtung ihre alternativenlose Legitimation und findet sich seit dem 18. Jahrhundert mit dem Postulat der Gleichheit aller Menschen konfrontiert, an dem sich Ungleichheiten zu messen und

328 Siehe unter dem Gesichtspunkt von Gedächtnis: Heinz von Foerster, Was ist Gedächtnis, daß es Rückschau *und* Vorschau ermöglicht?, in ders., Wissen und Gewissen: Versuch einer Brücke, Frankfurt 1993, S. 299-336.

gegebenenfalls funktional zu rechtfertigen haben. Semantisch wird diese Umstellung registriert durch Ubergang vom Schichtungsbegriff des Standes zum Schichtungsbegriff der sozialen Klasse, der deutlicher die bloße Willkür der Einteilung markiert.[329] Auch innerhalb der nicht mehr ständischen Schichtung setzt sich jedoch dieser Prozeß fort, vor allem als Verschwinden der städtischen (und stadtbekannten) Oberschichten. In den letzten Jahrzehnten scheint sich zudem der Zugriff von Schichtung auf individuelles Verhalten gelockert zu haben, so daß Soziologen es vorziehen, nicht mehr von Schichtung, sondern von sozialer Ungleichheit zu sprechen.[330] Das mag mit Entwicklungen im Bereich der Familien, in der Jugendkultur und in den Generationsverhältnissen zusammenhängen, belegt aber auch den Zerfall einer Standardtypik von Karriere, die in erheblichem Maße noch durch Herkunft bestimmt war.

329 Vgl. ausführlicher Niklas Luhmann, Zum Begriff der sozialen Klasse, in ders. (Hrsg.), Soziale Differenzierung: Zur Geschichte einer Idee, Opladen 1985, S. 119-162. Einschlägig ferner die Forschungen zu den semantischen und strukturellen Konfusionen im Begriff des Bürgertums im Übergang von einem Begriff der Inklusion in eine Zivilgesellschaft über die Vorstellung eines Standes bis hin zum Begriff einer durch wirtschaftliche Beziehungen und Bildung definierten sozialen Klasse. Siehe dazu Jürgen Kocka (Hrsg.), Bürger und Bürgerlichkeit im 19. Jahrhundert, Göttingen 1988.

330 Vgl. Karl Martin Boke, Von sozialer Schichtung zu sozialer Ungleichheit: Bericht über ein Forschungsprojekt der frühen 50er Jahre und einige seiner Weiterwirkungen, Zeitschrift für Soziologie 15 (1986), S. 295-301; Ulrich Beck, Jenseits von Klasse und Stand?, Soziale Ungleichheiten, gesellschaftliche Individualisierungsprozesse und die Entstehung neuer sozialer Formationen, in: Reinhard Kreckel (Hrsg.), Soziale Ungleichheiten, Sonderband 2 der Sozialen Welt, Göttingen 1983, S. 35-74; Bernhard Giesen / Hans Haferkamp (Hrsg.), Soziologie der sozialen Ungleichheit, Opladen 1987. Heute stellt man fest, daß der Einzelne sich weniger an sozialer Schichtung als an »Erlebniswelten« orientiert, in denen Ungleichheiten eine Rolle spielen mögen. Siehe z.B. Gerhard Schulze, Die Erlebnisgesellschaft: Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt 1992; Thomas Müller-Schneider, Wandel der Milieulandschaft in Deutschland: Von hierarchisierten zu subjektorientierten Wahrnehmungsmustern, Zeitschrift für Soziologie 25 (1996), S. 196-206.

Man hat versucht nachzuweisen, daß auch die moderne Schichtungsstruktur eine Funktion erfülle, indem sie die Selektion von Personal erleichtere und die Markierung von Karriereerfolgen ermögliche (was wohl nur heißen kann: einen Verzicht auf angemessene Bezahlung der Eliten).[331] Solche Gesichtspunkte könnten aber allenfalls für Organisationen ins Gewicht fallen. Die Gesellschaftstheorie hätte sich eher für die Frage zu interessieren, wie es kommt, daß nach wie vor krasse Unterschiede der Lebenschancen reproduziert werden, auch wenn die Differenzierungsform der Gesellschaft darauf nicht mehr angewiesen ist. Die Antwort lautet: daß dies offenbar ein Nebenprodukt des rationalen Operierens der einzelnen Funktionssysteme ist, und vor allem: des Wirtschaftssystems und des Erziehungssystems.[332] Diese Systeme nutzen kleinste Unterschiede (der Arbeitsfähigkeit, der Kreditwürdigkeit, des Standortvorteils, der Begabung, Disziplinniertheit etc.), um sie im Sinne einer Abweichungsverstärkung auszubauen, so daß selbst eine fast erreichte Nivellierung wieder in soziale Differenzierungen umgeformt wird, auch wenn dieser Effekt keinerlei soziale Funktion hätte.[333]

331 Vgl. die sehr umstrittenen (und vor allem aus ideologischen Gründen bestrittenen) Thesen von Kingsley Davis / Wilbert E. Moore, Some Principles of Stratification, American Sociological Review 10 (194.5), S. 242-249; ferner Melvin M. Tumin, Some Principles of Stratification: A Critical Analysis, American Sociological Review 18 (1953), S. 387-394; Dennis H. Wrong, The Functional Theory of Stratification: Some Neglected Considérations, American Sociological Review 24 (1959), S. 772-782; Renate Mayntz, Kritische Bemerkungen zur funktionalistischen Schichtungstheorie, in: David V. Glass/René König (Hrsg.), Soziale Schichtung und soziale Mobilität, Sonderheft 5 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 3. Aufl. Köln 1968, S. 10-28.

332 Daß diese beiden Funktionssysteme mehr als andere eine solche perverse Selektivität entfalten, ist - unter optimistischen Vorzeichen und schon früh - auch daran zu erkennen, daß das Bürgertum sich in seinem Verhältnis zum Adel vor allem auf sie stützt: auf Geld und auf Bildung.

333 Gute Einblicke in den verbissenen Kampf gegen Nivellierung und in das Bemühen, kleinsten, »feinsten« Unterschieden soziale Bedeutung

Ein wichtiger Unterschied von Stratifikation und funktionaler Differenzierung besteht schließlich darin, daß es unter den strengen Bedingungen von Stratifikation kaum Kommunikationen gibt, die diese Differenzierungsform außer Acht ließen. In funktional differenzierten Gesellschaften gibt es dagegen viel Kommunikation, die davon absehen kann, sich dem einen oder anderen Funktionssystem zuzuordnen. Das führt vor die Frage, wie Kommunikationen überhaupt erkennen, ob sie sich um einem Funktionssystem einordnen (und welchem) oder nicht. In stratifizierten Gesellschaften konnte man sich hier an Personen und Lebensformen halten. In funktional differenzierten Gesellschaften läge der Hinweis auf die unterschiedlichen Codierungen nahe, aber damit wird das Problem des Erkennens von Zuordnungen nur verschoben. In gewissem Umfange wird eine Art topographisches Gedächtnis helfen: Man kann Schulen und Gerichte, Krankenhäuser und Fabriken oder Büros unterscheiden. Aber darüber hinaus ist eine Gesellschaft, die sich nicht mehr auf Personorientierung verlassen kann, auf die Entwicklung entsprechender Sensibilitäten angewiesen. Man muß, zum Beispiel in einer schlecht funktionierenden Ehe, erkennen, wenn ein Problem als Rechtsfrage stilisiert wird; oder in einer Schule, wenn der Unterricht in eine politische oder religiöse Werbung abgleitet; oder in einem Krankenhaus, wann der eigene Körper zum Gegenstand von Lehre oder Forschung gemacht wird. Man wird in diesen Fragen keinen durch den »Gegenstand« vorgezeichneten Konsens erwarten können. Es bleibt der Kommunikation überlassen, durch Verdichtung von Referenzen zu entscheiden, wohin sie sich bewegt.

Wir müssen uns mit diesen unausgearbeiteten Andeutungen begnügen. Sie sollen an dieser Stelle nur erläutern und mit Beispielen illustrieren, welche Tragweite der Umbau der Gesellschaft auf funktionale Differenzierung hat. Es geht keineswegs um ein Teilphänomen, etwa im Sinne der Habermas'schen Unterschei-

abzugewinnen, verdanken wir Pierre Bourdieu. Vgl. vor allem: La distinction: Critique social du jugement de goüt, Paris 1975. Anders als Bourdieu würde ich jedoch meinen, daß dieses Bemühen gerade in seiner Vergeblichkeit und im Fehlen eines gesellschaftsstrukturellen Hintergrundes beeindruckt.

dung von System und Lebenswelt, die nur konzediert, daß Systeme, was immer man von ihnen halten mag, auch vorkommen und auch notwendig sind.[334] Selbstverständlich führt ein Primat funktionaler Differenzierungen nicht dazu, daß segmentäre Differenzierungen oder Schichtenbildung dadurch abgelöst werden.[335] Im Gegenteil: die Chancen für Segmentierungen (etwa auf Organisationsbasis) und für sich selbst verstärkende Ungleichheiten (etwa zwischen Industrieländern und Entwicklungsländern) nehmen mit der Komplexität des Gesellschaftssystems zu; und sie ergeben sich gerade daraus, daß Funktionssysteme wie das Wirtschaftssystem oder das Erziehungssystem Gleichheiten bzw. Ungleichheiten als Moment der Rationalität ihrer eigenen Operationen nutzen und damit steigern. Der Primat funktionaler Differenzierung ist die *Form* der modernen Gesellschaft. Und Form heißt nichts anderes als die Differenz, mit der sie ihre Einheit intern reproduziert, und die Unterscheidung, mit der sie ihre eigene Einheit als Einheit des Unterschiedenen beobachten kann.

IX. Autonomie und strukturelle Kopplung

Würde man die moderne Gesellschaft lediglich als eine Menge von autonomen Funktionssystemen beschreiben, die einander keine Rücksicht schulden, sondern den Reproduktionszwängen ihrer eigenen Autopoiesis folgen, ergäbe das ein höchst einseitiges Bild. Es wäre dann schwer zu verstehen, wieso diese Gesellschaft nicht binnen kurzem explodiert oder in sich zerfällt. Irgendwo und irgendwie müsse doch, so lautet ein naheliegender Einwand, für »Integration« gesorgt werden; Spätestens der Umstand, daß diese Gesellschaft in erhebliche ökologische Schwie-

334 Siehe Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt 1981. Vgl. auch Achille Ardigò, Crisi di governabilità e mondi vitali, Bologna 1980.

335 Siehe dieses scheinbar unausrottbare Mißverständnis, das dann als Argument gegen die Theorie funktionaler Differenzierung benutzt wird, bei Max Haller, Sozialstruktur und Schichtungshierarchie im Wohlfahrtsstaat: Zur Aktualität des vertikalen Paradigmas in der Ungleichheitsforschung, Zeitschrift für Soziologie 19 (1986), S. 167-187.

rigkeiten geraten ist, die sich in absehbarer Zukunft zu ernsthaften Krisen auswachsen werden, dürfte die Notwendigkeit von Planung (und sei es nur Rahmenplanung) oder Steuerung (und sei es nur Kontextsteuerung[336]) plausibel machen. Ähnlich hatte man schon zur Zeit der weltweiten Hochflut faschistischer Bewegungen gemeint, man könne die Dinge nicht einfach der Evolution überlassen.[337] Der gegenwärtige Ruf nach einer Ethik der Verantwortung gehört mit in diesen Zusammenhang.[338] An diesen Rettungsversuchen fällt auf, daß alte Erfahrungen mit den neu ins Gespräch gebrachten Konzepten übergangen werden oder unter Inkaufnahme erheblicher Theorielasten eingebaut werden, so als ob das Problem eine überrollende Dringlichkeit besäße, die auch Verzweiflungskonzepte rechtfertigen würde. Integration angesichts fundamentaler Differenzen und Vorherrschaft differenztheoretischer Theorieansätze? Planung und Steuerung angesichts intransparenter Komplexität? Ethik angesichts bekannter Schwierigkeiten, auf die alle Ethiken beim Versuch der Begründung moralischer Urteile gestoßen sind? Und schließlich: Hoffnung auf das Kommunikationspotential einer Zivilgesellschaft - nicht nur gegenüber zerfallenden kommunistischen Regimes, sondern auch gegenüber den Folgeproblemen funktionaler Differenzierung?[339] Könnte es sein, daß zu sehr mit

336 Im Sinne von Gunther Teubner/Heimut Willke, Kontext und Autonomie: Gesellschaftliche Selbststeuerung durch reflexives Recht, Zeitschrift für Rechtssoziologie 5 (1984), S. 4-35. Vgl. auch Helmut Willke, Systemtheorie entwickelter Gesellschaften: Dynamik und Riskanz moderner gesellschaftlicher Selbstorganisation, Weinheim 1989, insb. S. 111 ff.

337 Symptomatisch hierfür Karl Mannheim, Man and Society in an Age of Reconstruction, London 1940 (dt. Übers., Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus, Darmstadt 1958) oder Julian S. Huxley, Evolutionary Ethics, London 1943.

338 Am bekanntesten Hans Jonas, Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt 1979.

339 Peter Uwe Hohendahl, Response to Luhmann, Cultural Critique 30 (1995), S. 187-192, spricht sicher für viele, wenn er davor warnt, diese Hoffnungen vorschnell aufzugeben. Die Frage bleibt jedoch, wie sie, und vor allem: wie sie schnell genug in einschneidende Korrekturen am schon erkennbaren Zustand der modernen Gesellschaft umgesetzt werden können. Skepsis in Bezug auf die Möglichkeit einer individuell

rückwärtsgewandtem Blick gesucht wird und daß man bei Konzepten, die die Geschichte schon widerlegt hat, nochmals Hoffnung tankt, weil Hoffnung anders nicht zu haben ist?

Im Folgenden geht es nicht darum, auf anderem Wege zu einem günstigeren Bild der modernen Gesellschaft zu kommen, und erst recht müssen wir darauf verzichten, Konzepte wie Planung, Steuerung oder Ethik durch ähnlich praxisnahe Entwürfe zu ersetzen. Wir wissen zu wenig, um auch nur über die Form von Handlungsanleitungen entscheiden zu können. Das kann nur innerhalb von Funktionssystemen für jeweils ihren Bereich geschehen. Natürlich soll das nicht heißen, in praktischen Dingen Abstinenz zu verlangen, aber es macht Sinn, diesen Versuchen gegenüber in der Position des Beobachters von Beobachtern zu bleiben, um erkennen zu können, was geschieht, wenn jemand Planung oder Ethik für sich reklamiert, um damit neue Differenzen in die Gesellschaft einzuführen.

Vordringlich ist es demgegenüber, jene Schieflage der Gesellschaftstheorie zu korrigieren, die entsteht, wenn man allein die autopoietische Dynamik der Funktionssysteme in Betracht zieht. In der klassischen soziologischen Diskussion von Dürkheim bis Parsons ist dies Problem mit dem Schema Differenzierung/Integration behandelt worden.[340] Die Aufgabe der Soziologie lag dann in der Suche nach Formen der Integration, die zu funktionaler Differenzierung passen.[341] Wir ersetzen dieses Schema durch die Unterscheidung von Autopoiesis und struktureller Kopplung.

zu motivierenden »Verzichtsgesellschaft«, auf die das hinausliefe, auch bei Richard Münch, Dynamik der Kommunikationsgesellschaft, Frankfurt 1995, insb. S. 34ff.

340 Die bedeutende Ausnahme ist natürlich Max Weber, der nur einen tragischen Konflikt heterogener Wertbeziehungen und Motive feststellen kann, sich aber, eben deshalb, genötigt sah, *auf einen Gesellschaftsbegriff zu verzichten.*

341 Eine Weiterführung dieser Diskussion findet man bei Ditmar Brock/Matthias Junge, Die Theorie gesellschaftlicher Modernisierung und das Problem gesellschaftlicher Integration, Zeitschrift für Soziologie 24 (199$), S. 165-182. Der Begriff der Integration wird hier dynamisiert, nämlich als Ressourcentransfer interpretiert. Das würde aber einen Begriff der Ressource voraussetzen, der unabhängig ist von den Medien der Funktionssysteme.

Faktisch sind alle Funktionssysteme durch strukturelle Kopplungen miteinander verbunden und in der Gesellschaft gehalten. Dieser in Kapitel i, VI. erläuterte Begriff ist nicht nur auf die gesellschaftsexternen, sondern ebenso auf die gesellschaftsinternen Verhältnisse anwendbar. Schon auf der Ebene des einfachen Lebens von Einzellensystemen kann autopoietische Schließung nicht entstehen, ohne daß sich das Umweltverhältnis in strukturelle Kopplungen umformt, die bestimmte Abhängigkeiten steigern und andere wirksam ausschließen bzw. auf die Möglichkeit der Destruktion reduzieren.[342] Dieser genetische und strukturelle Zusammenhang von operativer Schließung und struktureller Kopplung setzt sich auf allen vom Leben abhängigen Ebenen der Bildung autopoietischer Systeme fort. Wir hatten das für den Fall der Ausdifferenzierung des Kommunikationssystems Gesellschaft behandelt und müssen jetzt den gleichen Sachzusammenhang bei der Analyse gesellschaftsinterner Verhältnisse unter der Formbedingung funktionaler Differenzierung zu klären versuchen.

Die Ausdifferenzierung operativ geschlossener Funktionssysteme erfordert eine entsprechende Einrichtung ihrer gesellschaftsinternen Umweltbeziehungen. Die alte Bindung gesellschaftlicher Funktionen an Familienhaushalte und an die soziale Schichtung dieser Familien muß gelöst und ersetzt werden durch neue Formen struktureller Kopplung, die die Funktionssysteme untereinander verbinden. Auch hier besagt strukturelle Kopplung: Umformung analoger (gleichzeitiger, kontinuierlicher) Verhältnisse in digitale, die nach einem entweder/oder-Schema behandelt werden können, und ferner Intensivierung bestimmter Bahnen wechselseitiger Irritation bei hoher Indifferenz gegenüber der Umwelt im übrigen. Ohne solche Formen struktureller Kopplung wäre die Ausdifferenzierung von Funktionssystemen in ihren Anfängen, etwa auf der Ebene besonderer Korporationen oder Organisationen, stecken geblieben. Soweit die Einrichtung struktureller Kopplungen gelingt, läuft der gesamtgesellschaftliche Einfluß auf die strukturelle Entwicklung

342 Siehe dazu Humberto R. Maturana / Francisco J. Varela, Der Baum der Erkenntnis: Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens, München 1987, S. 85 ff.

von Funktionssystemen über diese Bahnen. Langfristige Tendenzen des »structural drift« der Funktionssysteme können deshalb nur erklärt werden, wenn man dies mit in Betracht zieht. Obwohl es keine Möglichkeit des Durchgriffs auf Strukturentwicklungen von außen mehr gibt, spielt eine wesentliche Rolle, mit welchen Irritationen ein System sich immer und immer wieder beschäftigen muß - und welche Indifferenzen es sich leisten kann.

Im Bereich der strukturellen Kopplungen kann man weitere Bedingungen der Autonomie von Funktionssystemen erkennen. Einerseits gesteht schon der Begriff selbst zu, daß Kopplungen durch Entkopplungen bedingt sind. Damit wird einer verbreiteten Auffassung widersprochen, die (im Anschluß an Polanyi) im »disembedding« und im »embedding« eine Alternative sieht.[343] Ferner können strukturelle Kopplungen stärker oder schwächer ausgeprägt sein, und Ausdifferenzierung kann folglich als »Wahl« von Anlehnungssystemen beschrieben werden[344], die mehr Freiheiten lassen. Der wichtigste Zwang zu operativer Autonomie und Selbstorganisation dürfte jedoch in der *Vielzahl* von strukturellen Kopplungen mit *verschiedenen* Segmenten der Umwelt liegen, denn das hat zur Folge, daß keiner dieser Außenbeziehungen die Führung überlassen werden kann und Engpaßprobleme vorübergehender Natur sind.[345] Diese Bedingung dürfte durch die funktionale Differenzierung der modernen Gesellschaft für den Normalfall garantiert sein.

Da es eine größere Zahl von Funktionssystemen und entspre-

343 Siehe nur Mark Granovetter, Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness, American Journal of Sociology 91 (198$), S. 481-510.

344 Vgl. Rudolf Stichweh, Der frühmoderne Staat und die europäische Universität, Frankfurt 1991; ders., Wissenschaft, Universität, Professionen: Soziologische Analysen, Frankfurt 1994, insb. S. 174 ff.; Niklas Luhmann, Die Kunst der Gesellschaft, Frankfurt 1995, S. *z$6i{*.

345 Eine vergleichbare Analyse für Organisationssysteme findet man bei Gordon Donaldson / Jay W. Lorsch, Decision Making at the Top: The Shaping of Strategie Direction, New York 1983. Die finanzielle Selbststeuerung eines Unternehmens beachtet das Verhältnis zu verschiedenen »constituencies« und hängt davon ab, daß keiner dieser Außenbeziehungen eine dominierende Rolle zufällt.

chend viele Beziehungen zwischen ihnen gibt, können wir an dieser Stelle nicht alle strukturellen Kopplungen vorstellen. Außerdem haben sie auch sehr unterschiedliches Gewicht. Wir begnügen uns deshalb mit dem Hinweis auf einige Beispiele:
(i) Die Kopplung von Politik und Wirtschaft wird in erster Linie durch Steuern und Abgaben erreicht. Das ändert nichts daran, daß alle Verfügung über Geld als Zahlung in der Wirtschaft stattfindet. Aber die Verfügung kann politisch konditioniert und in diesem Fall nicht an Profit ausgerichtet werden. Wofür das Staatsbudget verwendet wird, ist dann eine politische Frage, und wenn viel (oder wenig) Geld zur Verfügung steht, irritiert das die Politik. Aber die Geldverwendung selbst unterliegt den Marktgesetzen des Wirtschaftssystems (nichts ist deshalb billiger oder teurer, weil es mit Steuergeld gekauft wird), und es hat erhebliche Konsequenzen für die strukturelle Entwicklung des Wirtschaftssystems, wenn der »Staatsanteil« am Geldumlauf zunimmt. Im übrigen muß der Staat sich nicht unbedingt auf Steuereinnahmen beschränken. Staatsverschuldung ist seit dem 18. Jahrhundert neben dem Bankengeld eines der wesentlichen Instrumente der Vergrößerung der Geldmenge, und das gilt verstärkt, wenn der Staat die Notenbank kontrolliert. Auch die Beziehungen zwischen dem politischen System und der Notenbank sind daher als strukturelle Kopplung anzusehen, besonders wenn die Notenbank einerseits unabhängig ist, also zum Beispiel Staatskredite am Geldmarkt verteuern kann, aber andererseits auch gewisse politische Rücksichten nimmt.

Zu diesen traditionellen Kopplungen treten unter den Bedingungen des 20. Jahrhunderts neue hinzu. Die Demokratisierung der einzelstaatlichen politischen Systeme macht politische Erfolge (Wahlerfolge) von wirtschaftlichen Konjunkturen abhängig, die ihrerseits eingebettet sind in längerfristige Strukturverschiebungen im Weltwirtschaftssystem. Andererseits nimmt die Möglichkeit, diese Erfolgsbedingungen von regionalen politischen Systemen aus zu kontrollieren, ab. Die Export- und Kreditabhängigkeit lokaler Produktion entzieht sich der Steuerung durch staatliche Entscheidungen, die allenfalls noch korrigierend und abschwächend eingreifen können. Überdies verliert die klassische Unterscheidung von liberaler und sozialistischer

Wirtschaftspolitik an Bedeutung, wenn es nur noch um reaktive Maßnahmen geht, die von denselben, fremddeterminierten Tatbeständen auszugehen haben. Damit kollabiert das aus dem 19. Jahrhundert überkommene Parteischema, ohne daß man erkennen könnte, wie und wodurch es ersetzt werden könnte.[346] Wenn dem Wähler aber keine Alternativen angeboten werden können, die er auf seine Alltagserfahrungen beziehen kann, oder nur solche Alternativen, die im politischen Spektrum als »radikal« definiert werden, fehlt es an wichtigen Grundlagen für das Regenerieren der Bereitschaft, sich mit der Wahldemokratie zu identifizieren. Das politische System wird sich daher in Themenbereichen neu formieren müssen, die für kollektiv bindende Entscheidungen zugänglich sind; aber im Moment ist nicht deutlich zu sehen, wie das geschehen könnte.

(2) Die Kopplung zwischen Recht und Politik wird durch die Verfassung geregelt.[347] Einerseits bindet die Verfassung das politische System an das Recht mit der Folge (wenn dies funktioniert!), daß rechtswidriges Handeln politisch zum Mißerfolg wird; und andererseits ermöglicht es die Verfassung, das Rechtssystem auf dem Wege der politisch inspirierten Gesetzgebung mit Neuerungen zu überschütten[348], die ihrerseits wieder der Politik als Erfolg bzw. Mißerfolg zugerechnet werden.[349] Auf

346 Hierzu auch Niklas Luhmann, Politik und Wirtschaft, Merkur 49 (1995). s. 573-581.

347 Hierzu ausführlicher Niklas Luhmann, Verfassung als evolutionäre Errungenschaft, Rechtshistorisches Journal 9 (1990), S. 176-220; ders., Das Recht der Gesellschaft, Frankfurt 1993, S. 468 ff. Vgl. auch ders., Zwei Seiten des Rechtsstaates, in: Conflict and Integration: Comparative Law in the World Today: The 40th Anniversary of The Institute of Comparative Law in Japan Chuo University 1988, Tokyo 1989, S. 493-506.

348 Siehe hierzu den glücklichen Begriff des »politischen Gesetzes« bei Franz Neumann, Die Herrschaft des Gesetzes: Eine Untersuchung zum Verhältnis von politischer Theorie und Rechtssystem in der Konkurrenzgesellschaft, Frankfurt 1980.

349 Eine instruktive Fallstudie hierzu ist: Vilhelm Aubert, Einige soziale Funktionen der Gesetzgebung, in: Ernst E. Hirsch / Manfred Rehbinder (Hrsg.), Studien und Materialien zur Rechtssoziologie, Sonderheft n/1967 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Köln 1967, S. 284-309.

diese Weise hängen die Positivierung des Rechts und die Demokratisierung der Politik eng zusammen. Das führt dann weiter zu einer administrativen Dirigierung der Politik im Hinblick auf das rechtlich und finanziell Mögliche.[350] Das eine bedingt das andere. Das Recht eröffnet den Gestaltungsspielraum, der dann politisch eine demokratische Willensbildung ermöglicht. Aber die jeweils im eigenen System rekursiv vernetzten Operationen bleiben getrennt. Die politische Bedeutung (Fragwürdigkeit, Umstrittenheit) eines Gesetzes ist etwas völlig anderes als seine Rechtsgeltung.

Die strukturelle Kopplung von Politik und Recht wird nicht nur die Politik »justizstaatlich« beeinflußen. Sie deformiert auch das Verfassungsrecht selbst, wenn es benutzt wird, um die wohlfahrtsstaatlichen Tendenzen der Politik juristisch zu kontrollieren.[351] Die an Zwecken orientierte Staatstätigkeit muß dann justizfähigen Regeln unterworfen werden. Grundrechte werden, wie man besonders im deutschen Verfassungsrecht beobachten kann, zu allgemeinen Werteprogrammen der Staatstätigkeit generalisiert, und umgekehrt gesehen bleibt der öffentlichen Verwaltung nichts anderes übrig, als Fallentscheidungen der Justiz als allgemeine Richtlinie in die Verwaltungspraxis zu übernehmen.

(3) Im Verhältnis von Recht und Wirtschaft wird die strukturelle Kopplung durch Eigentum und Vertrag erreicht.[352] In ihrer Rechtsqualität bieten diese Einrichtungen wichtigste Gründe für Rechte und für Verpflichtungen (im Sinne von: Obligationen), so daß man während der Umbruchszeit des 18. Jahrhunderts sogar meinen konnte, sie seien kongruent mit den Grundlagen von Recht und Gesellschaft schlechthin.[353] Für das Wirtschaftssystem bilden sie den systemeigenen Code Haben/Nichthaben und die Voraussetzung für die systemeige-

350 Eine (heute etwas unzeitgemäße) Diagnose dieser Entwicklung findet man bei Zoltän Magyary, The Industrial State, New York 1938.

351 Vgl. dazu Dieter Grimm, Die Zukunft der Verfassung, Frankfurt 1991.

352 Näher Niklas Luhmann, Das Recht der Gesellschaft a.a.O., S. 452ff.

353 Speziell hierzu Niklas Luhmann, Am Anfang war kein Unrecht, in: ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd. 3, Frankfurt 1989, S. n-64.

nen Operationen, für Zahlungen im Kontext von Transaktionen.[354] Obwohl die Verwendungskontexte und damit auch die Bedingungen der rekursiven Identifikation einzelner Elemente, etwa des Sinnes einer Zahlung oder der Rechtsgültigkeit eines Anspruchs aus Nichterfüllung eines Vertrages, ganz verschieden sind, ermöglicht die strukturelle Kopplung ein hohes Maß an wechselseitiger Irritation der Systeme. Erst die rechtliche Freigabe und Konditionierung von Eigentum und Vertrag ermöglicht jene gewaltige Expansion der Wirtschaft durch Einbeziehung völlig unbekannter, nicht derselben Lebensgemeinschaft angehöriger Partner[355]; und umgekehrt erklärt die wirtschaftliche Inanspruchnahme der Rechtsinstitutionen die Entwicklung der Rechtsbegriffe Eigentum und Vertrag auf der Grundlage römischer Quellen in Richtung auf Definition des Eigentums als Recht zur Disposition und in Richtung auf Einklagbarkeit aller Verträge auf Grund eines bloßen Konsenses der Vertragschließenden (nuda pactio). Die strukturelle Kopplung bestimmt die Richtung des »structural drift« beider Systeme, obwohl und weil sie keine gemeinsamen Elemente aufweisen. Und das Ergebnis ist die Zunahme der Irritation des Rechts durch die Wirtschaft, nachweisbar an Hand der mit dem Wirtschaftswachstum zunehmenden Zivilprozesse.[356]

(4) Wissenschaftssystem und Erziehungssystem werden durch die Organisationsform der Universitäten gekoppelt. Spätestens im 19. Jahrhundert treten die Universitäten aus der Bindung an Dienstleistungsfunktionen im Bereich des Religionssystems (Mittelalter) oder des Personalbedarfs des frühmodernen Staates

354 Hierzu Niklas Luhraann, Die Wirtschaft der Gesellschaft, Frankfurt 1988.

355 Siehe etwa David Hume, A Treatise of Human Natur Book III, Part II, Section II, zit. nach der Ausgabe der Everyman's Library London 1956, Bd. 2, S. 190 ff.

356 Ein noch wenig untersuchtes Gebiet. Siehe aber Christian Wollschläger, Zivil-Prozeßstatistik und Wirtschaftswachstum im Rheinland von 1822 bis 1915, in: Klaus Luig / Detlef Liebs (Hrsg.), Das Profil des Juristen in der europäischen Tradition: Symposion aus Anlaß des 70. Geburtstages von Franz Wieacker, Ebelsbach 1980, S. 371-397.

heraus[357] und bilden nun eine Organisationsgemeinschaft von Forschung und Lehre, die erhebliche Finanzaufwendungen des Staates auch politisch rechtfertigt. Träger der Forschung bleibt die Publikation, Träger der Lehre die Interaktion in Hörsälen und Seminarräumen. Es braucht eine »Hochschuldidaktik« oder zumeist: improvisierte funktionale Äquivalente, um unter Gesichtspunkten der Lehre zu entscheiden, welche wissenschaftlichen Texte sich eignen; und umgekehrt bildet eine noch so qualifizierte Lehre keine Reputation als Forscher. Die Systeme bleiben getrennt, aber daß sie gleichsam in Personalunion operieren, wirkt sich auf eine schwer bestimmbare Weise auf wissenschaftliche Publikationen und, vielleicht stärker noch, auf eine gewisse Wissenschaftslastigkeit und Praxisferne der Ausbildung an Universitäten aus.

(5) Für die Verbindung der Politik mit der Wissenschaft hatte man sich bis weit in dieses Jahrhundert hinein mit der Rekrutierung von wissenschaftlich ausgebildetem Nachwuchs begnügt. In dem Maße aber, in dem die wissenschaftliche Forschung schneller voranschreitet als das Wissen der beamteten Exakademiker und zugleich der Wissensbedarf des politischen Systems infolge der Reichweite seiner gesellschaftlichen Engagements komplexer wird, bilden sich neue Einrichtungen struktureller Kopplung heraus. Sie liegen mehr und mehr in der Beratung durch Experten. Deren Tätigkeit kann, wie man heute sieht, nicht mehr zureichend als Anwendung vorhandenen Wissens begriffen werden. Sie müssen einerseits die in der Wissenschaft noch bestehenden Unsicherheiten in der Kommunikation

357 Zu dieser Entwicklung vgl. Rudolf Stichweh, Der frühmoderne Staat und die europäische Universität: Zur Interaktion von Politik und Erziehungssystem im Prozeß ihrer Ausdifferenzierung, Rechtshistorisches Journal *6* (1987), S. 135-151; ders., System/Umwelt-Beziehungen europäischer Universitäten in historischer Perspektive, in: Christoph Oehler / Wolf-Dietrich Webler (Hrsg.), Forschungspotentiale sozialwissenschaftlicher Hochschulforschung, Weinheim 1988, S. 377-394; ders., Der frühmoderne Staat und die europäische Universität: Zur Interaktion von Politik und Erziehungssystem im Prozeß ihrer Ausdifferenzierung (16.-18. Jahrhundert), Frankfurt 1991.

zurückhaken oder doch abschwächen und andererseits es vermeiden, politische Fragen als Wissensfragen vorzuentscheiden. Ihre Beratung transportiert nicht Autorität, sondern Unsicherheit mit den Folgeproblemen, daß Experten wissenschaftlich als unseriös erscheinen und zugleich politisch inspirierte Kontroversen als unterschiedliche Einschätzung wissenschaftlichen Wissens austragen.[358] Die Konsequenz müßte sein, daß man sie weder als Wissenschaftler noch als Politiker ansieht, sondern als Schnellstraße für wechselseitige Irritationen, als Mechanismen struktureller Kopplung.

(6) Für die Beziehungen zwischen Erziehungssystem und Wirtschaft (hier: als Beschäftigungssystem) liegt der Mechanismus struktureller Kopplung in Zeugnissen und Zertifikaten. Auch diese Problemlösung hat sich, beflügelt durch die Kritik schichtorientierter Rekrutierung, erst im 19. Jahrhundert durchgesetzt.[359] Für die Schulen und Universitäten bedeutet dies einen nicht immer freudig begrüßten Fremdkörper, der die eigentliche Aufgabe der Erziehung oder »Bildung« nach Meinung der Pädagogen erschwert. Trotzdem sind die Auswirkungen auf die Karrierestruktur des Systems gewaltig - verglichen etwa mit den pädagogischen Intentionen und Idealen. Die Wirtschaft leidet darunter sehr viel weniger, weil sie stärker von Konjunkturen auf dem Arbeitsmarkt und Bewerbungsbereitschaft (Selbstse-

358 Erfahrungen dieser Art fallen heute vor allem in Bereichen wie »technology assessment«, Risikoeinschätzung, Zukunftsprognosen an. Vgl. aus einer umfangreichen Literatur etwa Peter Weingart, Verwissenschaftlichung der Gesellschaft - Politisierung der Wissenschaft, Zeitschrift für Soziologie 12 (1983), S. 225-241; Arie Rip, Experts in Public Arenas, in: Harry Otway / Malcolm Peltu (Hrsg.), Regulating Industrial Risks: Science, Hazards and Public Protection, London 1985, S. 94-110; Hans-Joachim Braczyk, Konsensverlust und neue Technologien, Soziale Welt 37 (1986), S. 173-190; ferner für das sehr ähnliche Verhältnis von Wissenschaftssystem und Rechtssystem Roger Smith/ Brian Wynne, Expert Evidence: Interpreting Science in the Law, London 1989.

359 Siehe für den programmatischen Impuls etwa Robert von Mohl, Über Staatsdienstprüfungen, Deutsche Vierteljahrs Schrift 4 (1841), S. 79-103.

lektion) des Nachwuchses abhängt und heute im übrigen mehr und mehr zu eigener planmäßiger Personalentwicklung übergeht. Ihre Abhängigkeit liegt mehr im Negativen, nämlich darin, daß das Erziehungssystem für viele Bereiche, etwa in modernen Technologien und für das höhere Management, überhaupt keine adäquate Ausbildung bereitstellt.

Wir belassen es bei diesen Beispielen. Man könnte weitere nennen, etwa das »Krankschreiben« im Verhältnis von Medizinsystem und Wirtschaft oder Kunsthandel (Galerien) im Verhältnis von Kunstsystem und Wirtschaftssystem. Auch würde eine voll durchgeführte Analyse ergeben, daß es Funktions**Systeme,** etwa das Religionssystem, gibt, die kaum strukturelle Kopplungen ausgebildet haben und deshalb auch in ihrem »structural drift« nicht deutlich geführt sind. Für einige Folgerungen genügen uns die vorgeführten Belege. Sie machen vor allem deutlich, daß strukturelle Kopplungen nur als Form, das heißt nur mit einem Einschließungs- und Ausschließungseffekt funktionieren. Eine Verfassung zum Beispiel mag als Rechtstext verabschiedet sein, aber sie funktioniert nicht, wenn sie verfassungswidrige Einwirkungen politischer Gewalt auf das Rechtssystem nicht unterbinden kann, etwa im Bereich der Polizei oder in der weit verbreiteten Form der Korruption.[360] Ferner machen die Beispiele deutlich, daß es sich nicht um Einrichtungen handelt, die gleichsam freischwebend »zwischen« den Systemen existieren und keinem von ihnen angehören. Vielmehr sind es Einrichtungen, die von jedem System in Anspruch genommen werden, aber von jedem in unterschiedlichem Sinne; denn wie sonst sollte es zu Irritationen kommen? Und nicht zuletzt fällt die hohe gesellschaftliche Prominenz einiger dieser Einrichtungen auf. Institutionen wie Eigentum, Vertrag, Verfassung, Wissensvermittlung (»Technokratie«) haben zeitweise geradezu den Platz einer Gesellschaftsbeschreibung besetzt. Auch insofern dient die Theorie funktionaler Differenzierung dazu, solche Ansprüche zu relati-

360 Zu dem daraus folgenden rein symbolischen Gebrauch von Verfassungen vgl. Marcelo Neves, Verfassung und Positivität des Rechts in der peripheren Moderne: Eine theoretische Betrachtung und eine Interpretation des Falls Brasilien, Berlin 1992; ders., A Constitucionalizacäo Symbölica, Sab Paulo 1994.

vieren und auf die Vielzahl von funktional äquivalenten Formen aufmerksam zu machen.

Schließlich ist eine Besonderheit zu beachten, die sich nur bei *systeminternen* strukturellen Kopplungen ergibt. Während im Außenverhältnis für die Kopplung keine Operationen zur Verfügung stehen (Es gibt, mit anderen Worten, kein Kopplungssystem, das einen eigenen Operationstypus und damit eine eigene Autopoiesis realisieren könnte), ist dies im Innenverhältnis anders. Hier kann im Falle des Gesellschaftssystems Kommunikation verwendet werden, um Systemkopplungen durchzuführen. Die *strukturelle* Kopplung wird durch eine *operative* Kopplung ergänzt. So kann ein Arzt eine Krankheit schriftlich bestätigen und das Schriftstück dem Patienten für seinen Arbeitgeber mitgeben. Vor allem im Umkreis des politischen Systems haben sich zahlreiche »Verhandlungssysteme« etabliert, die in der Form von regulären Interaktionen Organisationen zusammenführen, die ihrerseits Interessen aus verschiedenen Funktionssystemen vertreten.[361] So bilden sich im Umkreis der pharmazeutischen Industrie, wie Michael Hutter gezeigt hat, »Konversationszirkel«, die Fragen des Patentrechts, der Forschungsmöglichkeiten und der wirtschaftlichen Interessen behandeln.[362] Operative Kopplungen können strukturelle Kopplungen nicht ersetzen. Sie setzen sie voraus. Aber sie verdichten und aktualisieren die wechselseitigen Irritationen und erlauben so schnellere und besser abgestimmte Informationsgewinnung in den beteiligten Systemen.

361 Vgl. zu diesem viel diskutierten Thema nur Helmut Willke, Systemtheorie III: Steuerungstheorie: Grundzüge einer Theorie der Steuerung komplexer Sozialsysteme, Stuttgart 1995, S. 109ff.

362 So in Michael Hutter, Die Produktion von Recht: Eine selbstreferentielle Theorie der Wirtschaft, angewandt auf den Fall des Arzneimittelpatentrechts, Tübingen 1989.

X. Irritationen und Werte

Die Verwirklichung funktionaler Differenzierung als Primärform gesellschaftlicher Differenzierung ändert auf tiefgreifende Weise die Umweltverhältnisse der Systeme, und zwar sowohl des Gesamtsystems Gesellschaft als auch seiner Teilsysteme. Zur Darstellung dieser Veränderung benutzen wir, strukturelle Kopplungen voraussetzend, den Begriff der Irritation.[363] Die These ist, daß der Ubergang zu dieser Differenzierungsform die Irritierbarkeit der Gesellschaft steigert, ihre Fähigkeit, auf Veränderungen der Umwelt rasch zu reagieren, zunehmen läßt, zugleich aber dies mit einem weitgehenden Verzicht auf Koordination der Irritationen bezahlen muß. Auf die Unkoordiniertheit der Irritationen kann die Gesellschaft dann wiederum nur irritiert reagieren, und nicht etwa durch eine zentral überwachte Lösung des Problems der Überirritation. Denn wäre eine solche zentrale Planung und Steuerung möglich, würde das sehr rasch die Irritabilität der Gesellschaft auf das Format der Informationsverarbeitungskapazität der entsprechenden Stelle (und man kann eigentlich nur an Organisation denken) einschränken und den Vorteil wiederaufgeben, der mit der Steigerung von Irritabilität gewonnen war. In der Tendenz verlagert sich die Informationsverarbeitung von antezipativen auf reaktive Muster[364] (obwohl bei zunehmender Komplexität beides zunehmen kann).

In der alteuropäischen Tradition wurde an entsprechender Funktionsstelle der Begriff der »admiratio« benutzt.[365] In diesem Begriff findet man Verwunderung und Bewunderung zu-

363 Für eine Analyse auf der Ebene des Organismus siehe im Anschluß an Präget Jean Claude Tabary, Interface et Assimilation: Etat stationnaire et accomodation, Revue internationale de systémique 3 (1989), S. 273-293. Vgl. auch Jean-Baptiste Pierre Antoine de Monet de Lamarck, Philosophie zoologique, Paris 1809, Nachdruck Weinheim i960, Bd. i, S. 82 ff.

364 Vgl. Karl E. Weick, Sensemaking in Organizations, Thousand Oaks Cal. 1995.

365 Die beste Kurzinformation gibt der Art. 53 »L'admiration« in Descartes' Les passions de l'âme (zit. nach Œuvres et Lettres, éd. de la Pléiade, Paris 1952, S. 723 f.).

sammengefaßt. Der Anlaß ist das Auftreten von etwas »Neuem« als Abweichung von erwarteter Kontinuität und Wiederholung. Admiratio ist somit als Ausnahme gedacht. Und sie wird als undifferenzierter Zustand (Passion) beschrieben, als unentschieden in Bezug auf wahr/unwahr, als noch nicht binär codiert. Admiratio zu erzeugen, soweit sie nicht von selbst eintritt und dann Anlaß geben kann für religiöses Erleben, ist Sache der Kunst. In jedem Falle sind es Gelegenheiten oder Handlungen, die nach dieser Semantik Irritationen auslösen. Es geht noch nicht, aber die Übergänge sind fließend, um eine ständige Selbstirritation der Gesellschaft.

Der moderne Begriff der Irritation (oder »Perturbation«) erfaßt einen funktionsgleichen Sachverhalt, reagiert aber auf eine andere Form gesellschaftlicher Differenzierung. Er hat seinen theoretischen Ort in der These eines Zusammenhangs von operativer Schließung (Autopoiesis) und struktureller Kopplung von System und Umwelt. Umwelteinwirkungen auf das System, die es selbstverständlich in jedem Augenblick in riesigen Ausmaßen gibt, können das System nicht determinieren, weil jede Determination des Systems nur im rekursiven Netzwerk der eigenen Operationen (hier also: nur durch Kommunikation) erzeugt werden kann und in diesem Zusammenhang an die systemeigenen Strukturen gebunden bleibt, die solche Rekursionen und entsprechende operative Sequenzen ermöglichen (Strukturdetermination). Irritation ist danach ein Systemzustand, der zur Fortsetzung der autopoietischen Operationen des Systems anregt, dabei aber, als bloße Irritation, zunächst offen läßt, ob dazu Strukturen geändert werden müssen oder nicht; ob also über weitere Irritationen Lernprozesse eingeleitet werden oder ob das System sich darauf verläßt, daß die Irritation mit der Zeit von selbst verschwinden werde, weil sie ein nur einmaliges Ereignis war. Im Offenhalten *beider* Möglichkeiten liegt eine Garantie für die Autopoiesis des Systems und zugleich eine Garantie seiner Evolutionsfähigkeit. Aber die Autopoiesis hängt nicht, das wäre fatal, von der Lernfähigkeit des Systems ab. Zugleich zeigt diese Überlegung auch (und das wird schon für Organismen gelten), daß die *Steigerung* der Irritabilität mit der *Steigerung* der Lernfähigkeit, also mit der Fähigkeit zusammenhängt, eine Ausgangsirritation im System zu vermehren und

im Abgleichen mit vorhandenen Strukturen solange weitere Irritationen zu erzeugen, bis die Irritation durch angepaßte Strukturen konsumiert ist.

Um für Irritation offen zu sein, sind Sinnstrukturen so gebaut, daß sie Erwartungshorizonte bilden, die mit Redundanzen, also mit Wiederholung desselben in anderen Situationen rechnen. Irritationen werden dann in der Form von enttäuschten Erwartungen registriert. Dabei kann es sich um positive und um negative, um freudige und um leidige Überraschungen handeln. In beiden Fällen geht es einerseits um momentane Inkonsistenzen, die auch vergessen werden können; man sieht die Konsequenzen nicht oder verdrängt sie. Andererseits kann die Irritation aber auch eigene Wiederholbarkeit anmelden und auf dieser Ebene zu den Erwartungsstrukturen des Systems in Widerspruch treten. Über Systemdifferenzierung werden sehr unterschiedliche Erwartungshorizonte erzeugt, auch sehr unterschiedliche Zeitspannen, innerhalb deren Künftiges gegenwärtig schon Beachtung verdient, und schließlich sehr unterschiedliche Rhythmen und Frequenzen möglicher Wiederholbarkeit. Dies ist denn auch der Grund, aus dem funktionale Differenzierung eine immense Ausweitung der Irritierbarkeit gesellschaftlicher Kommunikation erzeugt, zugleich aber die Lernzumutungen im Normalfalle auf eines der Funktionssysteme beschränkt und es dabei offen läßt, ob dieses System über Änderungen seiner Strukturen und Operationen andere Systeme irritieren wird.

Aus all dem folgt, daß Irritationen nie auf »die Umwelt« (als Einheit) zugerechnet werden können, sondern die Identifikation bestimmter Störquellen erfordert und anders nicht wahrgenommen werden können. Der Begriff bezieht sich also nicht auf das allgemeine System/Umwelt-Verhältnis, sondern auf System-zu-System-Beziehungen, und dies ist der Grund, weshalb sich die in einer Gesellschaft wahrnehmbaren Irritationen mit den Formen der Systemdifferenzierung ändern.

Dies Theoriekonstrukt, bestehend aus den Komponenten Autopoiesis, strukturelle Kopplung, Irritation, setzt, im Unterschied zu älteren, modelltheoretisch oder mathematisch gearbeiteten Systemtheorien, keinen Gleichgewichtszustand voraus, in den das System nach einer Störung zurückkehrt. Allenfalls könnte man daran denken, daß das System die Doppelmöglichkeit hat,

über negativen feedback (Beseitigung der durch Störung entstandenen Differenz) oder über positiven feedback (Abweichungsverstärkung) zu reagieren. Damit käme man bereits in die Nähe von evolutionstheoretischen Konzepten und würde den Ausgangszustand rein historisch (also nicht strukturell als Gleichgewicht) voraussetzen. Der Begriff der Irritation führt diesen Theorieentwicklungstrend weiter. Er entspricht dem Übergang zu einer Theorie nichttrivialer Maschinen (Heinz von Foerster) und dem Übergang von struktureller Stabilität zu dynamischer Stabilität.

Irritation ist ein jeweils systemeigener Zustand ohne Entsprechung in der Umwelt des Systems. Wenn man an einem System eine Irritation beobachtet, kann man daraus nicht schließen, daß auch die Umwelt entsprechend irritiert sei; ja nicht einmal, daß der Umweltzustand, der die Irritation auslöst, für die Umwelt (für wen denn?) ein Problem sei. A >pollution< is a creation of human judgment[366]. Das Ozonloch, das gesunkene U-Boot mit Nuklearantrieb, die »sterbenden« Wälder sind nicht über sich selbst irritiert. Die Umwelt ist, wie sie ist. Über Irritation kann man also, genau genommen, nur mit Systemindex sprechen. Das kann man auch daran erkennen, daß der Begriff bereits eine Differenz voraussetzt, die es nur in einem System geben kann, nämlich die Differenz von normaler, strukturell vorgezeichneter Operationsabfolge und einem Zustand, dessen Konsequenzen unklar, dessen Überleitung in Anschlußoperationen unentschieden ist.[367] Diese Differenz (und damit: die »Form« von Irritation) tritt in Sinnsystemen als semantische Differenz auf. Sie macht es möglich, die Irritation zu bezeichnen, etwa als Problem

366 So Keith Hawkins, Environment and Enforcement: Regulation and the Social Definition of Pollution, Oxford 1984, S. 15, ausführlicher 23 ff. Wir würden, statt von judgment, von Kommunikation sprechen.

367 Diese Unterscheidung mag an dieser Stelle ausreichen. Man sollte aber im Auge behalten, daß die Zuordnung zu der einen oder anderen Seite der Unterscheidung im System selbst erfolgt, also über selbstbeobachtende Operationen des Systems entschieden wird und nicht nach allgemein und gleichsam ontologisch festliegenden Kriterien. Das ist eine Voraussetzung dafür, daß man überhaupt von Steigerung der Irritabilität von Systemen sprechen kann.

oder eventuell auch als Ambivalenz, als Unklarheit, die man vielleicht auch auf sich beruhen lassen kann. Diese Differenz ist die Form, in der ein Sinnsystem auf Umwelteinwirkungen reagiert und damit auf etwas reagiert, was auf ganz anderen Realitätsebenen (etwa chemisch oder bewußtseinsmäßig) oder auch in anderen Funktionssystemen stattfindet, die für das System wegen seiner operativen Schließung unzugänglich sind.

Diese begriffliche Revision reagiert auch auf eine Veränderung der Einstellungen zum gesellschaftlichen Fortschritt. Sie gibt Raum für Zweifel, ob das Modell der Arbeitsteilung, die Ertragsüberschüsse erzeugt, auf das Gesellschaftssystem übertragen werden kann. In diesem Modell war man davon ausgegangen, daß Differenzierung nach Gesichtspunkten funktionaler Spezifikation rational sei, weil sie eine leistungsfähigere Herstellung von Gütern ermögliche und es erlaube, Kosten einzusparen, sofern nur der Markt, für den produziert werde, groß genug sei und die Produkte abnehmen könne. Man muß dabei nicht nur an wirtschaftliche Güter denken, sondern zum Beispiel auch an Gesundheit oder an wissenschaftliche Erkenntnis oder Bildung. Steigerung von Irritabilität ist jedoch etwas ganz anderes als Steigerung von Leistung. Man kann dabei bleiben, daß funktionale Differenzierung Entlastungseffekte mit sich bringe und zum Beispiel nach den jeweils eigenen Kriterien der Funktionssysteme bessere Wissenschaft (mehr Erkenntnis), bessere Wirtschaft (mehr Wohlstand), bessere Politik (mehr Demokratie, bessere Meinungsabstimmungen), bessere Gesundheit, bessere Erziehung für mehr Menschen usw. ermögliche. Das wird man nicht bestreiten wollen. Aber diese primäre Blickrichtung auf gesellschaftszVzterae Funktionen und Leistungen blendet die Sicht auf dasjenige Problem aus, um das es im Begriff der Irritation geht, nämlich auf das Verhältnis von System und Umwelt, oder genauer: auf das Problem des re-entry der Differenz von System und Umwelt in das System. Also das Problem nicht der Leistungsrationalität, sondern der Systemrationalität.

Die primär auf Leistungssteigerung gerichteten Bemühungen haben als Nebeneffekt auch die Umweltsensibilität der Funktionssysteme erhöht. Das positive Recht kann auf neue Regulierungsbedürfnisse umgestellt werden, die Politik kann sich laufend neuer Themen annehmen. Die Wirtschaft kann Geldströme

umlenken, und das Bildungssystem kann neue Lehr- und Prüfungsgegenstände einführen. Die Massenmedien benötigen jeden Tag neue Neuigkeiten, Kunst und Wissenschaft verstehen sich aus der Differenz zu dem, was bereits vorliegt. Zumindest auf der programmatischen Ebene ist überall ein beschleunigter Wandel festzustellen; und überall gibt es Professionen und Organisationen, die auf die Initiierung von Änderungen verpflichtet sind und höchst irritiert reagieren und aktiv werden würden, wenn es zum Stillstand käme. Das ist ein unmittelbares Resultat der Differenzierung von Codierung und Programmierung. Innovation gilt immer noch in einem nicht weiter reflektierten Sprachgebrauch als gut und förderungswürdig. Inzwischen sieht man aber auch, daß dies in hohem Maße auf eine Selbstirritation der Gesellschaft, schließlich auf eine Irritation durch Irritation hinausläuft. Ein nicht belangloser Indikator dafür ist, wenn Organisationstheoretiker beobachten (und für die Wissenschaftstheorie gilt ähnliches), daß Problemlösungen auf der Suche nach den Problemen sind, die sie gelöst haben, um ihren eigenen Sinn zu finden und möglicherweise auf andere, funktional äquivalente Problemlösungen zu kommen.[368] Oder daß die Selbstirritation des Systems durch das Schema Problem/Problemlösung davon ablenkt, daß faktisch eine konfliktreiche, interessenbezogene Selbstbeschreibung der Systeme ausgearbeitet wird.[369]

Die Gegenbeobachtung lehrt, daß auf diese Weise auch der Problemdruck zunimmt und zugleich das Verhältnis des Gesellschaftssystems zu seiner Umwelt immer schwieriger wird. Die Irritationskanäle absorbieren offenbar zu viel und nicht genug Probleme. Würde es sich nur um falsche Problemstellungen handeln, wie viele hoffen und anmahnen, ließe sich das korrigieren. Aber sind wir da sicher? Es könnte ja auch sein, daß sich hinter dem Prozeßbegriff der Irritation eine Paradoxie verbirgt, nämlich die Paradoxie der Einheit der Differenz von System und Umwelt; und dann würde es sich hier um eine Entfaltung dieser

368 Siehe James G. March / Johan P. Olsen, Ambiguity and Choice in Organizations, Bergen, Norwegen 1976.

369 Vgl. Martha S. Feldman, Order Without Design: Information Production and Policy Making, Stanford 1989.

(unsichtbaren) Grundparadoxie handeln, die in der Auflösung ihrerseits paradoxe Formen annimmt, Formen einer Hektik des Stillstandes, einer Anderungsplanung, die unkontrollierte Evolutionen auslöst, einer Irritationsflut, die nicht aufgelöst, nicht abgearbeitet wird, sondern sich gleichsam in der Irritation anderer Systeme entirritiert.

Was immer man von dieser Theoriekonstruktion halten mag: zu beobachten ist, daß die Irritationsanläße aus der Umwelt des Gesellschaftssystems in den letzten Jahrzehnten dramatisch zunehmen - und zwar auch und gerade auf den Bildschirmen der Gesellschaft selbst. Das gilt in mindestens drei Hinsichten:

(1) in bezug auf die durch Technik und Uberbevölkerung ausgelösten ökologischen Probleme der außermenschlichen Umwelt;

(2) in bezug auf die Bevölkerungszunahme selbst, also die rapide Vermehrung menschlicher Körper und deren unkontrollierbare Wanderungen; und

(3) in bezug auf die zunehmend individualisierte, zunehmend »eigensinnig« gebildeten, auf Glück und Selbstverwirklichung gerichteten Erwartungen der Einzelmenschen.

All diese Insuffizienzen sind, wie leicht zu sehen, ein direkter oder indirekter Effekt der modernen Gesellschaftsevolution, also des Ubergangs zu funktionaler Differenzierung. Einerseits ist der Irritationspegel der Gesellschaft auf Grund der Freistellung von Funktionssystemen für Eigendynamik gestiegen in einem Maße, das sich jeder Koordination entzieht und über gegenseitige Irritation der Funktionssysteme in Selbstirritation der Gesellschaft umschlägt. Andererseits werden damit ganz offensichtlich die ebenfalls zunehmenden Diskrepanzen im Verhältnis des Gesellschaftssystems zu seiner Umwelt zwar als Probleme in der Kommunikation sichtbar, aber nicht mit zureichenden Lösungen versehen. Die immer neu nachgelieferten Informationen machen die Diskrepanz zwischen Irritation und Abhilfe allgegenwärtig. Die funktionale Differenzierung greift in ihren Auswirkungen stärker in die Umwelt ein, aber sie sorgt nicht für eine gesellschaftszentrale Behandlung der Folgen. Sie zerstreut die Rückwirkungen in der Gesellschaft, verteilt sie als Irritationen auf die einzelnen Funktionssysteme, weil nur

dort wirksame Abhilfen zu erwarten sind.[370] Um so dringender wird es, dem Problem der Rationalität die Form eines re-entry-Problems zu geben. Das führt zu der Frage: kann die Gesellschaft sich *intern* auf ihre *Umwelt* einstellen - und sei es nur auf die Veränderungen ihrer Umwelt, die sie selbst erzeugt? Aber gerade re-entry ist der Form nach ebenfalls ein Paradox: das Hineincopieren einer Unterscheidung als *dieselbe* in eine *andere.*

Was man gegenwärtig beobachten kann, läßt sich nicht als zielstrebige Lösung dieses Problems begreifen, sondern nur als evolutionäre Veränderung (einschließlich Neubildung) von Strukturen, die auf die gegebene Lage reagieren. Zu diesen epigenetisch evoluierenden Formen zählt vor allem das überraschende Neuentstehen harter Unterscheidungen und Grenzen, die zur Identitätsbildung beitragen und deshalb nicht überschritten werden können.[371] Das sieht man an der Wiederkehr ethnischer Unterscheidungen in vermeintlich staatlich pazifizierten Regionen und ebenso an dem Wiederaufleben religiöser Fundamentalismen in einer Weltgesellschaft, die üblicherweise als »säkularisiert« beschrieben wird.[372] In beiden Fällen kommt es zu Insulationsprozessen, zu minoritären Inklusions/Exklusions-Verhältnissen, die Standorte für Identitätsgewißheit anbieten, ohne dafür Leistungen der Funktionssysteme und ihrer Or-

370 Vgl. Niklas Luhmann, Ökologische Kommunikation: Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?, Opladen 1986.

371 Hieran knüpft Dirk Baecker in einem Seminarvortrag an der Bielefelder Universität (24. 1 1 . 92) die Hoffnung, daß dadurch auch die Umweltprobleme besser bedient werden könnten.

372 Siehe hierzu den Vergleich von islamischen und amerikanischen (protestantischen) Fundamentalismen bei Dieter Goetze, Fundamentalismus, Chiliasmus, Revitalisierungsbewegungen: Neue Handlungsmuster im Weltsystem?, in: Horst Reimann (Hrsg.), Transkulturelle Kommunikation und Weltgesellschaft: Theorie und Pragmatik globaler Interaktion, Opladen 1992, S. 44-59. Der Vergleich zeigt schlagend, daß der Fundamentalismus nicht auf die jeweiligen Traditionen zurückgeführt werden kann, mit denen die Anhänger sich identifizieren. Es handelt sich nicht um »survivals«, sondern um Neubildungen, die Opposition suchen.

ganisationen in Anspruch zu nehmen. (Daß die pervasiven Medien der Funktionssysteme, etwa Geld oder organisierte Amtsmacht, auch hierbei eine Rolle spielen, soll natürlich nicht bestritten werden; aber sie werden nicht als Identitätsangebote genutzt). Rassenunterscheidungen spielen eine Rolle, ebenso der »gender trouble« und nicht zuletzt ein motivstarker Fremdenhaß, der sich von demographischen Bewegungen nährt, die ihrerseits als unkontrollierte Nebenwirkungen des regional sehr unterschiedlichen Erfolgs der Funktionssysteme eintreten.

Und weil es um Identität geht, geht es auch um Gewalt. Die harten Grenzen solcher Eigenbereiche sind in keiner Weise mit den Grenzen der Funktionssysteme abgestimmt. Sie werden expressiv kommuniziert, und leichte Bereitschaft zur Gewalt ist, wie einst in der Welt des untergehenden Adels, das vielleicht ausdrucksstärkste Mittel, mit dem man existentielles Engagement anzeigen kann. Selbstverständlich geht es nicht um psychologische Fakten. Was der Einzelne sich dabei denkt, bleibt unbekannt. Auch und gerade Gewalt ist, weil sie das Fürchten lehrt, ein kommunikatives Ereignis ersten Ranges.

In all den genannten Fällen geht es nicht zuletzt darum, Unirritierbarkeit zu demonstrieren. Unirritierbarkeit ist auch die Lösung für eine ganz andere, vergleichsweise harmlosere Ebene der Kommunikation: für das Insistieren auf ethischen Prinzipien oder unverzichtbaren Werten.[373] Hier fällt zunächst auf, daß die unter diesen Bezeichnungen geführten akademischen Diskussionen, die sowohl in der Moralbegründungsethik als auch in der Wertphilosophie in Sackgassen geführt hatten, nicht oder allenfalls in populärer Weise fortgesetzt werden.[374] Anscheinend reagiert man auf dringender gewordene Bedürfnisse. Bei einer soziologischen Analyse sieht man zusätzlich, daß es an jeder

373 Auch die mit viel Sympathie rezipierte Diskurstheorie von Jürgen Habermas, die nicht auf eine Variante von »Ethik« reduziert werden kann, wäre in diesem Zusammenhang zu nennen. Sie setzt bekanntlich, mit Offenhalten der Kriterienproblematik, auf eine vernünftig zu erreichende Verständigung.

374 Hierzu auch Niklas Luhmann, Wirtschaftsethik - als Ethik? in: Josef Wieland (Hrsg.), Wirtschaftsethik und Theorie der Gesellschaft, Frankfurt 1993, S. 134-147.

Vorsorge für die Umsetzung der unirritierbaren Postulate in soziale Realisation, ja selbst an einem Verständnis für dieses Problem fehlt. Die Ethik wendet sich, mit welchen Begründungen immer, an individuelle Entscheider. Aber davon gibt es so viele, die gleichzeitig entscheiden (und noch mehr, wenn man mit Zeitdistanzen multipliziert), daß nicht recht zu sehen ist, wie eine soziale Koordination **Zustandekommen** könnte.[375] Wenn die Ethik zum Beispiel Verzicht auf ein gewohntes Konsumniveau im Interesse der Umwelt oder im Interesse gerechterer weltweiter Verteilungen verlangt, ist nicht zu sehen, wie dieses Ziel über individuelle Motivierung erreicht werden soll. Was bleibt, ist eine gewisse Larmoyanz[376], die feststellt, daß die Gesellschaft den ethischen Ansprüchen nicht genügt, und mit dieser Feststellung verständlicherweise kommunikativ erfolgreich agiert. Fragt man aber, wie dieses Insistieren auf Unirritierbarkeit sich zur Irritierbarkeit der sozialen Systeme verhält, kommt man wieder auf das Paradox der Einheit einer Unterscheidung, die nur auf der einen oder der anderen ihrer beiden Seiten benutzt werden kann.

Da mit Ethik kaum fester Boden zu gewinnen ist, sucht man die Verunsicherung durch unkoordinierbare Dauerirritation auf der Ebene der »Werte« aufzufangen.[377] Werte kompensieren den

375 Das war, wie noch anzumerken ist, im antiken Begriff des ethos als politische Natur des Menschen vorausgesetzt gewesen; der Einzelne mußte demnach nur seine eigene Natur erkennen. In der Transzendentalphilosophie hatte man auf gewisse, in allen empirischen Menschen gleiche transzendentale Bedingungen der Möglichkeit gesetzt. Dem folgte die Annahme eines »Sozialapriori« (Max Adler). Gerade damit war aber die soziologische Frage nach den empirischen Möglichkeiten eines sozialen, erst noch zu leistenden Abstimmens der Verhaltensprämissen (auf der Basis von Unirritierbarkeit!) abgeschnitten.

376 Hegel hätte vielleicht von einem Standpunkt der Rührung gesprochen, mit dem das Individuum sich in seiner guten Gesinnung selbst affirmiert. Siehe dazu die Vorlesungen über die Philosophie der Religion I. zit. nach Werke Bd. *16*, Frankfurt 1969, S. 172 ff. Solange man »Ethik« auf individuelles Verhalten bezieht und den Begriff des Individuums empirisch ernst nimmt, wird man darüber kaum hinauskommen.

377 Natürlich kann man auch das wieder »Ethik« nennen; aber es liegt auf der Hand, daß dies ein Mißbrauch eines Titels der Tradition ist und nur

»Realitätsverlust«, der im Übergang zum Modus der Beobachtung zweiter Ordnung eintritt. Sie formulieren statt dessen Präferenzen und beurteilen von dort aus die Realität. Gerade weil es nur Präferenzen sind, können sie zu Festpunkten fixiert werden, wenn in der Kommunikation durchgesetzt werden kann, daß dem nicht widersprochen wird. Man kann sie in der laufenden Kommunikation als »inviolate level« (Hofstadter) in Anspruch nehmen und so die kontingent gewordene Realität nochmals überbieten.

Das geschieht mit Hilfe einer bestimmten Kommunikationstechnik. Werte werden in der Kommunikation vorausgesetzt, auch mitkommuniziert, aber nicht der Kommunikation ausgesetzt. Sie werden nur als Prämissen, nicht als Behauptungen aktiviert. Die wertbezogen laufende Kommunikation sieht deshalb keinen Anlaß, auf eine Wertbehauptung mit Annahme oder Ablehnung oder mit einem modifizierenden »ja, aber…« zu reagieren. An sich sind Werte zunächst nur Präferenzen. Nur über komplexe historische Sinnverschiebungen sind seit dem 19. Jahrhundert in den Wertbegriff auch soziale Zumutungen eingebaut worden. Wenn Frauen Gleichbehandlung verlangen, ist damit zugleich angedeutet, daß andere dies anzuerkennen haben, ohne daß die Prämisse, Gleichheit sei ein Wert, zur Diskussion gestellt würde. Es wird also mehr als nur eine Präferenz ausgedrückt, und dies in einer Form, die beim typischen Tempo der Kommunikation nicht ihrerseits zum Thema der Kommunikation gemacht wird. Die Last der Komplexität wird damit dem zugeschoben, der einen Einwand vorbringen möchte. Er würde vielleicht gar nicht den Wert der Gleichheit als solchen bestreiten wollen, aber die Mitberücksichtigung anderer Gesichtspunkte verlangen wollen. Aber das ist zu kompliziert und lohnt im Einzelfall nicht. So läßt man den Wert durchgehen.

Werte enthalten keine Regel für den Fall des Konfliktes zwischen Werten. Es gibt, wie oft gesagt, keine transitive oder hierarchische Ordnung der Werte. Gerade weil jede Wertordnung voller »stränge loops« steckt und damit ständig kollabiert, eignet

dazu dient, eine genauere Analyse der Eigenarten von Kommunikation mit Bezugnahme auf Werte zu verhindern.

sie sich als »inviolate level«.[378] In diesem Sinne kann es keine absoluten Werte geben, die sich in jeder Situation Vorrang verschaffen. Die Abstraktion von zahlreichen Werten in der Form von Einzelpräferenzen kann nur heißen, daß Werte laufend kompromittiert oder zurückgestellt werden müssen. Je mehr Werte, desto weniger ist ihnen zu entnehmen, wie zu entscheiden ist. Ein wichtiger Vorzug dieser Wertesemantik darf jedoch nicht übersehen werden. Da Werte in die Kommunikation eingehen und in der Form »berechtigter« Interessen vertreten werden, prägen sie sich dem Gedächtnis des Systems ein. Ablehnungen und Zurückstellungen werden erinnert und können bei nächster Gelegenheit erneut ins Gespräch gebracht werden. Weder war die Berechtigung der Anliegen, der Wert der Werte, bestritten worden, noch wird die Nichtberücksichtigung schlicht vergessen. Die gängigen Werte verschieben, anders gesagt, die Normalbalance von Vergessen und ausnahmsweisem Erinnern in Richtung Erinnern. Und das kompensiert über die Zeit hinweg in gewissem Maße dafür, daß Werte allein noch keine Entscheidungsprogramme sind.

Absolute Werte nehmen angesichts dieser Sachlage eine eigentümliche Form an: es sind Werte mit reflektierter Gegnerschaft. Da die Anhänger solcher Werte schon wissen, wer ihre Gegner sein werden, sehen sie keinen Anlaß zur Nachgiebigkeit. Für sie gibt es nur Siege und Niederlagen, zumal sie sicher sein können, daß der Wert, den sie vertreten, als Wert nicht bestritten werden kann.

Dies mögen Randerscheinungen bleiben in der Nähe von Fanatismen und Fundamentalismen, wie sie in einer sich selbst hyperirritierenden Gesellschaft laufend reproduziert werden. Letztlich werden dann auch Wertkonflikte wieder in Irritationen und Irritationen in Entscheidungslasten umgewandelt. Auf die Härten der Unterscheidungen, die zur Identitätsbestimmung benutzt werden, auf die Prinzipienproklamationen der Ethik und auf die Unterstellung von Werten können die Funktions-

378 Wir formulieren in der Terminologie von Douglas R. Hofstadter, Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid, Hassocks, Sussex UK 1979, in der Absicht, auch diese Unterscheidung noch zu dekonstruieren.

Systeme wiederum irritiert reagieren. Der Fremdenhaß mag zum politischen und zum rechtlichen Problem werden, die ethnischen Konflikte mögen Wirtschaftspotential abbauen und Finanzströme beeinflußen. Frauenprobleme werden in Karriereprobleme umgearbeitet und religiöse Radikalismen als Problem für die Demokratisierung der Politik wahrgenommen. Bezugnahmen auf ethische Prinzipien oder unverzichtbare Werte mögen im alltäglichen Sprachgebrauch zunehmen und in den verschiedenartigsten Situationen, bei der Formulierung von Parteiprogrammen oder bei höchstrichterlichen Entscheidungen, bei der Verkündung von Firmengrundsätzen oder bei der Vorbereitung von Gesetzen, Formulierungshilfe leisten. Wie die gerade anstehenden Probleme dann gelöst werden (wie das System die ethische Irritation im Sinne von Piaget »assimiliert«), ist eine andere Frage. Kurz, es kommt zu obliquen Thematisierungen in inkongruenten Perspektiven. Nur wenn man sich auf die Seite der ohnehin irritationsüberlasteten Funktionssysteme stellt und immer noch hier die einzige Hoffnung sieht, kann man deren Versuche, Irritationen in Erwartungsstrukturen zu transformieren, als Aussicht auf eine Lösung auch der jeweiligen Umweltprobleme einschätzen. Dazu gehört heute einiger Optimismus. Jedenfalls zeichnen sich deutlich Grenzen der Möglichkeit ab, die evolutionäre Unwahrscheinlichkeit dieser an Funktionen orientierten Form der gesellschaftlichen Differenzierung rückstandslos zu normalisieren.

XI. Gesellschaftliche Folgen

Die vielen problematischen Folgen der funktionalen Differenzierung und der unkorrigierbaren operativen Autonomie der Funktionssysteme sind oft beschrieben und der modernen Gesellschaft zur Last gelegt worden. Am bekanntesten ist sicher das Versagen des Weltwirtschaftssystem vor dem Problem der gerechten Verteilung des erreichten Wohlstandes. Ähnliche Folgeprobleme lassen sich für andere Funktionssysteme aufweisen. Das auf Schulen und Hochschulen konzentrierte Erziehungssystem hat zu einer erheblichen Verlängerung der Ausbildungszeiten für den Nachwuchs geführt. Er könnte längst produktiv

tätig sein und heiraten, statt sich weiter in Einrichtungen der höheren Bildung zu tummeln, um seine Ausgangsposition für einen Berufsstart zu verbessern. Das politische System zieht über die politische Parteien Personen in die Politik, die dann auf Grund der puren Notwendigkeit, beschäftigt zu sein, das Volk mit nichtfinanzierbaren Wohltaten beglücken. Die Erwartungen, die an Intimbeziehungen (Stichwort Liebesheirat) gerichtet werden, sind so stark gesteigert, weil man schließlich Motive braucht, sich darauf einzulassen, daß in den anschließenden Ehen ein erheblicher Therapiebedarf entsteht und es häufig zu Scheidungen und Neuversuchen kommt.

Die genannten Beispiele zeigen, daß die Funktionssysteme der Gesellschaft sich selbst - und damit die Gesellschaft! - mit Folgeproblemen ihrer eigenen Ausdifferenzierung, Spezialisierung und Hochleistungsorientierung belasten. Dies ist jedoch nur ein Teilbereich dessen, was man an gesellschaftlichen Folgen funktionaler Differenzierung beachten müßte. Ein anderer Bereich betrifft die Umweltbeziehungen des Gesellschaftssystems und hier besonders das Fehlen einer Zentralinstanz, die für solche Probleme zuständig wäre. Signale, die die Umwelt erzeugt und die die Gesellschaft in Informationen verwandelt, werden nur in den einzelnen Funktionssystemen aufgenommen und bearbeitet, weil es keine anderen Möglichkeiten gibt. Man mag an Protestbewegungen denken - wir kommen darauf zurück -, aber das ändert nichts daran, daß nur ein Teilsystem der Gesellschaft sich betroffen fühlt und auf Grund der eigenen Strukturen, auf Grund des eigenen Gedächtnisses und im Rahmen der eigenen operativen Möglichkeit reagiert. Die Gesellschaft selbst kann nicht handeln. Sie kommt in der Gesellschaft nicht nochmals vor und kann sich, wenn funktionale Differenzierung durchgesetzt ist, in der Gesellschaft auch nicht vertreten lassen. Es gibt in der Gesellschaft keine »gute Gesellschaft«, keinen Adel, keine ausgezeichnete Form städtischer (ziviler) Lebensführung, an die man sich wenden könnte. Deshalb ist es eine allzu bequeme Illusion, Umweltprobleme »ethisch« lösen zu können, obwohl appellative Formulierungen natürlich möglich und auch nützlich sind, weil sie der Erhaltung des Problembewußtseins dienen.

Zwar erzeugt jede Ausdifferenzierung eines Systems immer zu-

gleich System *und* Umwelt, da Systeme nur als Formen gebildet werden können, die eine andere Seite, einen »unmarked space« voraussetzen. Auch operieren sinnorientierte Systeme immer mit der Kontextur Selbstreferenz/Fremdreferenz. Sie können ihre Umwelt nicht vergessen. Sie bleibt durch Einschluß des Ausgeschlossenen immer präsent. Das gilt für die laufende Kommunikation, für die Fortsetzung der Autopoiesis des Systems. Aber daraus folgt nicht, daß systemintern eine Kompetenz für die Behandlung von Umweltfragen ausdifferenziert wird. Schon das Verhältnis von Energiebeschaffung und Machtbildung ist in allen Gesellschaften schwierig gewesen, weil die Umsetzung von Umweltproblemen in systeminterne Strukturen an deren Eigenlogik scheitert.[379] Erst recht kann man an der Form funktionaler Differenzierung ablesen, daß es kein Steuerungszentrum und daher auch keine Zentralagentur für die Behandlung von Umweltfragen geben kann. Eine solche Einrichtung würde die Ausdifferenzierung aller umweltwirksamen Funktionssysteme blockieren. Die funktional differenzierte Gesellschaft operiert ohne Spitze und ohne Zentrum.

Selbstverständlich heißt dies nicht, daß die Umwelt kein Thema wäre. Man kommuniziert darüber auf der Ebene von »Problemen«, weil es zu schwierig wäre und das Einverständnis sprengen würde, wollte man die Kommunikation auf die Ebene der »Interessen« verlagern. Nur: wenn die Umweltbelastung als Problem formuliert wird, findet sich niemand, der für die Behandlung dieses Problems allumfassend zuständig wäre. Die Bearbeitung, ja schon die Umwandlung von Irritationen in Informationen fällt in die jeweiligen Funktionssysteme. Gegen die Folgen können soziale Bewegungen protestieren; aber auch sie sind ja nur ein Teilsystem der Gesellschaft, das nur existieren kann, wenn es die Funktion der Funktionssysteme nicht selbst übernimmt.[380]

Alle Informationen über die Umwelt werden mithin in den Funktionssystemen und in den supplementären Protestbewegungen erzeugt. Sie bleiben gebunden an die Autopoiesis dieser

379 Vgl. Richard Newbold Adams, Energy and Structure: A Theory of Social Power, Austin 1975.

380 Dazu näher unten Kap. **4,** XV.

Systeme und an deren jeweils systemspezifisches Gedächtnis. Das führt zu einer Engführung der Informationsverarbeitungen, und deren Integration kann nur in einer wechselseitigen Beschränkung der autopoietisch an sich möglichen Freiheitsgrade bestehen.

Aber was ist »die Umwelt«, und wie wirken sich diese Beschränkungen des Umgangs mit ihr auf die Gesellschaft aus? Diese Frage führt zurück auf das Problem der gesellschaftlichen Folgen funktionaler Differenzierung.

Wenn man Gesellschaft als Autopoiesis der Kommunikation begreift, gehört alles, was daraus ausgeschlossen ist, zur Umwelt. Dazu zählen dann nicht nur die üblicherweise gemeinten ökologischen Bedingungen der Fortexistenz gesellschaftlicher Kommunikation, sondern auch die menschlichen Individuen, die mit ihren eigensinnigen Bewußtseinsleistungen zur Kommunikation beitragen. Wir haben es also mit zwei Arten von Umwelt zu tun, die sich danach unterscheiden, ob sie zur Fortsetzung der Kommunikation beitragen, also als »Personen« ansprechbar sind oder nicht. Die Biomasse menschlicher Körper nimmt an beiden Umwelten teil und bietet in der Tat den Gesichtspunkt, von dem aus sich die gesellschaftliche Kommunikation hauptsächlich mit Umweltproblemen als Problemen des Überlebens der Menschheit befaßt.

Es gibt in der Gesellschaft nach all dem keine Zentralkompetenz für Behandlung ökologischer Probleme. Jedes Funktionssystem ist auf sich selbst angewiesen.[381] Das heißt nicht, daß die Orientierung an den entsprechenden Problemen nicht verstärkt und auch der Wirtschaft, der Wissenschaft, der Politik aufgedrängt werden kann. Man wird hier an die Aktivitäten ökologischer Bewegungen und vor allem an die Massenmedien zu denken haben. Aber das steigert zunächst einmal die Diskrepanz zwischen Problemformulierung und Problemlösung. (Die Diskrepanz selbst kann natürlich ein Motiv sein, mehr zu tun, als es anderenfalls naheläge.) Jedenfalls ist das Thema in der öffentlichen Meinung als Thema, als Schema, als Skript etabliert, und man

381 Vgl. Niklas Luhmann, Ökologische Kommunikation: Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?, Opladen 1986.

braucht, wenn man sich damit befaßt, nicht mit erstaunten Rückfragen (Wovon redest Du überhaupt?) zu rechnen. Aber die Gesellschaft leidet an diesem Thema und an entsprechenden Zukunftsszenarien, weil Problemlösungen nicht (oder allenfalls in einem minimalen, graduellen Ausmaße) sichtbar sind. Jedes Funktionssystem kann auf die eigene Weise reagieren: die Politik rhetorisch, die Wirtschaft durch Preiserhöhungen, die Wissenschaft durch Forschungsprojekte, die mit jedem zusätzlichen Wissen noch mehr Nichtwissen zutage fördern. Noch halten sich die faktischen Folgen der übermäßigen Ausbeutung der Umwelt in Grenzen; aber es gehört nicht viel Phantasie dazu, sich vorzustellen, daß es so nicht weitergehen kann.

Die Nichtzentralisierbarkeit ökologischer Kompetenzen mag als eine Strukturschwäche der modernen Gesellschaft angesehen werden. Die Nichtzentralisierbarkeit der Zuständigkeit für die Individualität der Individuen mag eher als ein Glücksfall gelten. Eine Zentralagentur, die sich mit den Möglichkeiten befaßt, individuell zu sein, und dies auch noch kommuniziert, ist nicht nur eine Greuelvorstellung, sondern außerdem eine offensichtliche Paradoxie. Die letzten Versuche dieser Art waren Begleitvorstellungen zum Untergang der stratifizierten Gesellschaft. Es hieß damals (etwa 1650-1750), daß Individuen glücklich sein könnten, wenn sie sich mit dem Stand zufriedengäben, in dem sie geboren sind. (Und »Glück« war damals schon: reflektierte Individualität.) Die heutige Gesellschaft hat statt dessen nur Themen zu bieten wie »Identität«, »Emanzipation«, »Selbstverwirklichung«, die einen Abbau gesellschaftlicher Schranken fordern, aber offen lassen, wie das Individuum, das den Leerraum nutzt, den die Gesellschaft ihm läßt, ein sinnvolles, den öffentlich proklamierten Ansprüchen genügendes Verhältnis zu sich selbst finden kann.

In unserem Zusammenhang ist nur festzuhalten, daß Individualitätsprobleme ebenso wie ökologische Probleme zu den Folgelasten der modernen, funktional differenzierten Gesellschaft gehören. Sie betreffen zwar die Umwelt des Systems, aber die Gesellschaft kann, da darüber kommuniziert wird, sie nicht ignorieren. Und mit der Zunahme von Kommunikation scheint auch das Gefühl einer gewissen Hilflosigkeit zuzunehmen.

Die Charakterisierung der modernen Gesellschaft durch den Primat einer an Funktionen orientierten Form der Differenzierung findet viel Widerspruch, der sich auf den ersten Blick empirisch gut begründen läßt. Sobald man den Blick auf einzelne Regionen richtet, fallen Strukturen auf, die sich dem Funktionsmuster der differenzierten Großsysteme nicht fügen. Man denke zum Beispiel an die Bedeutung von (reichen) Familien und analog gebauten sozialen Netzwerken im südchinesischen (Hongkong und Taiwan einschließenden) Wirtschaftsraum[382], aber auch für die Verbindung von Politik und Wirtschaft in manchen lateinamerikanischen Staaten. Man könnte sich fragen, wie weit der typische Japaner dem Bild des rational entscheidenden Individuums entspricht, das sich am Ja/Nein-Code der Sprache orientiert, oder ob das sozial verpflichtende Hauptanliegen nicht eher darin besteht, harte Unterscheidungen zu vermeiden. Die scharfe Trennung von Rechtsfragen und politischen Fragen ist in vielen Staaten des Weltsystems unüblich, und es hilft wenig, die dort praktizierten Problemlösungen dann als »korrupt« zu bezeichnen.[383] Die Strategien der Vorteilsteilung, der Zukunftssicherung und der Einflußnahme folgen vielfach Netzwerken persönlicher, direkter oder vermittelter »Empfehlungen«, und dies auch dort, wo die agrarisch bedingten Klientelverhältnisse zusammengebrochen sind und man statt dessen auf Positionen in Organisationen zugreift.[384] Je mehr man auf

382 Siehe dazu Bettina Gransow, Chinesische Modernisierung und kultureller Eigensinn, Zeitschrift für Soziologie 24 (1995), S. 183-195, mit Hinweisen auf den Forschungsstand.

383 Hierzu Marcelo Neves, Verfassung und Positivität des Rechts in der peripheren Moderne: Eine theoretische Betrachtung und eine Interpretation des Falls Brasilien, Berlin 1992; ders., A Constitucionalizacäo Simbölica, Säo Paulo 1994. Vgl. ferner die Diskussionen auf dem 15. Brasilianischen Anwaltstag, Anais XV. Conferencia Nacional da Ordern dos Avocados do Brasil, Foz do Iguacu (PR)-4.a 8. de Setembro de 1994, Säo Paulo 1995.

384 Hierzu Niklas Luhmann, Kausalität im Süden, Soziale Systeme 1 ('99$)> S. 7-28-

Details zugeht, desto auffälliger werden die Abweichungen von dem, was die Theorie funktionaler Differenzierung erwarten läßt. Wohin gehört ein westafrikanischer Trommler, der eine hohe Zahl von verschiedenen Rhythmen beherrscht und eigenwillig kombinieren kann, seine Prominenz aber den Massenmedien und den Exotikinteressen des westlichen Publikums verdankt? In zahlreichen trancebasierten Kulten lassen sich medizinische, seelentherapeutische und religiöse Bezüge kaum unterscheiden, und gerade das macht ihre Attraktivität aus. Wie kann man die weltweit zu beobachtende Ghettobildung in Großstädten (Rio de Janeiro, Chicago, jetzt auch in Paris) erklären: durch wirtschaftlich erzwungene Migrationsbewegungen, durch Schichtendifferenzierungen im Schulsystem, durch unterschiedliche Rechtsordnungen, durch ein Versagen politischer Kontrolle? Offenbar kombinieren, verstärken und behindern sich die Auswirkungen verschiedener Funktionssysteme auf Grund von Bedingungen, die nur regional gegeben sind und folglich sehr unterschiedliche Muster erzeugen. Niemand wird diese Fakten bestreiten. Die Frage ist, welche Theorie ihnen gerecht werden kann.

Eine Zeitlang hat man versucht, diese Probleme mit dem Schema von Tradition und Modernität zu behandeln und damit traditionsbedingte Modernisierungspfade anzuerkennen. Fast parallel dazu kam es jedoch zu erheblichen Bedenken gegen eine solche Kontrastierung.[385] In der Tat: Man wird kaum übersehen können, daß die Traditionsfeindlichkeit (und Innovationsfreudigkeit) des europäischen Rationalismus ihrerseits eine Tradition ist, während andererseits die nostalgischen bis fanatischen Rückwendungen zur Tradition seit der Romantik, aber auch in den religiösen Fundamentalismen der letzten Jahrzehnte als typische Intellektuellenattitude durchschaut werden muß. Seit langem ist dies Schema also durch einen Wiedereintritt in sich

385 Vgl. z. B. Joseph R. Gusfield: Tradition and Modernity: Misplaced Polarities in the Study of Social Change, American Journal of Sociology 72 (1967), S. 351-362; Reinhard Bendix, Tradition and Modernity Reconsidered, Comparative Studies in Society and History 9 (1967), S. 351-362. Für eine modifizierte Beibehaltung der Unterscheidung S.N. Eisenstadt, Tradition, Change and Modernity, New York 1973.

selbst bestimmt und damit fast beliebig anwendbar. Schon dem Hektor war es egal, ob der Vogel nach links fliegt oder nach rechts oder im Westen oder im Osten (Ilias XII, 249-50). Außerdem kann der Rückgriff auf unterschiedliche regionale Traditionen kaum erklären, daß die Spannungen zwischen globalen und regionalen Orientierungen in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts offenbar zugenommen haben.

Einen besseren Ausgangspunkt bietet die Beobachtung, daß globale und regionale Optima deutlich divergieren.[386] Dies dürfte dadurch bedingt sein, daß die Weltgesellschaft sich selbst nicht über Ziele oder Normen oder Direktiven steuert, deren regionale Beachtung dann geprüft und eventuell korrigiert werden kann, sondern daß die Zentren der Weltgesellschaft (vor allem natürlich die internationalen Finanzmärkte) Fluktuationen erzeugen, die dann regional zu dissipativen Strukturen und zu Notwendigkeiten der Selbstorganisation führen. Das mag im Wirtschaftssystem über Unternehmen, aber auch über die Fonds für Geldanlagen geschehen, die dann wieder die regionalen Produktions- und Arbeitsmöglichkeiten beeinflußen. Oder im Religionssystem durch Fluktuationen der für Individuen attraktiven Moden, auf die dann ein religiöser Fundamentalismus antwortet. Oder im politischen System durch Zerfall der Vormachtstellung von Weltmächten, auf die dann regionale Einheiten mit Selbstbehauptungsambitionen reagieren. Vor allem die Fortexistenz von Nationalstaaten führt dazu, daß innerhalb der Weltgesellschaft und unter Ausnutzung ihrer Fluktuationen regionale Interessen zur Geltung gebracht und dadurch verstärkt werden. Die Staaten konkurrieren zum Beispiel auf den internationalen Finanzmärkten um Kapital für regionale Investitionszwecke. Besonders am Staat wird diese Differenz von global und regional sichtbar, auch wenn das politische System der Weltgesellschaft ein Staatensystem ist, das es nicht mehr zuläßt, die Einzelstaaten als Einheiten für sich zu betrachten.

Die so verstandene Differenz von global/regional bewirkt zu-

386 Wer die Übertreibung vermeiden möchte, die im Begriff des Optimums steckt, mag statt dessen »Rationalitäten« oder »akzeptable Problemlösungen« lesen.

gleich, daß das Gesamtsystem sich nicht zielabhängig, sondern geschichtsabhängig entwickelt und man stets retrospektiv auf Situationen reagieren muß, die schon eingetreten sind, was wiederum eine kognitive Integration ausschließt und regional unterschiedliche Situationswahrnehmungen begünstigt. Dies widerspricht nicht den Grundannahmen, ohne die es keine Weltgesellschaft und keine Globalisierungen geben würde, daß alle Funktionssysteme zur Globalisierung tendieren und daß der Übergang zu funktionaler Differenzierung, wie oben (Kap. i, X.) ausgeführt, nur in der Etablierung eines Weltgesellschaftssystems seinen Abschluß finden kann. Raumgrenzen machen für die auf Universalismus und Spezifikation angelegten Funktionssysteme keinen Sinn - es sei denn als segmentäre Differenzierung (zum Beispiel in politische Staaten) innerhalb von Funktionssystemen. Der Funktionsbezug fordert zum ständigen Kreuzen von territorialen Grenzen auf: zum Empfang der Nachrichten ausländischer Provenienz, zur Bemühung um internationale Kredite, zu politisch-militärischen Vorkehrungen für Ereignisse jenseits der eigenen Grenzen, zum Copieren von Schul- und Universitätssystemen der fortgeschrittenen Länder usw. Diese Abschwächung von Raumschranken wird dadurch verstärkt, daß weltweite Kommunikation kaum noch Zeit kostet, sondern telekommunikativ realisiert werden kann. Informationen müssen nicht mehr wie Dinge oder Menschen transportiert werden. Das Weltsystem realisiert vielmehr die Gleichzeitigkeit aller Operationen und Ereignisse und ist dadurch, da Gleichzeitiges kausal nicht kontrolliert werden kann, in einer unkontrollierbaren Weise effektiv.[387] Es bleibt deshalb keine andere Wahl, darauf hatten wir bereits hingewiesen[388], als von der Vollrealisation einer Weltgesellschaft auszugehen.

Der letzte Großversuch, innerhalb der schon bestehenden Weltgesellschaft ein »Reich« nach traditionellem Muster einzurich-

387 Man erinnere sich, zum Vergleich, an spätmittelalterliche Verhältnisse, in denen man Boten nach Rom hetzen mußte, um bei theologisch relevanten Kontroversen die päpstliche Kurie für die eigene Position zu gewinnen.

388 Vgl. Kap. 1, X.

ten, ist mit dem Sowjetsystem gescheitert; und zwar gescheitert an der funktionalen Differenzierung der Weltgesellschaft.[389] Das sozialistisch-kommunistische Reich konnte wirtschaftliche, politische, wissenschaftliche und massenmediale Verflechtungen nicht vermeiden. Es konnte weder seine Grenzen »dicht machen« noch Vergleiche zwischen internen und externen Zuständen unterbinden. Es konnte vor allem die Umwandlung der daraus folgenden Irritationen in Informationen organisatorisch nicht wirksam verhindern, und die Lockerung an diesem Punkte der Information führte denn auch zum raschen Zusammenbruch des Systems. Offenbar können, wenn dieser Fall verallgemeinert werden kann, regionale Einheiten einen Kampf mit der Weltgesellschaft nicht gewinnen und unterliegen in dem Versuch, sich gegen deren Einflüsse zu behaupten.

Trotz dieser ziemlich deutlichen Indikatoren folgt daraus nicht, daß regionale Unterschiede keine Bedeutung mehr hätten. Im Gegenteil: gerade das dominante Muster funktionaler Differenzierung scheint ihnen den Ansatzpunkt für ein Bewirken von Unterschieden zu bieten. Um dies zu erklären, können wir den Begriff der *Konditionierung* benutzen. Der Ausgangspunkt liegt in der evolutionären Unwahrscheinlichkeit funktionaler Differenzierung. Regionale Besonderheiten können dann sowohl fördernd als auch verhindernd eingreifen. Sie können zum Beispiel in der Form familialer oder familienähnlicher Loyalitäten eine Differenzierung von Wirtschaft und Politik fördern, nicht zuletzt auch in der Form von grenzüberschreitenden Wirtschaftsbeziehungen, die politisch dann nur noch behindert oder destruiert werden können. Sie können aber auch die autopoietische Autonomie von Funktionssystemen, besonders typisch: des Rechtssystems, verhindern.[390] Sie können Bedingungen vorgeben, die eine Selbstkorrumpierung des politischen Systems ermöglichen, etwa in der Form des Kaufs von Wählerstimmen in Thailand, der trotz offiziell geheimer Wahl auf Grund besonderer lokaler Bedingungen in ländlichen Gebieten und in Slums

389 So Nicolas Hayoz, L'étreinte soviétique, Aspects sociologiques de l'effondrement programmé de l'URSS, Genf 1997.

390 Neves a.a.O. (1994), S. 113 ff. spricht von »Constitutionalizacäo Symbólica como Alopoiese do Sistema Juridico«.

funktioniert. Sie können die organisatorische Infrastruktur der Funktionssysteme (von den Universitäten und Krankenhäusern bis zu den Ämtern der öffentlichen Verwaltung) soweit funktionsunfähig machen, daß es rational wird, sich statt dessen auf flexible Netzwerke persönlicher Beziehungen zu verlassen, die sich trotz eines ständigen Austausches der Personen durch Benutzung regenerieren.

Es kann sich bei diesen lokalen Sonderbedingungen um strukturelle Kopplungen handeln, die einen Modernisierungsschub in Richtung funktionale Differenzierung fördern. Im eher typischen Falle wird jedoch die autopoietische Autonomie der Funktionssysteme blockiert oder auf Teilbereiche ihrer operativen Möglichkeiten eingeschränkt. Es wäre jedenfalls ganz unrealistisch, den Primat funktionaler Differenzierung als eine durch das Prinzip gesicherte Selbstrealisation zu begreifen. Auch eine Deutung nach dem Muster hierarchischer Dominanz würde den Verhältnissen nicht gerecht werden, so als ob es um mehr oder weniger erfolgreiche Formen gesellschaftlicher Selbststeuerung ginge. Eher dürfte die Annahme zutreffen, daß die auf der Ebene der Weltgesellschaft durchgesetzte funktionale Differenzierung die Strukturen vorzeichnet, welche die Bedingungen für regionale Konditionierungen vorgeben. Es geht, anders gesagt, um eine komplexe und labile Konditionierung von Konditionierungen[391], um Inhibierungen und Desinhibierungen, um eine von zahllosen weiteren Bedingungen abhängige Kombination von Beschränkungen und Gelegenheiten. Funktionale Differenzierung ist, so gesehen, nicht die Bedingung der Möglichkeit von Systemoperationen, sondern eher die Möglichkeit ihrer Konditionierung. Daraus ergibt sich zugleich eine Systemdynamik, die zu extrem ungleichen Entwicklungen innerhalb der Weltgesellschaft führt. Die Regionen finden sich selbst deshalb fernab von einem gesamtgesellschaftlichen Gleichgewicht und haben gerade darin die Chancen eines eige-

391 Etwa im Sinne von 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.

nen Schicksals, das nicht als eine Art Mikroausgabe des Formprinzips funktionaler Differenzierung gesehen werden kann. Nur: wenn es den Primat dieses Prinzips auf weltgesellschaftlicher Ebene nicht gäbe, wäre alles anders, und diesem Gesetz kann sich keine Region entziehen.

XIII. Interaktion und Gesellschaft

Das Konzept der Formen gesellschaftlicher Systemdifferenzierung bezieht sich nur auf Fälle, in denen Ausdifferenzierungen innerhalb der Gesellschaft mit Bezug auf das Gesellschaftssystem erfolgen, sei es, daß die Gesellschaft in der Form der Beziehungen zwischen den Teilsystemen (Gleichheit, Rangverhältnis) zum Ausdruck kommt, sei es, daß sie sich in den Einzelfunktionen zur Geltung bringt, die die Ausdifferenzierung von Funktionssystemen katalysieren. Damit ist jedoch das, was in der Gesellschaft an Systemdifferenzierungen beobachtet werden kann, bei weitem nicht erschöpft. Eine Ausdifferenzierung autopoietischer Sozialsysteme kann auf der Grundlage einer schon etablierten Gesellschaft auch ohne jeden Bezug auf das Gesellschaftssystem oder seine bereits eingerichteten Teilsysteme stattfinden - einfach dadurch, daß doppelte Kontingenz erfahren wird und autopoietische Systembildungen in Gang bringt. So entstehen oft ganz ephemere, triviale, kurzfristige System/Umwelt-Unterscheidungen ohne weiteren Formzwang und ohne daß die Differenz durch Bezug auf die Gesellschaft legitimiert werden kann oder muß. Die Großformen der gesellschaftlichen Teilsysteme schwimmen auf einem Meer ständig neu gebildeter und wieder aufgelöster Kleinsysteme.[392] Keine gesellschaftliche Teilsystembildung, keine Form gesellschaftlicher Systemdifferenzierung kann alle Bildung sozialer Systeme so dominieren, daß sie ausschließlich innerhalb der Primärsysteme des Gesellschaftssystems stattfindet. Und gerade die so-

392 Diesen Gesichtspunkt der »ephemeren« Verbindung zwischen den »Großgebilden« der Gesellschaft hat Georg Simmel verschiedentlich betont; z.B. in: Grundfragen der Soziologie (Individuum und Gesellschaft), Berlin - Leipzig 1917, S. 13.

genannten »interface«-Beziehungen zwischen den Funktionssystemen benutzen Interaktionen oder auch Organisationen, die sich keiner Seite einseitig zuordnen lassen.[393]

Als Typen solcher frei gebildeter Sozialsysteme behandeln wir in diesem Abschnitt Interaktionssysteme und im folgenden Abschnitt Organisationssysteme. Es folgt dann noch ein Abschnitt über Protestbewegungen, obwohl der gegenwärtige Forschungsstand es nicht erlaubt, sie auf dem gleichen Niveau wie Interaktionen und Organisationen als einen eigenständigen Typus des Umgangs mit doppelter Kontingenz anzusehen.

Der Hinweis auf unmittelbare Kontakte zwischen Menschen in kleinen, alltäglichen Begegnungen wird häufig gesellschaftskritisch benutzt. Die Gesellschaft bestimme unser Schicksal in einer Weise, die nicht durch Kontakte zwischen Menschen gestaltet oder doch modifiziert werden könne. Und auch wenn gesellschaftskritische Töne vermieden werden, findet man oft Analysen, die mit der Unterscheidung von direkten und indirekten sozialen Beziehungen beginnen.[394] Das geschieht ohne theoretische Begründung der Wahl gerade dieser Unterscheidung und offenbar in der Annahme, daß die Alltagserfahrungen der Leser sie bestätigen würden. Das genügt aber nicht. Unser Gesellschaftsbegriff der Autopoiesis von Kommunikation führt auf einen anderen Ausgangspunkt. Auch Kleinstbegegnungen persönlicher und unpersönlicher Art sind, sofern Kommunikation stattfindet, Vollzug von Gesellschaft. Die moderne Gesellschaft zeigt ihre Modernität auch auf dieser Ebene, etwa durch Befreiung vom Gemeinschaftsterror des dörflichen Zusammen-

393 Für solche Verbindungsorganisationen in der funktional differenzierten Gesellschaft vgl. Gunther Teubner, Organisation und Verbandsdemokratie, Tübingen 1978. Siehe auch die Analyse von »Konversationskreisen« bei Hutter a.a.O. (1989) oder die Diskussion über Steuerung durch »Verhandlungssysteme« bei Helmut Willke, Systemtheorie III: Steuerungstheorie, Stuttgart 1995, S. 109 ff.

394 Siehe als Klassiker Charles H. Cooley, Social Organization, New York 1909, und unter den Neueren Craig Calhoun, Indirect Relationships and Imagined Communities: Large-Scale Social Integration and the Transformation of Everyday Life, in: Pierre Bourdieu /James S. Coleman (Hrsg.), Social Theory for a Changing Society, Boulder - New York 1991, S. 95-121.

lebens oder durch Ausarbeitung der Eigenlogik von Intimität. Wir brauchen deshalb einen Begriff, der die Kontakte unter Anwesenden beschreibt, ohne in Frage zu stellen, daß es sich um Kommunikation im Gesellschaftssystem handelt. Dies soll der Begriff des Interaktionssystems leisten.

Interaktionssysteme bilden sich nicht außerhalb der Gesellschaft, um dann als fertige Gebilde in die Gesellschaft einzugehen. Sie sind, da sie Kommunikation benutzen, immer Vollzug von Gesellschaft in der Gesellschaft. Dennoch haben sie eine eigene Form der Operation, die ohne Interaktion nicht verwirklicht werden könnte. Zugleich sind sie mit besonderen Sensibilitäten ausgestattet, die es ihnen ermöglicht, Rücksicht zu nehmen auf das, was als ihre Umwelt in der Gesellschaft vorkommt. Sie sind konstitutiv auf eine Autopoiesis in der Gesellschaft eingestellt.

Interaktionssysteme bilden sich, wenn die Anwesenheit von Menschen benutzt wird, um das Problem der doppelten Kontingenz durch Kommunikation zu lösen. Anwesenheit bringt Wahrnehmbarkeit mit sich und insofern strukturelle Kopplung an kommunikativ nicht kontrollierbare Bewußtseinsprozesse. Der Kommunikation selbst genügt jedoch die Unterstellung, daß wahrnehmbare Teilnehmer wahrnehmen, daß sie wahrgenommen werden. Innerhalb des Bereichs wahrnehmbarer Wahrnehmungen kann und muß mit Unterstellungen gearbeitet werden; zum Beispiel: daß gehört wird, was laut gesagt wird. Zweifel sind möglich, können aber (wie immer bei Grenzproblemen autopoietischer Systeme) mit den Mitteln dieser Systeme (hier also: unter Anwesenden) geklärt werden. Im übrigen muß nicht jeder wahrnehmbar Anwesende für die Inklusion in die Interaktion in Betracht kommen, zum Beispiel nicht Sklaven oder Diener oder die, die im Restaurant an anderen Tischen sitzen.[395]

Jedenfalls ist Anwesenheit eine Form, also im Sinne unseres Begriffs eine Differenz. Sie hat ihren systembildenden Sinn nur vor dem Hintergrund einer anderen Seite, in Bezug auf Abwesendes.

395 An der Theke selbst ist das weniger eindeutig und mehr der sich bildenden Interaktion überlassen. Vgl. dazu Sherri Cavan, Liquor License: An Ethnography of Bar Behavior, Chicago 1966.

Da die Anwesenden sich als Personen sichtbar und hörbar .aufdrängen, kann an ihnen erkennbar werden, was sie außerhalb der Interaktion sonst noch zu tun haben. Wenn dies sich nicht von selbst versteht, weisen sie darauf hin. Zur Selbstregulierung der Interaktionssysteme gehört mithin, daß die Beteiligten einander Rücksicht schulden und eine wechselseitige Respektierung der jeweils anderen eigenen Rollen erwarten können. Das gilt nicht zuletzt auch für das »timing« der Interaktion. Mit Hilfe dieser Differenz von anwesend/abwesend bildet die Interaktion eine auf sie selbst bezogene Differenz von System und Umwelt, die den Spielraum markiert, innerhalb dessen sie ihre eigene Autopoiesis vollziehen, eine eigene Geschichte produzieren, sich selbst strukturell determinieren kann. Wer immer als anwesend behandelt wird, ist dadurch an der Kommunikation beteiligt. Die komplexe, aus Information, Mitteilung und Verstehen zusammengesetzte Operationsweise der Kommunikation wirkt so wie eine Einfangvorrichtung, der sich kein Anwesender entziehen kann. Wenn er nicht gerade redet, wird er als Zuhörer, zumindest als Verstehender behandelt und daher als jemand, mit dessen möglicher aktiver Beteiligung man rechnen muß. So schafft die Interaktion immer auch eigene Redundanzen, eigene Informiertheitsüberschüsse, aus denen sie (durch »turn taking« oder wie immer) auswählen kann, was weiterhin geschieht. Die Interaktion ist auf diese Weise fest in die sichtbare und hörbare Realität eingebettet und gewinnt zugleich durch Ausdifferenzierung einen Uberschuß an Möglichkeiten; und gerade das zwingt sie zur Selektion und damit zur Autopoiesis - solange nur die Anwesenden anwesend bleiben. Sie gewährleistet zugleich eine hohe Selektivität und unverwechselbare Eigenart der Systemgeschichte; denn nur sehr wenig von dem, was wahrgenommen wird, kann in die Kommunikation eingegeben werden. So kann das System, einmal in Gang gekommen, sich leicht von anderen unterscheiden - eine unerläßliche Voraussetzung vor allem für Gedächtnis.

Die Differenz anwesend/abwesend ist mithin kein ontologisch vorgegebener, objektiver Sachverhalt. Sie wird erst durch die Operationen des Systems erzeugt, und ein Beobachter kann sie nur erkennen, wenn er das System beobachtet, das sie produziert und reproduziert. Sie markiert für die Operationen des

Systems die Differenz von Selbstreferenz und Fremdreferenz. Sie ist ein Artefakt der Autopoiesis des Systems, das seine Autopoiesis ohne sie nicht fortsetzen könnte. Das gleiche gilt für den Anfang und das Ende der Episode Interaktion, also für die Zeitgrenzen des interaktiven Beisammenseins. Das Interaktionssystem selbst hat, wenn es operiert, immer schon angefangen und noch nicht aufgehört. Es bestimmt Anfang und Ende nicht als externer Beobachter, der diese Zäsuren auf Grund seiner eigenen Autopoiesis sie überdauernd beobachten kann. Für die Selbstbeobachtung des Systems sind Anfang und Ende nur aus dem »Inzwischen« heraus bestimmbar. Weder das Anfangenkönnen läßt sich durch das System garantieren, noch kann das System selbst sich die Gewißheit verschaffen, daß mit dem Ende nicht alle Kommunikation aufhört, sondern die Gesellschaft neue Interaktionssysteme bilden kann. Aber das ist kein Einwand gegen die These der Autopoiesis interaktiver Systeme; denn für sie bleiben Anfang und Ende Sinnmomente, die im eigenen Operieren konstituiert sind und zum Beispiel ausschlaggebend dafür sind, an welche eigenen Geschichten das System sich bindet und wieviel Zeit es noch hat.

Im Rahmen einer Theorie des Gesellschaftssystems können diese Überlegungen nicht über Andeutungen hinausgebracht werden. Ihre Ausarbeitung würde, in Parallelstellung zur Theorie des Gesellschaftssystems, eine Theorie der Interaktionssysteme fordern. Im vorliegenden Zusammenhang muß nur verdeutlicht werden, daß und wie eine Differenzierung von Gesellschaftssystemen und Interaktionssystemen zustandekommt und welche Folgen das für die Gesellschaft hat.

Die Differenzierung Gesellschaft/Interaktion kann nur als Ausdifferenzierung von Interaktionssystemen auf dem Realitätskontinuum gesellschaftlicher Kommunikation begriffen werden. Die Interaktion schert nicht etwa aus der Gesellschaft aus, indem sie ein neues System jenseits der Grenzen der Gesellschaft bildet. Sie vollzieht Gesellschaft - aber so, daß in der Gesellschaft Grenzen entstehen zwischem dem jeweiligen Interaktionssystem und seiner gesellschaftsinternen Umwelt.

Da keine Interaktion alle gesellschaftlich möglichen Kommunikationen in sich realisieren kann, da niemals alle Kommunikationspartner vollständig und für immer anwesend sein können,

kommt es bereits in den einfachsten Gesellschaften zu dieser Differenz von Interaktionssystemen und Gesellschaftssystemen. Ohne jede Interaktion gäbe es keine Gesellschaft, ohne Gesellschaft nicht einmal die Erfahrung doppelter Kontingenz. Anfang und Ende der Interaktion setzen Gesellschaft voraus. Vorher muß etwas anderes geschehen sein, und nachher wird etwas anderes geschehen; anderenfalls wüßte man nicht wie anfangen, und man würde mit dem Aufhören jede Möglichkeit weiterer Kommunikation verlieren.[396] Aber trotzdem ist die Interaktion autonom in der Bestimmung dessen, was Anfang und Ende *für sie* bedeuten.

Die Differenz von Gesellschaft und Interaktion ist eine ursprüngliche, nicht zu vermeidende Struktur der Gesellschaft selbst. Das führt auf die Frage, wie die Gesellschaft - abgesehen davon, daß sie selbst Interaktionen vollzieht, - sich zusätzlich noch als gesellschaftliche Umwelt in der Interaktion bemerkbar macht. Die Ausdifferenzierung von Interaktionssystemen und die Bildung von Systemgrenzen führt nämlich zu einem *Doppelzugriff* der Gesellschaft auf die Interaktion qua Vollzug und qua Umwelt. Diese Doppelung ist als die ursprüngliche Komplexitätsbedingung zu verstehen, der die Gesellschaft ihre eigene Evolution verdankt.

Die Antworten auf diese Frage unterscheiden sich - und dies noch ganz unabhängig davon, welche Gesellschaftsformation man im Auge hat - je nach dem, ob das Problem sich in der Sachdimension, in der Zeitdimension oder in der Sozialdimension stellt. In der Sachdimension ermöglicht die Differenz ein »re-entry« der Differenz von anwesend und abwesend in das Anwesende.[397] Man kann in der Kommunikation über Anwesendes und über Abwesende sprechen und damit die *Unterscheidung* von anwesend/abwesend als anwesend behandeln

396 Das Argument macht deutlich, daß bei solchen Übergängen die strukturelle Kopplung von (sozialisiertem) Bewußtsein und gesellschaftlicher Kommunikation ein besonderes Gewicht hat, und vielleicht zieht sich die Kommunikation gerade deshalb - wie aus Angst vor zu viel Irritation durch Bewußtsein in einem gerade erst beginnenden oder aufhörenden System - auf Floskeln zurück: come sta? How are you?

397 Siehe für diesen schon mehrfach benutzten Begriff George Spencer Brown, Laws of Form, Neudruck New York 1979, S. 56 f., 69 ff.

(auch natürlich, was aber etwas ganz anderes wäre, Abwesendes anwesend machen, das heißt: es herbeiholen). Allgemein gesehen setzt das die Entwicklung von Sprachvermögen voraus, also die Fähigkeit, mit Zeichen statt mit Dingen umzugehen. Im besonderen Falle des Verhältnisses von Interaktion und Gesellschaft bedeutet dies, daß die Gesellschaft sich in der Interaktion selbst selektiv repräsentieren kann, indem sie sich als Umwelt des Interaktionssystems beachtet oder auch nicht beachtet, je nachdem, wie es sich aus der Interaktion ergibt. Die Gesellschaft gibt sich, indem sie Interaktionssysteme ausdifferenziert, die Erlaubnis der Absonderung und der Indifferenz, die dann selektiv rückgängig gemacht werden kann. Nur so, nur über Grenzen hinweg, ist'überhaupt eine Selbstbeobachtung der Gesellschaft denkbar.

In der Zeitdimension entspricht dem die Möglichkeit der Episodenbildung. Anders als die Gesellschaft selbst haben die Interaktionssysteme einen Anfang und ein Ende. Ihr Beginn ergibt sich, ihr Ende kommt sicher, auch wenn am Anfang noch nicht feststeht wann und aus welchem Anlaß. Die Zeitlimitierung kann verschiedenste Formen annehmen bis hin zu langfristig geplanten Sequenzen des erneuten Zusammentreffens (etwa zum Schulunterricht). Immer setzt Episodenbildung die nichtepisodierbare Gesellschaft voraus, die sicherstellt, daß vor dem Anfang schon Kommunikation war, so daß man das Anfangen konditionieren kann, und nach dem Ende der Interaktion nicht alle Kommunikationsmöglichkeiten beendet sind, sondern es anderswo, mit anderen Teilnehmern, in anderen Situationen, mit anderen Zwecken weitergeht. Nur unter dieser Bedingung läßt sich das ausnutzen, was in der Zeitlimitierung an Chancen liegt. Denn keine Interaktion verspricht Dauerglück, und man kann sich auf sie nur einlassen, weil man sich von ihr wieder lösen kann. Und nur in diesem Sinne, nur zur Bezeichnung des Endes einer Episode, sind empirische Zwecke und alle davon abhängigen Formen der Rationalität möglich. Die Gesellschaft selbst hat keinen Zweck.

Sofern die Gesellschaft sich als Interaktion realisiert, erscheint sie mithin in der Perspektive des *vorher/nachher* der gerade laufenden Interaktion und der Wahrscheinlichkeit weiterer Interaktionen nach deren Ende, also auch als Bedingung der Mög-

lichkeit des Muts zum Schlußmachen. Sofern sie dagegen immer auch Umwelt des jeweils aktualisierten Interaktionssystems ist, fungiert sie als Garant der *Gleichzeitigkeit* dessen, was sonst noch geschieht. Diachronizität und Synchronizität werden auf diese Weise miteinander vermittelt, und auch dies: gleichzeitig und mit der Aussicht auf ein Nacheinander vermittelt. Die Gegenwart, in der alles, was geschieht, gleichzeitig geschieht, ist das Differential von Vergangenheit und Zukunft. Nur so kann die Zeit im Vollumfang des jeweils aktuellen Nacheinanders von Vergangenheit und Zukunft soziale Realität werden.

In der Sozialdimension schließlich kann unter diesen Bedingungen der Sachordnung und der Zeitlichkeit (und von ihnen zunächst wohl kaum zu unterscheiden) Rücksicht auf das entstehen, was von den Teilnehmern in je verschiedenen anderen Interaktionssystemen erwartet wird. Die Teilnehmer individualisieren sich für die einzelne Interaktion durch das, was sie in anderen Interaktionen an Ressourcen mobilisieren können, an Pflichten zu erfüllen und an Zeit aufzuwenden haben. Entscheidend ist auch hierfür, daß es nicht zu einer bloßen Akkumulation von Beschränkungen kommt, sondern daß die Differenz der Interaktionssysteme Freiheitsspielräume *und* Einschränkungen erzeugt, und in genau diesem Sinne: Integration. Ob und wie weit solche Rücksichten gehen und wie weit sie zur Vorsicht zwingen (etwa zur Zurückhaltung von Information, zur Diskretion, zu Mißtrauen), muß in der Interaktion selbst entschieden werden. Und auch in dieser Hinsicht gewinnt die Gesellschaft durch Ausdifferenzierung von Interaktionssystemen in sich selbst Distanz zu sich selbst.

In dieser Abstraktionslage sind Aussagen über das Verhältnis von Interaktion und Gesellschaft unhistorisch formuliert. Sie nehmen auf die Unterschiede der Gesellschaftsformationen noch keine Rücksicht. Es versteht sich aber von selbst, daß eine evolutionäre Änderung der Gesellschaftsstrukturen sich auf das Verhältnis von Interaktion und Gesellschaft auswirkt, und wir können vermuten, daß als historisch diversifizierende, Einschnitte bildende Faktoren hauptsächlich die Entwicklung von interaktionsfrei benutzbaren Kommunikationstechniken (Schrift, Buchdruck) und die Änderung der Differenzierungsformen des Gesellschaftssystems in Betracht kommen.

Will man den Einsatzpunkt dieser Veränderungen ausfindig machen, muß man bedenken, daß Beziehungen zwischen System und Umwelt immer *synchron* gegeben sind - die große Konstante aller Evolution. Das ist so selbstverständlich, daß erst die Relativitätstheorie bewußt gemacht hat, daß darin ein Problem liegt.[398] Kein Teilnehmer an Kommunikation kann in die Zukunft der anderen vorauseilen oder in deren Vergangenheit zurückbleiben. Kein Teilnehmer kann deshalb andere über deren Zukunft informieren, weil diese Zukunft für ihn schon Gegenwart ist. Alle altern, um die Formulierung von Schütz aufzunehmen, gemeinsam.[399] In genau diesem Sinne sind auch Interaktion und Gesellschaft im Verhältnis von System und Umwelt immer gleichzeitig gegeben. Das heißt nicht zuletzt, daß außerhalb der Grenzen des Interaktionssystems in der Gesellschaft sich etwas ereignen kann, was im Interaktionssystem, gerade weil gleichzeitig, *noch nicht* bekannt sein und *noch nicht* berücksichtigt werden kann.

So paradox es klingen mag: gerade aus der als Basis von Zeit aufgezwungenen Gleichzeitigkeit *ergeben sich Desiderate und Probleme der Synchronisation.*™ Die gleichsam zeitlos gegebene Gleichzeitigkeit sichert ja nicht, ja schließt es zunächst aus, daß ein System sich auf etwas einstellen kann, was in der Umwelt passiert. In der Natur kann es deshalb zu Synchronisationen nur über relativ konstante oder sich regelmäßig wiederholende Merkmale (Sonnenaufgang/-untergang) kommen, auf die Systeme sich mit »anticipatory reactions« einstellen können.[40'] Im Bereich sinnhafter Informationsverarbeitung entwickelt sich dafür zunächst ein dimensionaler Begriff von Zeit, das heißt die Unterscheidung der Gegenwart (die synchronisiert ist und des-

398 Vgl. auch Henri Bergson, Durée et simultanéité: A propos de la théorie d'Einstein, 2. Aufl. Paris 1923.

399 So in: Alfred Schütz, Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: Eine Einleitung in die verstehende Soziologie, Wien 1932, insb. S. 1 1 1 ff.

400 Dazu Niklas Luhmann, Gleichzeitigkeit und Synchronisation, in ders., Soziologische Aufklärung Bd. 5, Opladen 1990, S. 95-130. Ausführlicher Armin Nassehi, Die Zeit der Gesellschaft, Opladen 1993, insb. S. 249 ff.

401 Vgl. dazu Robert Rosen, Anticipatory Systems: Philosophical, Mathematical and Methodological Foundations, Oxford 1985.

halb *nicht synchronisiert werden kann)* mit Hilfe der auf sie bezogenen Unterscheidung von Vergangenheit und Zukunft.

Ursprünglich ist Kommunikation nur mündliche Kommunikation, das heißt eine an Interaktion gebundene, notwendig synchrone Operation. Mitteilende und Verstehende müssen gleichzeitig anwesend sein. Es gibt, rein sprachlich gesehen, immer schon Möglichkeiten, über Vergangenes oder über Künftiges zu kommunizieren[402], aber eben nur in der Interaktion. Dies ändert sich erst durch die Erfindung von Schrift und durch die Ausbreitung des Schriftgebrauchs; denn Schrift ermöglicht eine *Desynchronisation der Kommunikation selbst.*[m] Und eben dadurch stellt die Kommunikation *sich als Synchronisationsinstrument zur Verfügung* (und dies, obwohl nach wie vor gilt, daß alles, was faktisch geschieht, gleichzeitig geschieht).

In das Einzelereignis der elementaren Kommunikation wird durch Schrift eine nahezu beliebige (nur durch Verlust der Mitteilungsträger bedrohte) Zeitdistanz eingebaut. Es können viel mehr Empfänger erreicht werden, als je gleichzeitig anwesend sein könnten. Man kann daher, wenn man über standardisierte Zeitmessungen verfügt (die man ohne Schrift gar nicht

402 Das ist nach Widerlegung zu radikaler Hypothesen über sprachliche Unmöglichkeiten (Whorf/Sapir) heute wohl allgemeine Meinung. Siehe z.B. Ekkehart Malotki, Hopi Time: A Linguistic Analysis of the Temporal Concepts in Hopi Language, Berlin 1983; Hubert Knoblauch, Die sozialen Zeitkategorien der Hopi und der Nuer, in: Friedrich Fürstenberg / Ingo Mörth (Hrsg.), Zeit als Strukturelement von Lebenswelt und Gesellschaft, Linz 1986, S. 327-355.

403 Auch eine Gesellschaft, die bereits über Schrift verfügt, mag in den Leitunterscheidungen ihrer Zeitsemantik noch älteren Vorgaben folgen. So kennt die altägyptische Sprache einen Begriff für Zeit als Resultat vergangener Geschehnisse (djet) und einen anderen Begriff für Virtualität, also für künftige Möglichkeiten (nehe). Daß dies in zwei gegenwartsbezogene Zeitbegriffe auseinandergezogen ist, deutet darauf hin, daß diese Begrifflichkeit einer Vorgeschichte entstammt, in der die Differenz von Vergangenheit und Zukunft noch nicht als Synchronisationsproblem gesehen werden konnte. Diese Interpretation von djet und nehe folgt Jan Assmann, Das Doppelgesicht der Zeit im altägyptischen Denken, in: Anton Peisl/Armin Möhler (Hrsg.), Die Zeit, München 1983, S. 189-223.

braucht[404]), Zeitdispositionen treffen, die nicht verabredet sein müssen. Der Mitteilende kann in der Vergangenheit des Verstehenden aktiv gewesen sein und für den Verstehenden trotzdem in seiner Zeit verständlich sein. Und dies kann antezipiert werden. Die Zeit expandiert gewissermaßen mit der Kommunikation, und so können sich in einem vorher unmöglichen Umfange Abstimmungen entwickeln, die davon ausgehen, daß zu einem bestimmten Zeitpunkt etwas geschehen sein wird, was nur geschehen ist, damit zu diesem späteren Zeitpunkt etwas anderes geschehen kann. Die heilige Zeit, in der man *wissen* mußte, wie man wann zu handeln hatte, wird zunächst ergänzt, dann ersetzt durch den Synchronisationsrahmen Zeit, in dem man *verabreden* kann, wann synchronisiertes Handeln stattfinden soll.[405] Im Prinzip ist das natürlich auch durch mündliche Verabredung möglich und in dieser Form auch zweckmäßig, wenn es auf Konsens ankommt. Man verabredet sich zu einer Segelpartie, die man allein nicht unternehmen könnte oder würde. Aber das sind jetzt Sonderfälle. Alle Großkoordinationen arbeiten auf Grund von vorweg gesichertem Konsens mit schriftlich ausgearbeiteten Plänen.

Die Analyse zeigt zugleich, daß Schrift erst nötig ist, wenn die Differenzierungsform der Gesellschaft eine beträchtliche Komplexität erzeugt hat - zuerst wohl für Registraturzwecke in

404 Elman R. Service, The Hunters, Englewood Cliffs, N.J. 1966, S. 67 f. erwähnt Fälle, in denen die Zählmöglichkeit bis 4 oder 5 reicht und dann »viele« folgt, mit der Folge, daß Vergangenheit und Zukunft nur der unmittelbaren Handlungskoordination dienen und nicht als Horizonte für Veränderungen wahrgenommen werden. Bei den Baktaman reicht die Zählmöglichkeit bis 27, reicht also nur für Koordination innerhalb von Mondphasen aus. Darüber hinaus gibt es nur sehr unklare Vorstellungen von Dauer. Das verringert dann auch die Wahrscheinlichkeit, daß Neidkomplexe vorkommen oder Ressentiments sich halten können. Siehe Fredrik Barth, Ritual and Knowledge among the Baktaman, Oslo 1975, S. 21 ff., 135 f.

40$ Siehe Joseph Needham, Time and Knowledge in China and the West, in: Julius T. Fräser (Hrsg.), The Voices of Time, London 1968, S. 92-135 (insb. 100). Vgl. auch Jacques Le Goff, Temps de l'Eglise et temps du marchand, Annales ESC 15 (1960), S. 417-433.

Großhaushalten. Bis in die Neuzeit hinein wird Schrift primär als Gedächtnisstütze und als Transportmittel aufgefaßt, und es gibt folglich keinen Begriff von Kommunikation, der mündliche (Rede) und schriftliche Ausführung übergreift. Der Bedarf für schriftgetragene Koordination bleibt, abhängig von der Differenzierungsform, gering. Folglich wird die Gesellschaft ganz von der Interaktion her begriffen. Es gibt unterschiedliche, einfache und komplexe societates. Noch Kant macht keinen Unterschied zwischen Geselligkeit und Gesellschaft. Selbst der Begriff des Staates bleibt, man lese Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen, noch von der Interaktion her gedacht. Ebenso die öffentliche Meinung.[406] Vermutlich hat erst die Französische Revolution mit ihrem gesellschaftlichen Impetus und mit ihren Entgleisungen auf der Ebene der Interaktion (in den Festen, im »Revolutionstheater«, in den Hinrichtungen) die semantische Trennung von Interaktion und Gesellschaft erzwungen.[407]

Die strukturellen Gründe für diesen Trennvorgang liegen im Übergang von stratifikatorischer zu funktionaler Differenzierung.[408] Der Adel war, und blieb, für Interaktionskompetenz erzogen - in einer Spannweite, die von der Konversation über Liebesaffären bis zum Duell reichen konnte. In die Bildungsform der Eloquenz konnten, vor allem in England, neue Inhalte aufgenommen werden[409], aber die Erwartung mündlicher Äußе-

406 Siehe zum Beispiel Friedrich Schlegels Essai über Georg Forster, zit. nach: Friedrich Schlegel, Werke in zwei Bänden, Berlin 1980, Bd. 1, S. 101: »gesellige Mitteilung«.

407 Man mag natürlich auch an den mit der Geldwirtschaft zunehmenden Fernhandel denken, der in den lokalen Produktionsstätten Auswirkungen hatte, die dort nicht begriffen und nicht durch Interaktion (zum Beispiel durch Bemühung um bessere Qualität) gelöst werden konnten.

408 Hierzu Niklas Luhmann, Interaktion in Oberschichten: Zur Transformation ihrer Semantik im 17. und 18. Jahrhundert, in ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd. 1, Frankfurt 1980, S. 72-161; ders., The Evolutionary Differentiation Between Society and Interaction, in: Jeffrey C. Alexander et al. (Hrsg.), The Micro-Macro Link, Berkeley 1987,5. 112-131.

409 Siehe nur Henry Peacham, The Compleat Gentleman, 2. Aufl. Cambridge 1627. In Frankreich findet man weniger veränderte Wissensan-

rungsform blieb erhalten. Die Bereiche, in denen sich bereits funktionale Differenzierung durchsetzt, geben diesen Formen und Kompetenzen jedoch kaum noch Chancen. Eine funktional differenzierte Gesellschaft differenziert und spezifiziert Interaktionsweisen innerhalb der Funktionssysteme und ihrer Organisationen in einem früher unvorstellbaren Ausmaß. Die eigentliche Interaktion, die Konversation, fordert zunächst noch schichtabhängige Zugangsbeschränkungen, differenziert sich aber schon deutlich gegen das, was die Funktionssysteme an für sie spezifischen Formen fordern. Es sei nicht Konversation, meint zum Beispiel Madeleine de Scudéry, «lorsque les hommes ne parlent précisément que pour la nécessité de leurs affaires«.[410] Beispiele: Gerichtsverhandlungen, Handelsgeschäft, Befehl in der Armee, Beratung im Rat des Königs. Unter dem (vorläufigen) Schutz der Zuweisung an die Oberschicht können dann Regeln der Interaktion entwickelt werden, die die Rollenvorgaben der stratifizierten Gesellschaft lockern. Der Frau werden zum Beispiel mehr Freiheiten gewährt, in der Interaktion Rückschlüsse auf ihr Verhalten in anderen Situationen selbst zu regeln.[411] Unter diesen Sonderbedingungen kommt es zu einer Privatisierung, Psychologisierung und schließlich: zu voller sozialer Reflexivität der auf Interaktion zentrierten Interak-

sprüche, als vielmehr einen betont oralen, sentenzenartigen, geistreichen Stil der sciences de moeurs, der dem Adel das Mitmachen ermöglicht, aber auch Bürgerliche nicht ausschließt. Vgl. dazu Louis van Delft, Le moraliste classique: Essai de définition et de typologie, Genf 1982.

410 De la conversation, in: Scuderi, Conversation sur divers sujets Bd. 1, Lyon 1680, S. 1-35 (2).

411 So jedenfalls in Frankreich, während es in Italien noch ganz im alten Stile heißt: Le donne sono nate per istar in casa, non per andar vagando« (Virgilio Malvezzi, Pensieri politici e morali (Auszug aus verschiedenen Publikationen) in: Benedetto Croce / Santino Caramella (Hrsg.), Politici e moralisti del seicento, Bari 1930, S. 255-283 (269). Das heißt: Sehe man sie auf der Straße, so müsse das so verstanden werden, als ob sie als Objekt der Eitelkeit des Mannes vorgeführt würden (um von Schlimmerem zu schweigen). In jedem Falle: keine Freiheit, Rückschlüsse auf eigenes Verhalten in anderen Situationen dem Verhalten in der Interaktion zu überlassen.

tionssysteme. Feinsinnige Analysen beginnen im 17. Jahrhundert. Motive werden wichtig, und damit auch Motivverdacht. Unbefangenheit, Natürlichkeit, Aufrichtigkeit werden gefordert - und werden damit zum Problem.[412] Sie machen Heuchelei erforderlich. Im 18. Jahrhundert liegt dann (mit erheblichen psychologischen Simplifikationen) die Theorie sozialer Reflexivität vor und ist seitdem kaum mehr verändert worden.

Das einzelne Interaktionssystem kann nun, sei es in den Kontextzwängen der Funktionssysteme, sei es aus sich selbst heraus, gleichgültiger werden gegenüber seiner innergesellschaftlichen Umwelt. Oft weiß man gar nicht, an welchen anderen Interaktionen die Teilnehmer, mit denen man es zu tun hat, sonst noch beteiligt sind.[413] Während in älteren Gesellschaften (und das gilt auch noch für die Oberschichten stratifizierter Gesellschaften) der Zusammenhang zwischen Interaktion und innergesellschaftlicher Umwelt eng gewoben war, so daß man immer damit rechnen mußte, diejenigen, mit denen man in Konkurrenz oder Konflikt lebte, in anderen Zusammenhängen doch noch brauchen zu können oder gar von ihnen abhängig zu sein, lockert sich dieses Netzwerk in komplexeren Gesellschaften. Und jetzt erst können Tausch und Konkurrenz, Kooperation und Konflikt auf Interaktionsbasis getrennt und zu sozial relativ rücksichtslosen Verhältnissen ausgebaut werden. In den Funktionssystemen können nun die für sie spezifischen Rollenasymmetrien verstärkt werden, weil sie andere Rollen nicht

412 Bis hin zu der Konsequenz, die einzige Möglichkeit, aufrichtig zu bleiben, sei: sich aufrichtig zur Unaufrichtigkeit zu bekennen und diese zu praktizieren. So die Lehre des Comte de Versac in: Claude Crébillon (fils), Les Egarements du cœur et de l'esprit, zit. nach der Ausgabe Paris **1961.**

413 So beschreibt Sénac de Meilhan den ganz der Interaktion hingegebenen «homme aimable« als Unbekannten: »II est de tous les âges, de toutes les conditions. Il n'est ni Magistrat, ni Financier, ni père de Famille, ni mari. Il est homme du monde: lorsqu'il vient à mourir, on apprend avec surprise qu'il avait quatre-vingt ans. On ne s'en serait pas douté à la vie qu'il menoit. La société même ignorait qu'il étoit ayeul, époux, père: qu'étoit-il donc à leurs yeux? Il avait un quart à l'Opéra, jouoit au lotto, et soupoit en Ville«. (Considérations sur l'**esprit** et les mœurs de ce siècle, London **1787,** S. **3i**/ff.).

mehr mitzuberücksichtigen haben. Im Gegenzug dazu entwickeln sich extrem anspruchsvolle Interaktionsformen, und zwar für Intimbeziehungen, in denen jeder Teilnehmer für sein gesamtes internes und externes Verhalten Rechenschaft schuldet.[414]

Angesichts solcher Diskrepanzen ist es ausgeschlossen, die Gesellschaft selbst nach dem Muster von Interaktion zu begreifen oder auch nur aus Interaktionserfahrungen zu extrapolieren, was sie ist. Was man von der Gesellschaft weiß, weiß man aus den Massenmedien.[415] Der in Interaktionen zugängliche Erfahrungsausschnitt deckt nur noch ein Minimum des (in Schriftform und heute über Fernsehen verfügbaren) Wissens ab. Gleichwohl werden Interaktionen zu Modellen (und in der Literatur: zu Modellkonstruktionen) spezifisch sozialer Rationalität stilisiert, weil nur hier soziale Reflexivität mit ihren immens komplexen Spiegelungsverhältnissen wirklich praktiziert werden kann. Und nochmals wird die Reziprozitätsregel hier (aber eben: nur hier) neu aufgelegt. Zugleich kann man aber wissen, daß auf diese Weise die Gesellschaft selbst nicht zu begreifen ist. Je komplexer ihr System, desto härter die Gleichzeitigkeit und damit die Unbeeinflußbarkeit dessen, was in jedem Moment faktisch geschieht. Und desto illusorischer schließlich der Glaube, dies könne in der Form der Interaktion, durch Dialoge, durch Verständigungsversuche unter erreichbaren Partnern in eine rationale Form gebracht werden.

XIV. Organisation und Gesellschaft

Geht es, wenn nicht mit Interaktion, mit Organisation?

Auf den ersten Blick spricht viel dafür, daß die moderne Gesellschaft Interaktion gegen Organisation auswechselt, wo es darum geht, längerzeitige Synchronisation auch bei hoher Komplexität noch zu ermöglichen. Wir müssen uns aber zunächst diesen Typus sozialer Systeme genauer ansehen.

414 Hierzu Niklas Luhmann, Sozialsystem Familie, in: ders., Soziologische Aufklärung Bd. 5, Opladen 1990, S. 196-217.

415 Wir kommen darauf zurück. Siehe Kap. 5, XX.

Anders als im Falle von Interaktion handelt es sich bei Organisationen nicht um ein Universalphänomen jeder Gesellschaft, sondern um eine evolutionäre Errungenschaft, die ein relativ hohes Entwicklungsniveau voraussetzt. Man kann sich dies mit der Frage verdeutlichen, wie die Gesellschaft den Zugriff auf Arbeitsleistungen regelt, die der Arbeitende nicht aus eigenem Interesse und nicht auf Grund des Genießens der Tätigkeit selbst (präxis) erbringen würde.

Während in den ältesten Gesellschaften Arbeit weitestgehend im Uberlebensinteresse des Einzelnen liegt, also gesellschaftsexternen Bedingungen folgt, nimmt im Laufe der gesellschaftlichen Evolution die soziale, also gesellschaftsinterne Determination der Arbeit und der Ertragsverteilung zu.[416] Die Formen gesellschaftlicher Differenzierung machen sich bemerkbar. Eine häusliche Differenzierung von Arbeitsrollen wird durch wechselseitige Hilfeleistungen, oft auch durch Gruppenarbeit junger Männer aus besonderem Anlaß ergänzt. Mit der Entstehung von hierarchischen und/oder nach dem Muster von Zentrum und Peripherie geordneten Gesellschaften kommt es, wiederum zusätzlich, zu politisch-rechtlich erzwungener Arbeit, sei es in der Form von gelegentlich aufgenötigter Arbeit an Großprojekten, sei es in der Form von Sklaverei, sei es als Schuldknechtschaft oder mittels einer detaillierten und praktisch ausweglosen Regulierung durch Gilden und Zünfte. In all diesen Fällen entstehen bereits bedarfsgerechte Rollendifferenzierungen, aber die institutionellen Bedingungen beschränken deren Zumutbarkeit und damit die erreichbare Komplexität und Flexibilität.

Dies kann sich erst in dem Maße ändern, in dem der soziale Zugriff auf Arbeit über *Individuen* läuft und dies zum Normalfall wird. (Sonderfälle von Vertragsarbeit hatte es natürlich schon lange zuvor gegeben.) Festzuhalten ist, daß dies an der sozialen Determination von Arbeit nichts ändert, sie aber auf eigens dafür eingerichtete Organisationen beschränkt und eben dadurch zugleich ausweitet.[417] Organisationen ersetzen externe so-

416 Hierzu Stanley H. Udy, Jr., Work in Traditional and Modern Society, Englewood Cliffs N.J. 1970.

417 Daß dies nicht in jeder Hinsicht gelingt und zunächst hauptsächlich für Männer erreicht wird, zeigt sich am Beispiel der Hausarbeit, die

ziale Abhängigkeiten durch selbsterzeugte Abhängigkeiten. Sie machen sich unabhängig von zufällig auftretenden Reziprozitäten in Bedarf und Hilfsbereitschaft und regulieren dadurch die Arbeit als regelmäßig wiederholte Beschäftigung, die nur noch von den Fluktuationen des Marktes oder sonstiger Finanzierungen abhängig ist.

Dieser Übergang zu in der Form von Individuen rekrutierter Arbeit setzt nicht nur Geldwirtschaft voraus, die die Annahme von Geld attraktiv macht. Sie beruht außerdem auf rechtlich gesicherter Erzwingbarkeit von Verträgen mit der anderen Seite, daß es ohne Vertrag kaum noch Zugang zu Arbeitsmöglichkeiten und damit zu Lebensunterhalt gibt.[418] Außerdem trägt auch das in der Form von Schulen und Universitäten organisierte Erziehungssystem dazu bei, daß fachliche Kompetenz individuell und ohne weitere Sozialmerkmale rekrutiert werden kann und daß entsprechende Ausbildungen nachentwickelt werden, wenn man mit entsprechenden Arbeitsplätzen rechnen kann.[419]

Die Funktionssysteme für Wirtschaft, Recht und Erziehung stellen also wichtige Voraussetzungen für die Entstehung und Ausbreitung der Systemform Organisation bereit, ohne daß dies dazu führen würde, daß es Organisationen nur in diesen Systemen gibt. Man sieht schon an diesem Beispiel, daß Organisationen soziale Interdependenzen ermöglichen, die mit der Auto-

nun mehr und mehr als Benachteiligung der Frauen erfahren wird. Am Beispiel der von Frauen erwarteten Arbeit (Hausarbeit, Kindererziehung, Bereitschaft für Gastlichkeit) zeigen sich Restbestände der direkten gesellschaftlichen Determination - und dies um so mehr, als das Hauspersonal verschwindet und den Hausfrauen zugemutet wird, auch dessen Arbeitsleistung zu übernehmen. Statt des üblichen Ärgers mit dem Personal haben Hausfrauen es jetzt mit Pannen der technischen Geräte und mit Abwälzung eigener Arbeit auf den Markt zu tun.

418 Nach Abschaffung der Sklaverei wird zum Beispiel die Arbeit auf den Zuckerplantagen Brasiliens zur Saisonarbeit ohne Vorsorge für die Zwischenzeit.

419 Daß man, statistisch gesehen, noch mit deutlichen Zusammenhängen von Schichtung und Ausbildung rechnen muß, wird jetzt als Problem der Chancengleichheit und der sozialen Gerechtigkeit gesehen und nicht, oder kaum noch, als Chance der Rekrutierung von Merkmalen begriffen, die durch Schichtung garantiert sind. Der diplomatische Dienst rekrutiert adelige - Namen.

poiesis und der operativen Schließung von Funktionssystemen kompatibel sind, ja sie geradezu voraussetzen als Bedingung der Individualisierung des Rekrutierungsprozesses und der Verteilung von Personen auf Stellen.

Die Klärung der Vorbedingungen für eine Evolution organisierter Arbeit gibt schon wichtige Hinweise auf die besonderen Eigenschaften dieser Systemform. Organisation ist, wie die Gesellschaft selbst und wie Interaktion auch, eine bestimmte Form des Umgangs mit doppelter Kontingenz. Jeder kann immer auch anders handeln und mag den Wünschen und Erwartungen entsprechen oder auch nicht - *aber nicht als Mitglied einer Organisation.* Hier hat er sich durch Eintritt gebunden und läuft Gefahr, die Mitgliedschaft zu verlieren, wenn er sich hartnäckig querlegt. Mitgliedschaft in Organisationen ist mithin kein gesellschaftlich notwendiger (obwohl heute in vielen Hinsichten fast unvermeidlicher) Status. Mitgliedschaft beruht auf Mobilität, und Mobilität muß gesellschaftlich zugelassen sein. Sie wird durch Entscheidung (und hier typisch: eine Kombination von Selbstselektion und Fremdselektion) erworben und kann durch Entscheidung (hier entweder Austritt oder Entlassung) verloren gehen. Sie betrifft auch nicht, wie in mittelalterlichen Korporationen (Städten, Klöstern, Universitäten usw.) die gesamte Person, sondern nur Ausschnitte ihres Verhaltens, nur eine Rolle neben anderen. Die Lösung des Problems der doppelten Kontingenz liegt darin, daß die Mitgliedschaft konditioniert werden kann, und dies nicht nur mit Bezug auf den Eintrittsakt, sondern als Bedingung der Aufrechterhaltung des Status.[420]

Als Systemform gesehen markiert Mitgliedschaft die »Innenseite« der Form, also das, was im System primär interessiert und in seinen Konsequenzen zu beachten ist. In der Außenwelt läuft alles auseinander, auf der Innenseite der Form achtet man auf Kohärenz und Integration. Die Differenz von System und Umwelt schließt auch hier ein »re-entry« der Form in die Form nicht aus. Im System kann man nach eigenen Regeln des Systems angewiesen sein, die Umwelt für beachtlich zu halten.

420 Ausführlicher hierzu: Niklas Luhmann, Funktionen und Folgen formaler Organisation, Berlin 1964.

Aber dies kann, da die internen Kommunikationskapazitäten beschränkt sind, nur hoch selektiv erfolgen. Und auch dann, wenn über die Umwelt kommuniziert wird, ist die Mitgliedschaftsrolle, die Zugehörigkeit zum System, dasjenige Symbol, das die Kommunikation als interne Operation ausweist.

Da Mitgliedschaften durch Entscheidungen begründet werden und das weitere Verhalten der Mitglieder in Entscheidungssituationen von der Mitgliedschaft abhängt, kann man Organisationen auch als autopoietische Systeme auf der **Operativen** Basis der Kommunikation von Entscheidungen charakterisieren. Sie produzieren Entscheidungen aus Entscheidungen und sind in diesem Sinne operativ geschlossene Systeme. In der Form der Entscheidung liegt zugleich ein Moment struktureller Unbestimmtheit. Und da jede Entscheidung weitere Entscheidungen herausfordert, wird diese Unbestimmtheit mit jeder Entscheidung reproduziert. Ein Entscheidungssystem lebt, könnte man sagen, im Blick auf weitere Entscheidungen von selbsterzeugter Unbestimmtheit, und dieses Moment geht in die operative Schließung des Systems ein. Die Produktion von Entscheidungen aus Entscheidungen leistet eine Unsicherheitsabsorption, aber sie reproduziert im Blick auf weitere Entscheidungsnotwendigkeiten immer auch die Hintergrundunsicherheit, von der das System lebt. Sie reproduziert weiteren Entscheidungsbedarf, und nur so ist eine rekursive operative Schließung des Systems möglich.

Organisationen erzeugen Entscheidungsmöglichkeiten, die es anderenfalls nicht gäbe. Sie setzen Entscheidungen als Kontexte für Entscheidungen ein. An die Entscheidungen über Mitgliedschaft können Unmengen anderer Entscheidungen angeschlossen werden. Man kann Weisungsunterworfenheit vorsehen, Arbeitsprogramme festlegen, Kommunikationswege vorschreiben, Personaleinstellungen und Personalbewegungen regulieren, und all das in allgemeiner Form, die dann situativ in Entscheidungen umgesetzt wird. Die Mitgliedschaft ist die Prämisse für die Entscheidung über Prämissen von Entscheidungen - und all das in einem Ausmaß an Spezifikation, das nur durch eine Bindung beschränkt wird: Die Mitgliedschaft muß hinreichend attraktiv bleiben. Dem entspricht, daß sie normalerweise in Geld entlohnt wird.

Im Ergebnis kommt auf diese Weise ein autopoietisches System zustande, das sich durch eine besondere Form vont Operationen auszeichnet: Es erzeugt Entscheidungen durch Entscheidungen. Verhalten wird als Entscheidung kommuniziert. Was eine Entscheidung »an sich« ist, kann dabei offen bleiben. Genau das bleibt nämlich unbestimmt (oder nur tautologisch bestimmt), wenn sie als Wahl innerhalb von Alternativen beschrieben wird. Sie ist keine zusätzliche Wahlmöglichkeit, also auch keine Komponente der Alternative, die ebenfalls gewählt werden könnte, sondern vielmehr das durch die Konstruktion der Alternative ausgeschlossene Dritte - also wiederum: der Beobachter! Daher kann die Entscheidung durch das, was vergangen ist, nicht bestimmt sein. Die Vergangenheit wird durch die Konstruktion von Alternativen gerade abgehängt. Aber sie kann eine Zukunft in gewissem Ausmaß binden, weil sie etwas ermöglicht (ohne es determinieren zu können), was ohne die Entscheidung nicht möglich wäre.[421] Eben deshalb bedarf die Entscheidung der Kommunikation. Das geschieht in der Normalsituation unter Festlegung auf eine von mehreren Optionen. Es kann aber auch, und das ist der bürokratietypische Angstfall, nachträglich geschehen. Man hatte entschieden, ohne es zu merken; oder über Alternativen entschieden, die man gar nicht gesehen hatte. Daraus folgen zahllose Sicherungsstrategien, die modo futuri exacti in Rechnung stellen, was passieren könnte, wenn eine aktuelle Entscheidung zum Thema einer künftigen Entscheidung gemacht wird.[422]

421 Hierzu G.L.S. Shackle, Imagination and the Nature of Choice, Edinburgh 1979; ders., Imagination, Formalism, and Choice, in: Mario J. Rizzo (Hrsg.), Time, Uncertainty, and Disequilibrium: Exploration of Austrian Themes, Lexington Mass. 1979, S. 19-31 - freilich mit einem Ausweg in radikalen Subjektivismus. Vgl. auch Niklas Luhmann, Die Paradoxie des Entscheidens, Verwaltungsarchiv 84 (1993), S. 287-310.

422 Vgl. Karl E. Weick, Der Prozeß des Organisierens, dt. Übers. Frankfurt 1985, S. 276 ff. Zu einer neueren Diskussion über »postdecision surprises« siehe J.Richard Harrison / James G. March, Decision Making and Postdecision Surprises, Administrative Science Quarterly 29 (1984), S. 26-42; Bernard Goitein, The Danger of Disappearing Postdecision Surprise: Comment on Harrison and March »Decision Ma-

Selbstverständlich bleiben Entscheidungen, wie alle Kommunikationen, auf Bewußtseinsleistungen angewiesen. Hier betont die klassische Theorie die rationalen Überlegungen des Entscheiders. Deren Beitrag ist jedoch unklar geblieben, weil die vermeintliche Rationalität im Verhältnis zu den Alternativen, über die zu entscheiden ist, etwas »Drittes« ist, nämlich nicht selbst eine Alternative. Man kann sich ja nicht für Flugzeug oder Eisenbahn oder Auto - oder Rationalität entscheiden. Rationalität ist durch die Alternativität als Option gerade ausgeschlossen ist. Also ein Paradox! Das läßt uns vermuten, daß die Rationalitätsunterstellung der Entfaltung dieser Paradoxie dient: ihrer Invisibilisierung durch Mystifikation und ihrer Auflösung durch Angabe von Kriterien oder Regeln, die dann ihrerseits sozial validiert werden können.

Diese Betrachtungsweise hat einen wichtigen Aspekt unbeachtet gelassen, daß nämlich das Bewußtsein vor allem durch **Wahr**nehmungsleistungen am Entscheiden beteiligt ist. Es muß hören, was gesagt, und lesen, was geschrieben wird. Diese institutionellen Vorgaben sind vor allem für Verwaltungsarbeit relevant. Daneben gibt es jedoch zahlreiche andere Arbeitsformen, in denen das Wahrnehmen nichtsprachlicher Sachverhalte notwendig wird, um einen etwaigen Entscheidungsbedarf herauszufiltern. Man denke an die Auge/Hand-Koordination in der Industriearbeit, vor allem aber an all das, was von »field workers« verlangt wird: von Polizisten und Lehrern, von Aufsehern und Kontrolleuren jeder Art.[423] Normalerweise wird, wenn im Wahrnehmungsbereich mit Überraschungen oder mit Unaufmerksamkeit zu rechnen ist, von **Seiten** der Organisation Autonomie, das heißt: lockere Überwachung, konzediert, um das

king and Postdecision Surprise«, Administrative Science Quarterly 29 (1984), S. 410-413. Vgl. auch Joel Brockner et al, Escalation of Commitment to an Ineffective Course of Action: The Effect of Feedback Having Negative Implications for Self-identity, Administrative Science Quarterly 31 (1986), S. 109-126; Niklas Luhmann, Soziologie des Risikos, Berlin 1991, S. 201 ff.

423 Vgl. z. B. für den Fall der Überwachung von Gewässerverunreinigungen Keith Hawkins, Environment and Enforcement: Regulation and the Social Definition of Pollution, Oxford 1984, insb. S. 57 ff.

System abzupuffern gegen die Eigendynamik des Wahrnehmens/Nichtwahrnehmens.[424] In jedem Falle sind Organisationssysteme an diesem »interface« von Kommunikation und Bewußtsein weniger auf dessen Vernunft als auf dessen bewußt verarbeitete Wahrnehmungen angewiesen.

Diese Zwischenüberlegungen lassen die These unangetastet, daß eine Organisation aus nichts anderem »besteht« als aus der Kommunikation von Entscheidungen. Diese Operationsbasis ermöglicht die Schließung eines besonderen autopoietischen Systems. Autopoiesis heißt: Reproduktion aus eigenen Produkten. Alle Herkunft - von der Gründung der Organisation bis zur Besetzung der Mitgliedschaftsrollen mit Personen - muß daher in der Organisation rekursiv als eigene Entscheidung behandelt werden und nach den jeweils aktuellen Entscheidungserfordernissen neu interpretiert werden können. In den Sequenzen der eigenen Entscheidungen definiert die Organisation die Welt, mit der sie es zu tun hat. Sie ersetzt laufend Unsicherheiten durch selbsterzeugte Sicherheiten, an denen sie nach Möglichkeit festhält, auch wenn Bedenken auftauchen.[425] Der jeweils verfügbare Bewegungsspielraum wird durch das Schema Problem/Problemlösung abgegrenzt, wobei die Probleme zur Definition von Lösungsmöglichkeiten dienen, aber auch umgekehrt die getesteten Lösungsmöglichkeiten dazu dienen können, die Problemdefinitionen entsprechend zu adjustieren oder auch Probleme zu suchen, die die vorhandenen Routinen als Problemlösung erscheinen lassen.[426] Schließlich findet der Primat der Autopoiesis auch darin Ausdruck, daß alle Strukturen den Operationen nachgeordnet, also als Resultat von Entscheidungen begriffen werden. Die Organisation kennt Strukturen nur

424 Das gilt, wie oft diskutiert, für Polizisten im Außendienst, für Lehrer, für Sozialarbeiter. Man sieht aber auch, daß dies nicht möglich ist, wenn es um die Überwachung hochriskanter Industrieanlagen geht; und spektakuläre Großunfälle zeigen, daß das System an dieser Außengrenze besonders empfindlich sein kann.

425 Auf die »Unsicherheitsabsorption«, die durch das Sequenzieren von Entscheidungen erreicht wird, kommen wir sogleich zurück.

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

als Entscheidungsprämissen, über die sie selber entschieden hat. Sie garantiert sich dies über das formale Strukturprinzip der (Plan-)«Stelle«, das es ihr erlaubt, über die Einrichtung solcher Stellen bei der Festlegung des Budgets zu entscheiden und in bezug auf diese Stellen dann Stelleninhaber, Aufgaben und organisatorische Zuordnungen durch Entscheidungen zu ändern.

Während Interaktionssysteme ihre Umwelt nur über eine Aktivierung von Anwesenden und nur über eine Internalisierung der Differenz von anwesend/abwesend berücksichtigen können, haben Organisationen *zusätzlich* die Möglichkeit, *mit Systemen in ihrer Umwelt zu kommunizieren.* Sie sind der einzige Typ sozialer Systeme, der diese Möglichkeit hat, und wenn man dies erreichen will, muß man organisieren.[427] Dies Nach-außen-Kommunizieren setzt *Autopoiesis auf der Basis von Entscheidungen voraus.* Denn die Kommunikation kann intern nur im rekursiven Netzwerk der eigenen Entscheidungstätigkeit, also nur als Entscheidung angefertigt werden; sie wäre anderenfalls nicht als eigene Kommunikation erkennbar. Die Kommunikation nach außen widerspricht also nicht der operativen Geschlossenheit des System; im Gegenteil: sie setzt sie voraus. Das erklärt auch ganz gut, daß Kommunikationen von Organisationen oft ins nahezu Nichtssagende geglättet sind oder anderenfalls für die Umwelt oft überraschende Eigentümlichkeiten an sich haben und schwer zu verstehen sind. Am liebsten kommunizieren Organisationen mit Organisationen, und sie behandeln Private dann oft so, als ob sie Organisationen, oder anderenfalls: als ob sie Pflegefälle wären, die besonderer Hilfe und Belehrung bedürfen.

Daß Organisationen nach außen kommunizieren können, ist vor allem durch ihre hierarchische Struktur gewährleistet. Von Hierarchie kann man in einem doppelten Sinne sprechen. Einerseits können sich im Falle von Organisationen Subsysteme nur

427 Normalerweise findet man entsprechende Überlegungen in der Literatur über »kollektive Handlungsfähigkeit«. Parsons spricht von »collectivities«. Dann muß aber zusätzlich gesichert sein, daß gemeinsames Handeln (Sägen, Lasten Bewegen usw.) nicht schon als kollektives Handeln gilt. Genau dies kann man aber nur dadurch erreichen, daß man auf »Kommunikation im Namen des Kollektivs« abstellt.

innerhalb von Subsystemen bilden - und nicht einfach auf Grund der internen Umwelt in freiem Wildwuchs.[428] Anders als das Gesellschaftssystem bevorzugt und realisiert die Organisation eine Kästchen-in-Kästchen-Hierarchie. Zugleich damit werden Weisungsketten gebildet - Hierarchien in einem ganz anderen Sinne. Die Ketten garantieren eine formale Entscheidbarkeit von Konflikten, während die Kästchen-in-Kästchen-Differenzierung garantiert, daß auf diese Weise das gesamte System erreichbar bleibt. Wie man heute weiß, führt diese Struktur nicht unbedingt zur Konzentration von Macht an der Spitze, und moderne Theorien der »Führung« in Organisationen beschreiben, wie man sich verhalten muß, um trotzdem etwas auszurichten. Aber ungeachtet dieses Problems der Machtverteilung reicht die Hierarchie aus, um Kommunikationsfähigkeit nach außen zu garantieren - nicht zuletzt deshalb, weil das interne Machtspiel für Außenstehende schwer zugänglich ist und sie sich an das halten müssen, was offiziell gesagt ist.

Offensichtlich geht es hier um hochmoderne Sachverhalte, die man in traditionalen Gesellschaften vergeblich suchen wird. Im historischen Rückblick sieht man auch hier (ähnlich wie im Falle Gesellschaft/Interaktion), daß in älteren Gesellschaftsformationen zwischen den Systemtypen nicht deutlich unterschieden wird. Die Gesellschaft selbst wird als Mitgliederverband aufgefaßt, als sozialer »Körper«, dem einige Menschen angehören und andere nicht. Dann muß aber auf die Beweglichkeit der Konditionierung von Mitgliedschaften verzichtet werden. In segmentaren Gesellschaften findet man hohe Mobilität zwischen den Siedlungen und Stämmen und auch Vertreibungen, zum Beispiel aus Anlaß von Straftaten. Die Selbstregulierung der

428 Wenn sich solche ungeplanten Systeme bilden, spricht man von »informaler« Organisation. Typisch dafür ist dann aber eine untypische Strukturierung: keine feste Mitgliedschaft, unsichere Identifizierbarkeit, Motivation zu abweichendem Verhalten — immerhin Motivation! etc. Neuerdings findet man außerdem auch Organisationen, die verschiedene Organisationen auf unteren Ebenen verbinden und nicht mehr eindeutig hierarchisch zugeordnet werden können. Ein Bedarf für solche Firmenverbunde ergibt sich vor allem aus dem »just in time«-Prinzip der Zulieferung, mit dem Lagerhaltung eingespart und Produktion beschleunigt wird.

dafür geltenden Bedingungen bleibt jedoch gering. Großräumigere Gesellschaften können Mobilitätsprobleme besser intern verkraften. Immer aber geht es um Inklusion oder Exklusion des ganzen Menschen, und darin liegt eine einschneidende Beschränkung der Regelungskapazität. Erst die moderne Gesellschaft kann darauf verzichten.

Auch das, was an Organisationen in traditionalen Gesellschaften gebildet wird, hält sich an das Muster der Korporation.[429] Das gilt zum Beispiel für militärische Einheiten oder für Tempel und Klöster. Mitgliedschaft heißt auch hier: Vollinklusion - hier und dann nirgendwo anders, auch nicht in anderen Haushalten. Es kann strenge Regeln geben, zum Beispiel für Klosterdisziplin, aber sie werden nicht nur als Entscheidungsprämissen aufgefaßt. Und erst recht ist Autorität nicht in Entscheidungen fundiert. Offiziere, Bischöfe, Äbte und Äbtissinen entstammen dem Adel.

Über eine solche Alternative von Haushalt oder Korporation geht man jedoch bereits im Mittelalter hinaus. Die hoch entwickelte Rechtskultur ermöglicht handlungsfähige Zusammenschlüsse von Haushalten, die voraussetzen, daß die Lebensführung »ökonomisch« durch die Haushalte gesichert wird. Das gilt vor allem für die Zünfte und Gilden, aber auch für die korporative Verfaßtheit der Stände. Eben wegen dieser ökonomischen Selbstversorgung der Mitglieder liegen die Motive der Organisationsbildung im Bereich der Politik und vor allem im Privilegienwesen. Organisationen sind nicht dadurch attraktiv, daß man dort seinen Lebensunterhalt verdienen könnte; sie brauchen also auch nicht über Geldzahlungen um Mitglieder zu konkurrieren.

Die moderne Gesellschaft verzichtet darauf, selbst Organisation (Korporation) zu sein. Sie ist das geschlossene und dadurch offene System aller Kommunikationen. Und im gleichen Zuge richtet sie in sich selbst autopoietische Systeme ein, deren Operation im sich selbst reproduzierenden Entscheiden besteht, also

429 An der evolutionären Errungenschaft einer Differenzierung von Familien und Korporationen hatte bekanntlich Dürkheim das Paradigma der Differenzierung abgehandelt in der Einleitung zur 2. Aufl. von De la division du travail social.

Organisationen in einem Sinne, der sowohl von Interaktion als auch von Gesellschaft zu unterscheiden ist. Organisationen können riesige Mengen von Interaktionen aufeinander abstimmen. Sie schaffen das Wunder, Interaktionen, *obwohl sie stets und zwangsläufig gleichzeitig geschehen,* trotzdem in ihren Vergangenheiten und Zukünften zu synchronisieren. Eben das geschieht durch jene Technik des Entscheidens über Entscheidungsprämissen auf der Grundlage einer Akzeptanzbereitschaft in einer »zone of indifference«[430], die durch die Mitgliedschaft sichergestellt ist. Nur: Organisation kostet Geld. Und sie erfordert völlige Unabhängigkeit der Mitglieder vom Bindungsinstrument der alten Welt, von den eigenen anderen Rollen. Wo solche Bindungen fortbestehen, erscheinen sie jetzt als Korruption.[431]

Autopoietische Organisationssysteme können Autoritätsverluste kompensieren, die unvermeidlich werden, wenn die Gesellschaft von Stratifikation zu funktionaler Differenzierung übergeht, wenn Buchdruck und Alphabetisierung der Bevölkerung fortschreiten und wenn die alte »ökonomische« Ordnung der Haushalte in moderne, intim gebundene Kleinfamilien umgewandelt wird. Organisationen bilden dann eigene Verfahren der Unsicherheitsabsorption aus.[432] Im Prozessieren von Information werden an jeder Stelle Informationen verdichtet und Schlüsse gezogen, die an den folgenden Stellen nicht mehr nachgeprüft werden - teils weil dafür die Zeit und die Zuständigkeit fehlt, teils weil es schwerfällt, gute Fragen zu formulieren, und vor allem: weil man dazu nicht verpflichtet ist. Unsicherheitsabsorption heißt auch: Übernahme der Verantwortung für den Ausschluß von Möglichkeiten; aber sie bedeutet nach den Orga-

430 Siehe ehester I. Barnard, The Functions of the Executive (1938), Cambridge Mass. 1987, S. 167 ff.

431 Damit ist nicht ausgeschlossen, daß Korruption ganz normal vorkommt und als Zugang zu Organisationen unentbehrlich zu sein scheint. In diesem Sinne leben auch Patron/Klient-Verhältnisse fort. Jedenfalls ist Korruption in diesem Sinne zu unterscheiden von durch Geld vermittelter Korruption, die juristisch (oft ohne Folgen) verboten werden kann.

432 Siehe James G. March / Herbert A. Simon, Organizations, New York 1958, S. 165!

nisationsgepflogenheiten nicht ohne weiteres: Verantwortlichkeit für Fehler.

Dieser Modus der Umsetzung von Entscheidungen in Entscheidungen *ist* die Autopoiesis des Systems. Er transformiert weltbedingte Unsicherheiten in systeminterne Sicherheiten - nicht nur, aber auch in der Form von Akten. Gerade deshalb können Organisationen sich an Risiken, auf die sie sich eingelassen haben, und an Konflikte mit immer denselben Gegnern, an Konkurrenz usw. gewöhnen.[433] Sie finden in der so weit erfolgreichen Unsicherheitsabsorption eine Bestätigung, die schwer zu ersetzen ist. So läßt sich die den Organisationen als »Bürokratien« oft zugeschriebene Trägheit erklären. Gerade weil unter aller Sicherheit von Entscheidungsprämissen Unsicherheit begraben Hegt, darf man daran nicht rütteln. Gerade weil es sich um eine selbstgefertigte Konstruktion handelt, bleibt man dabei. Das schließt Irritierbarkeit keineswegs aus; aber sie muß an Ereignissen festgemacht werden, die sich in der Systemkommunikation als neu und unvorhergesehen darstellen lassen.

Für diesen Prozeß der Unsicherheitsabsorption sind externe Autoritätsquellen entbehrlich. Die Organisation kann sich aus ihnen lösen. In gewissem Umfange greifen die Rekrutierungsprozesse über Personalselektion auf gesellschaftlich vorgegebene Unterschiede zurück - etwa auf die Eigentumsverhältnisse für Wirtschaftsbetriebe, auf politische Kontakte, auf das über Ausbildung garantierte Niveau fachlicher Kompetenz. Aber damit zwingt die Gesellschaft die Organisationen nicht unter das Regime vorgegebener (etwa: ständischer) Autorität. Sondern die Organisationen benutzen den Mechanismus der Personalrekrutierung zur Ressourcenbeschaffung; und interne Autorität mag sich dann auch unabhängig von der Ordnung der Zuständigkeiten und der Weisungsbefugnisse daraus ergeben, daß über Personen ein exzeptioneller und differentieller Zugang zu Umweltressourcen erschlossen werden kann. Ein Händelsvertreter mit guten Kontakten zur Kundschaft kann firmenintern Sonderbedingungen für Kunden durchsetzen. Eine glänzende, im

433 Dazu am Beispiel politischer Parteien Niklas Luhmann, Die Unbeliebtheit politischer Parteien, Die politische Meinung 37, Heft 272 (1992), S. 177-186.

Publikum beliebte Schauspielerin kann auf die Regie Einfluß nehmen.

Die klassischen Beschreibungen Max Webers treffen solche Sachverhalte nicht genau genug und vor allem nicht realistisch genug. Jeder, der in Organisationen gearbeitet hat, kennt das hohe Maß an Personalisierung der Beobachtungen, insbesondere im Zusammenhang mit Arbeitsbewertungen und Karrieren. Ferner macht die interaktionstypische Einbeziehung eigener anderer Rollen sich gegen die Regeln auch hier bemerkbar. (Man muß sein Kind morgens erst zum Kindergarten bringen, bevor man zum Dienst kommen kann, und findet dafür Verständnis). Wichtiger ist eine die andere Seite betreffende Erfahrung: daß gerade eine gut funktionierende, in die modischen Richtungen von Rationalisierung und Demokratisierung voll ausgebaute Organisation eigentümliche Irrationalitäten erzeugt.[434] Die Autopoiesis entwickelt bei zunehmender Komplexität des Entscheidens über Entscheidungen über Entscheidungen über Entscheidungen dazu passende Strukturen und eine zunehmende Tendenz, zu entscheiden, nicht zu entscheiden. Auf die Behandlung ihrer eigenen Defekte kann sie nur die gleichen Mittel wiederanwenden, die sie verursacht hatten, nämlich Entscheidungen.[435] Außerdem verkümmert unter diesen Bedingungen die strukturelle Kopplung an individuelle Motivation. Da immer noch und immer wieder entschieden werden muß, fehlt es an Motivation, sich für die Ausführung von Entscheidungen gegen interne und externe Widerstände stark zu machen.

434 Vgl. hierzu anhand schwedischer Erfahrungen Nils Brunsson, The Irrational Organization: Irrationality as a Basis for Organizational Action and Change, Chichester 1985.

435 Siehe als ein eindrucksvolles Beispiel die »Bilanz der Entbürokratisierung« im Zweiten Bericht zur Rechts- und Verwaltungsvereinfachung, herausgegeben vom Bundesministerium des Inneren, Bonn, Juni 1986. Um unnötige Regulierungen zu vermeiden, soll jedes Regelungsvorhaben danach 10 Prüffragen mit bis zu 11 (insgesamt 48) Unterfragen unterworfen werden, die jede für sich wieder unzureichend bestimmte Komplexität in den Entscheidungsprozeß einführen. Zur Vereinfachung wird daher zunächst einmal jede Entscheidung mit 48 oder, wenn man mit Interdependenzen rechnen muß, mit **2**‘‘ multipliziert! Hier kann dann nur noch die Praxis für Vereinfachung sorgen.

Für diese Aufgabe sondert jede Organisation »Politik« ab, die sich aber oft nicht durchsetzen kann.[436] So wird verständlich, daß die moderne Reflexion eine Doppelbegrifflichkeit benutzt, um diesen Sachverhalt zu erfassen. Sie spricht von Organisation, wenn sie die Notwendigkeiten und die positiven Seiten des Phänomens bezeichnen will, und von Bürokratie, wenn es um die negativen Seiten geht. Ihr fehlt dann freilich ein Ausdruck für die Einheit organisierter Sozialsysteme, und entsprechend fehlt ihr eine für Zwecke der Gesellschaftstheorie zureichende Theorie der Organisation.

So wie Interaktionen brauchen auch Organisationen nicht mit Bezug auf die Einheit des Gesellschaftssystems eingerichtet sein. Sie können ohne gesellschaftlichen »Systemzwang« frei entstehen, und es gibt zahllose Organisationen (man nennt sie oft irreführend »freiwillige« Vereinigungen oder Assoziationen), die sich keinem der gesellschaftlichen Funktionssysteme zuordnen. Alle Organisationen profitieren jedoch von der Komplexität des Gesellschaftssystems, wie sie im heutigen Umfange erst durch funktionale Differenzierung möglich geworden ist. Insofern kann man, mit nur wenig Übertreibung, sagen, daß es erst unter dem Regime funktionaler Differenzierung zu jenem Typus autopoietischer Systeme kommt, den wir als organisiertes Sozialsystem bezeichnen. Erst jetzt gibt es dafür genügend zahlreiche Nischen. Erst jetzt gibt es dafür genug zu entscheiden. Erst jetzt lohnt es sich, die Umwelt als so komplex anzusetzen, daß dem intern nicht mehr durch Fakten, Zeichen, Repräsentationen entsprochen werden kann, sondern nur noch durch Entscheidungen.

Unbestreitbar bilden sich jedoch, wenn nicht die meisten, so doch die wichtigsten und größten Organisationen innerhalb der

436 Über »Mikropolitik« und entsprechende »Spiele« gibt es inzwischen viel Literatur. Siehe etwa Tom Burns, Micropolitics: Mechanisms of Institutional Change, Administrative Science Quarterly ***6*** (1961), S. 257-281; Michel Crazier/Erhard Friedberg, L'acteur et le **Systeme,** Paris 1977; Willi Küpper/Günther Ortmann (Hrsg.), Mikropolitik: Rationalität, Macht und Spiele in Organisationen, Opladen 1988; Günther Ortmann, Formen der Produktion: Organisation und Rekursivität, Opladen 1995.

Funktionssysteme und übernehmen damit deren Funktionsprimate. In diesem Sinne kann man Wirtschaftsorganisationen, Staatsorganisationen und sonstige politische Organisationen, Schulsysteme, Wissenschaftsorganisationen, Organisationen der Gesetzgebung und der Rechtsprechung unterscheiden. Ganz offensichtlich unterscheidet sich die Art, wie organisatorische Möglichkeiten realisiert werden, von Funktionssystem zu Funktionssystem. Darauf können wir an dieser Stelle jedoch nicht eingehen. Wir müssen uns darauf beschränken, die Beziehungen zwischen Funktionssystemen und »ihren« Organisationen zu klären, und dies unter der Prämisse, daß in beiden Fällen autopoietische Systeme vorliegen, obwohl zugleich unbestritten ist, daß sich solche Organisationen in den Funktionssystemen zum Vollzug ihrer Operationen und zur Implementation ihres Funktionsprimats bilden.

Der Ausgangspunkt für das weitere liegt in der Einsicht, daß *kein einziges Funktionssystem seine eigene Einheit als Organisation gewinnen kann.* Oder anders gesagt: keine Organisation im Bereich eines Funktionssystems kann alle Operationen des Funktionssystems an sich ziehen und als eigene durchführen. Erziehung gibt es immer auch außerhalb von Schulen und Hochschulen. Medizinische Behandlung findet nicht nur in Krankenhäusern statt. Die Riesenorganisation im politischen System, die man »Staat« nennt, bewirkt gerade, daß es staatsbezogene politische Aktivitäten gibt, die nicht als staatliche Entscheidungen fungieren. Und selbstverständlich werden die Organisationen des Rechtssystems, vor allem die Gerichte, nur dann in Anspruch genommen, wenn außerhalb der Organisation stattfindende Kommunikation über Recht und Unrecht dies ratsam erscheinen läßt.

Aber auch die Organisationen innerhalb von Funktionssystemen müssen als operativ geschlossene, auf der Basis ihres Ent**Scheidens** eigenständige Sozialsysteme angesehen werden. Sie übernehmen den Funktionsprimat (oft allerdings mit Konzessionen an andere Funktionen, zum Beispiel mit Wirtschaftlichkeitsüberlegungen in der Verwendung budgetierter Mittel). Sie übernehmen den binären Code des jeweiligen Funktionssystems. Nur unter diesen beiden Bedingungen können sie ihre eigenen Operationen dem betreffenden Funktionssystem zu-

ordnen und zum Beispiel als Gerichte, als Banken, als Schulen erkennbar sein. Ihre Eigenwelt gewinnen und organisieren sie dagegen durch eine weitere Unterscheidung, nämlich die von Programmen und Entscheidungen. Programme sind Erwartungen, die für mehr als nur eine Entscheidung gelten. Sie zwingen zugleich das Verhalten in die Form der Entscheidung, das Programm anzuwenden oder dies nicht zu tun.[437] Alles programmierte Verhalten ist Entscheidungsverhalten, und dies auch dann, wenn das Programm selbst Produkt eines (seinerseits programmierten) Entscheidungsverhaltens ist. Der Zusammenhang von Programm und Entscheidung kann also rekursiv geschlossen, kann zirkulär organisiert sein. In diesem Sinne sind alle Organisationen strukturdeterminierte Systeme, und dies ohne Import von Strukturen aus ihrer (funktionssysteminternen bzw. gesellschaftssysteminternen) Umwelt.

Das alles gilt auch und erst recht bei sehr vage formulierten Programmen, etwa: Optimiere das Betriebsergebnis, bringe Interessen zum Ausgleich. Es gilt auch, wenn nur Zwecke und keine sonstigen Konditionen als Programme fungieren. Damit entstehen Probleme der Interpretation oder der »Faktorisierung« des Programms[438], die aber *in* der Organisation gelöst werden können und gelöst werden müssen. Denn wo sonst?

Anders als die herrschende, politikorientierte Auffassung es sehen würde, dienen die Organisationen der Funktionssysteme nicht der Ausführung oder »Implementation« von Entscheidungen, die in den Zentralen getroffen werden. Ausführbare Entscheidungen können nur in den Organisationen selbst getroffen werden, und die Zentralen sind Teil des Netzwerkes der Organisationen. Um die Funktion von Organisationen im Aufbau einer funktional differenzierten Gesellschaft erkennen zu können, muß man sich daran erinnern, daß Organisationen die einzigen Sozialsysteme sind, die mit Systemen ihrer Umwelt kom-

437 Zum Zusammenhang von Erwartung und Entscheidung ausführlicher Niklas Luhmann, Soziologische Aspekte des Entscheidungsverhaltens, Die Betriebswirtschaft 44 (1984), S. 591-603.

438 Ein gutes Beispiel: Herbert A. Simon, Birth of an Organization: The Economic Cooperation Administration, Public Administration Review 13 (1953), S. 227-236.

munizieren können. Die Funktionssysteme selbst können das nicht. Weder die Wissenschaft, noch die Wirtschaft, aber auch nicht die Politik und auch nicht die Familie kann als Einheit nach außen in Kommunikation treten. Um Funktionssysteme mit externer Kommunikationsfähigkeit auszustatten (die als Kommunikation natürlich immer Vollzug der Autopoiesis von Gesellschaft ist), müssen in den Funktionssystemen Organisationen gebildet werden - sei es mit angemaßten Sprecherrollen, so wie die Arbeitgeber- und Arbeitnehmerverbände angeblich für »die Wirtschaft« sprechen[439]; sei es mit den Großzentren komplex verschachtelter Organisationseinheiten, den Regierungen, den internationalen Korporationen, der Militärführung. Viel davon hat, freilich unter theoretisch nicht weiter reflektierten Perspektiven, die neuere Forschung über »Neokorporatismus« eingefangen. Auch die komplizierte Theorie gesellschaftlicher Steuerung, an der Helmut Willke arbeitet, setzt Kommunikationsfähigkeit der gesellschaftlichen Teilsysteme (zum Beispiel Selbstbindungsfähigkeit durch Kommunikation in Intersystembeziehungen) voraus.[440] Die wachsende Bedeutung von Organisationen in Funktionssystemen geht aber einher mit, ja wird ausgelöst durch die Unmöglichkeit, die Funktionssysteme selbst zu organisieren. Man sieht damit auch, wie sehr Organisationen auf einen laufend neu entstehenden Synchronisationsbedarf hin gebildet sind, und genau damit auf die

439 Wer wirklich wissen will, was »die Wirtschaft« meint, ist denn auch besser beraten, wenn er die Börsenberichte liest; denn immer wenn Kommunikation organisiert ist, kann auch getäuscht und gelogen werden.

440 Vgl. jetzt Helmut Willke, Systemtheorie entwickelter Gesellschaften: Dynamik und Riskanz moderner gesellschaftlicher Selbstorganisation, Weinheim 1989, insb. S. 44 ff., 103 ff, 1 1 1 ff.; ders., Ironie des Staates: Grundlinien einer Staatstheorie polyzentrischer Gesellschaft, Frankfurt 1992; ders., Systemtheorie III: Steuerungstheorie: Grundzüge einer Theorie der Steuerung komplexer Sozialsysteme, Stuttgart 1995. Demgegenüber macht eine scharfe Unterscheidung zwischen primären gesellschaftlichen Subsystemen und (deren) Organisationen auf das Problem aufmerksam, daß Organisationen, wenn überhaupt, nur sich selbst, aber nicht »die Politik«, »die Wirtschaft«, »die Wissenschaft« usw. durch Kommunikation festlegen können.

Künstlichkeit einer Differenzierung des Gesellschaftssystems nach Funktionen reagieren.

Funktionssysteme behandeln Inklusion, also Zugang für alle, als den Normalfall. Für Organisationen gilt das Gegenteil: sie schließen alle aus mit Ausnahme der hochselektiv ausgewählten Mitglieder. Dieser Unterschied ist als solcher funktionswichtig. Denn nur mit Hilfe der intern gebildeten Organisationen können Funktionssysteme ihre eigene Offenheit für alle regulieren und Personen unterschiedlich behandeln, obwohl alle gleichen Zugang haben. Die Differenz der Systembildungsweisen ermöglicht es also, beides zugleich zu praktizieren: Inklusion und Exklusion. Und sie ermöglicht es auch, diese Differenz selbst bei hoher Systemkomplexität durchzuhalten und gerade mit Hilfe der Komplexität den Widerspruch Inklusion/Exklusion aufzulösen. Der Gleichheitsgrundsatz wird von Juristen nicht als Verbot von Ungleichheit, sondern als Willkürverbot ausgelegt. Das verweist auf Organisation als Instrument der regulativen Spezifikation. Oder anders formuliert: Der Gleichheitssatz ist kein Konditionalprogramm[441], sondern ein limitatives Prinzip. Er kann als Voraussetzung vorausgesetzt werden, wenn es um eine konsistente Praxis des Unterscheidens geht.

Dieser Unterschied in der Behandlung des Inklusions-/Exklusionsproblems beginnt sich auszuwirken. Einerseits wird der Zugang zu organisierter Arbeit (und nicht mehr: die »Ausbeutung« in organisierter Arbeit) zum Problem. Andererseits bilden sich in vielen Funktionssystemen, vor allem aber im politischen System, Ressentiments gegen das, was dem Einzelnen als Resultat organisierter EntScheidungsprozesse zugemutet wird. Wenn gegenwärtig wieder vermehrt von civil society, citizenship, Bürgergesellschaft gesprochen wird[442], wird damit weder die aristotelische Tradition fortgesetzt noch ein politisches Engagement gegen wirtschaftliche Interessen ausgespielt, sondern der Impuls

441 Siehe hierzu Adalbert Podlech, Gehalt und Funktionen des allgemeinen verfassungsrechtlichen Gleichheitssatzes, Berlin 1971, S. 50.

442 Vgl. nur John Keane (Hrsg.), Democracy and Civil Society, London 1988; ders. (Hrsg.), Civil Society and the State: New European Perspectives, London 1988; Jean Cohen/Andrew Arato, Civil Society and Political Theory, Cambridge Mass. 1992.

richtet sich auf breiter Fläche gegen Organisation. Es geht um Beteiligung an Öffentlichkeit ohne Mitgliedschaft in Organisationen. Das Problem liegt auch nicht länger in der besonderen Herrschaftsform der »Bürokratie«, sondern eher in den unbefriedigenden Ergebnissen organisierter »Unsicherheitsabsorption«, die in erheblichem Umfange das beschränken, was in Funktionssystemen möglich ist.

Ein weiterer, vielleicht noch wichtigerer Gesichtspunkt ist: daß Organisationen der *Interdependenzunterbrechung* in Funktionssystemen dienen. Über die Notwendigkeit einer solchen Interdependenzunterbrechung hatte die Theorie von »Staat und Gesellschaft« hinweggetäuscht, die gleichsam nur einen einzigen Fall von Nichtübereinstimmung konzedierte, dann aber in bezug auf den Staat auf einheitliche Politik und in bezug auf die Wirtschaft auf Gleichgewicht Wert legte. Die Wirklichkeit funktioniert jedoch seit langem anders, und vermutlich aus guten Gründen. Die politischen Programme werden von politischen Parteien, also von Organisationen, aufgestellt mit dem Systemimperativ, sich zu unterscheiden (was angesichts der Sachlogik von Problemen nicht immer leichtfällt); und die Entscheidung zur Aktualisierung von Politik obliegt einer anderen Organisation: dem Staat, der unter anderem auch die politischen Wahlen organisiert. Ohne diese Differenzierung auf organisatorischer Ebene und ohne das dadurch ermöglichte kontinuierliche Beobachten von Beobachtungen wäre keine Demokratie möglich. Ähnliches gilt für das Wirtschaftssystem. Auch hier ermöglicht die Vorstellung eines vollständigen Konkurrenzgleichgewichts zwar mathematische Formulierungen in der Reflexionstheorie des Systems, entspricht aber, wie man ebenfalls seit langem weiß[443], nicht der Realität. Vielmehr organisieren sich auch in

443 In der Wirtschaftstheorie hing das wachsende Verständnis für die Bedeutung von Organisationen mit der Kritik der theoretischen Prämisse des Marktes mit perfekter Konkurrenz eng zusammen. Siehe nur Herbert A. Simon, Models of Man - Social and Rational: Mathematical Essays on Rational Human Behavior in a Social Setting, New York 1957. Eine andere Entwicklung lief über die spezifisch ökonomische Version von Input/Output-Analyse. Siehe aus der Feder des Erfinders: Wassily W. Leontief, Die Methode der Input-Output-Analyse, Allgemeines statistisches Archiv 36 (1952), S. 153-166.

der Wirtschaft wirtschaftseigene Interdependenzunterbrechungen, die verhindern, daß jeder Preis von allen anderen Preisen abhängt, und es eben dadurch ermöglichen, wirtschaftliche Rationalität zwar nicht im Zustand des Gesamtsystems, wohl aber auf der Ebene unternehmensspezifischer Bilanzen zu erreichen. Und auch hier ermöglicht und erzwingt diese Form der Interdependenzunterbrechung die Ersetzung der unerreichbaren Einheitsrationalität durch ein laufendes Beobachten von Beobachtern. Organisationen lassen sich zwar nicht im Hinblick auf ihre EntScheidungsprozesse, wohl aber an Hand ihrer Preise beobachten.

An die Stelle einer hierarchischen Konzeption des Verhältnisses von Funktionssystem und Organisationen tritt mithin eine Art Netzwerk-Konzept.[444] Die Organisationen entfalten eine Eigendynamik, die im Funktionssystem mit Verfahren der Beobachtung zweiter Ordnung aufgefangen wird, und dies unter der Bedingung laufender Reaktualisierung - etwa in der Form des Marktes, über die öffentliche Meinung, in laufend neu erscheinenden wissenschaftlichen Publikationen oder Rechtstexten. Statistische Überwachungen bleiben möglich, sofern es besondere Organisationen gibt, die Daten auswerten. Aber im Wirtschaftssystem zum Beispiel zeigt sich deutlich, daß die das System bestimmenden Entscheidungen bei der Firmenpopulation liegen und Übersichtsinstanzen wie Börsen oder Zentralbanken mit ihren eigenen Rekursivitäten wiederum nur als Organisationen das Geschehen beeinflußen. Keine Organisation repräsentiert das System im System, und jede ist nur für sich selbst verantwortlich. Die sich dabei einstellenden Rückkopplungen lassen sich nicht in der Form von Gleichgewichtsmodellen begreifen. Sie neigen zu plötzlichen Effektaggregationen, die wiederum von außen auf die Organisationen einwirken und die dann eintretenden Erschütterungen auch in andere Funktionssysteme übertragen können.

Gewiß, es ist nicht ganz einfach, sich an diese unübliche Theorieperspektive zu gewöhnen. Ob es sich lohnt, entscheidet sich

444 Hierzu anregend Karl-Heinz Ladeur, Postmoderne Rechtstheorie: Selbstreferenz - Selbstorganisation - Prozeduralisierung, Berlin 1992, insb. S. 1**76** ff.

am Ertrag. Jedenfalls verdeutlicht eine so entschieden auf operative Geschlossenheit und Autopoiesis abstellende Theorie, wie sehr das Entstehen von Organisationen einerseits nur in Gesellschaften möglich ist, dann aber auf eigenständige Weise zur gesellschaftlichen Differenzierung beiträgt, und dies in einem doppelten Sinne: zur Differenzierung des Gesellschaftssystems und seiner Funktionssysteme gegen die Autopoiesis der Organisationen und, mit Hilfe dieser Autopoiesis, zur Differenzierung der Funktionssysteme gegeneinander und gegen ihre jeweilige Umwelt. Auf diese Weise kann eine augenfällige strukturelle Diskrepanz verdeutlicht werden, daß nämlich die moderne Gesellschaft mehr als jede ihrer Vorgängerinnen auf Organisation angewiesen ist (ja erstmals überhaupt einen eigenen Begriff dafür geschaffen hat[445]); daß sie aber andererseits weniger als jede Gesellschaft zuvor in ihrer Einheit oder in ihren Teilsystemen als Organisation begriffen werden kann.

XV. Protestbewegungen

Die bisher entwickelte Systemtypologie (Gesellschaft, Interaktion, Organisation) reicht nicht aus, um ein weiteres Phänomen zu erfassen. Wir müssen deshalb (ohne Rücksicht auf Theorieästhetik) einen weiteren Abschnitt anhängen, der sich mit sozialen Bewegungen befassen wird. Dabei genügt es nicht, den in der Chicago-Schule entwickelten Begriff des collective behavior zu übernehmen. Dieser Begriff war gegen individualistische Erklärungsansätze gerichtet, beruhte also auf der Unterscheidung Individuum/Kollektiv. Aber da liegt nicht das Problem. Vielmehr versuchen diese Bewegungen, allein schon durch ihre soziale Offenheit für immer neue Anhänger, die Gesellschaft gegen die Gesellschaft zu mobilisieren. Wie soll das möglich sein?

Der Versuch, eine Grenze zu ziehen, um von der anderen Seite

445 Zu der noch in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts sehr unsicheren Begriffsentwicklung Niklas Luhmann, Organisation, Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 6, Basel-Stuttgart 1984, Sp.1326-1328.

aus Gott und seine Schöpfung zu beobachten, galt in der alten Welt als Fall des Engels Satan. Der Beobachter muß sich ja, da er das Beobachtete *und anderes* sieht, für besser halten und damit Gott verfehlen.[446] In der heutigen Welt ist dies Sache der Protestbewegungen. Aber sie fallen nicht, sie steigen auf. Sie verfehlen nicht das Wesen Gottes (Theologen schließen sich sogar an), so daß auch das Merkmal der Sünde, die Gottesferne, nicht zutrifft. Sympathisanten sagen ihnen sogar nach, sie erhöhten die Produktionsgeschwindigkeit guter Gründe.[447] Aber die Beobachtungstechnik des Teufels, das Ziehen einer Grenze *in* einer Einheit *gegen* diese Einheit, wird copiert; und auch die Folgewirkung tritt ein: das unreflektierte Sich-für-besser-halten. Entsprechend wird mit Schuldzuweisungen gearbeitet. Das Schicksal der Gesellschaft liegt nicht im unergründlichen Ratschluß Gottes. Das Schicksal der Gesellschaft - das sind die anderen.

Daß die Protestbewegungen nicht fallen, sondern aufsteigen, mag mit der Umstellung der Gesellschaft auf funktionale Differenzierung zusammenhängen. Das führt uns zu einer weiteren Paradoxie. Im Anschluß an Parsons können wir von einem Zusammenhang von stärkerer Differenzierung und stärkerer Generalisierung der symbolischen Grundlagen, insbesondere der »Werte«, ausgehen, mit denen die Gesellschaft ihre Einheit zu formulieren versucht.[448] Was aber geschieht, wenn die generalisierten Werte in der differenzierten Gesellschaft gar nicht mehr untergebracht werden können? Wenn sie zwar formuliert und

446 So Marquese Malvezzi aus Anlaß einer Diskussion über die Staatsräson. Siehe Virgilio Malvezzi, Ritratto del Privato politico, in: Opere del Marchese Malvezzi, Mediolanum 1635, gesondert paginiert, hier S. 123. Für ein Säkularisat dieser Theoriefigur siehe Hegels Ausführungen über »Das Gesetz des Herzens, und der Wahnsinn des Eigendünkels« in der Phänomenologie des Geistes, zit. nach der Ausgabe von Johannes Hoffmeister, Leipzig 1937, S. 266 ff.

447 So Klaus Eder, Die Institutionalisierung sozialer Bewegungen: Zur Beschleunigung von Wandlungsprozessen in fortgeschrittenen Industriegesellschaften, in: Hans-Peter Müller / Michael Schmid (Hrsg.), Sozialer Wandel: Modellbildung und theoretische Ansätze, Frankfurt 1995, S. 267-290 (284).

448 Vgl. Talcott Parsons, The System of Modern Societies, Englewood Cliffs 1971, insb. S. 26 ff.

anerkannt werden, aber ihre Realisierung zu wünschen übrig läßt? Es scheint, daß die sozialen Bewegungen eine Antwort auf dieses Problem suchen, und daß diese Antwort die Form eines anderen Paradoxes annimmt, nämlich als Protest der Gesellschaft (und nicht nur: einzelner Akteure oder spezifischer Interessen) gegen die Gesellschaft zum Ausdruck gebracht wird. Geleitet durch diese Vermutung fragen wir zum Abschluß des Kapitels über Differenzierung nach den strukturellen Gründen für diese offensichtlich neuartige Erscheinung.

So viel dürfte unbestritten sein: die Protestbewegungen unserer Tage sind weder mit den religiösen Erneuerungsbewegungen noch mit den ökonomisch veranlaßten Unruhen und Rebellionen der alten Welt zu vergleichen.[449] Deutlich erkennbar ist auch eine thematische Diversifikation, vor allem in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts. Die sogenannten »neuen sozialen Bewegungen« passen nicht mehr in das Protestmuster des Sozialismus. Sie beziehen sich nicht nur auf die Folgen der Industrialisierung und haben nicht mehr nur das eine Ziel einer besseren Verteilung des Wohlstandes. Ihre Anlässe und Themen sind sehr viel heterogener geworden. Man hat an die prohibitionistische Bewegung in den USA der zwanziger Jahre zu denken oder an die feministische Bewegung unserer Tage, und vor allem die ökologische Thematik ist in den Vordergrund gerückt. Um so schwieriger scheint es zu sein, diese neuen sozialen Bewegungen von ihren Zielen her zu begreifen.[450] Dies gilt besonders, wenn man auch die dritte Generation, die neueste neue soziale Bewegung, mit in Betracht zieht: die Bewegung der Ausländerfeinde, die nun auch jede Koalition mit den inzwischen klassischen Protestbewegungen aufkündigt und öffentliche Aufmerksamkeit fast nur noch durch spontane Gewaltakte, also auf kriminellem Wege erreicht. Wenn man nach Motiven fragt, be-

449 Die Literatur über »moral economy« als Prämisse für Bauernrevolten betont diesen Unterschied. Vgl. die Hinweise oben Anm. 191.

450 Die soziologische Darstellung dieser Bewegungen bleibt dieser Zielebene verhaftet und deshalb durchweg deskriptiv. Was als Theorieleistung angeboten wird, beschränkt sich auf die Darstellung einer historischen Kontinuität in sehr heterogenen Zielen. Siehe typisch Lothar Rolke, Protestbewegungen in der Bundesrepublik, Opladen 1987.

zeichnen sie ihre Gegner, die Ausländer, und die Proteste dienen fast nur noch der »Selbstverwirklichung« im Modus von Unterschichtenverhalten.[451]

Große Teile der Öffentlichkeit charakterisieren das Phänomen vor dem Hintergrund der Unterscheidung von rationalen und irrationalen (emotionalen) Motiven. Wir halten eine solche Kontroverse für unergiebig.[452] Sie gibt nur das herrschende Urteil über Inklusion und Exklusion (eventuell: Selbstexklusion) wieder. Sie reformuliert nur die Perspektiven der Teilnehmer und Sympathisanten auf der einen und ihrer Gegner auf der anderen Seite. Statt dessen gehen wir von der Beobachtung aus, daß Protestbewegungen weder als Organisationssysteme noch als Interaktionssysteme angemessen zu begreifen sind.

Organisationen sind sie schon deshalb nicht, weil sie nicht Entscheidungen organisieren, sondern Motive, commitments, Bindungen. Sie suchen gerade das ins System zu bringen, was eine Organisation voraussetzen und zumeist bezahlen muß: die Mitgliedschaftsmotivation. So wie Organisationen »Politik«, so sondern Protestbewegungen »Organisation« nur ab, um Restprobleme zu lösen. Ohne Organisation einer »Vertretung« der Bewegung könnte diese nur agieren, nur dasein, nicht aber nach außen kommunizieren. Wenn es straff geführte Organisationen gibt (zum Beispiel Greenpeace), setzen diese eine latente, aber unterstützungswirksame Protestbereitschaft voraus, die zum Beispiel auf Boykottaufrufe reagieren würde (solange dies nicht unbequem wird). Die Rekrutierung ihrer Anhänger können Protestbewegungen nicht als generalisierte Unterwerfung unter Bedingungen der Mitgliedschaft und nicht als deren Respezifi-

451 Man kann deshalb fragen, und darüber wird seit einiger Zeit diskutiert, ob es sich überhaupt um eine soziale Bewegung handelt oder nur um Eruptionen des Selbstverwirklichungsmilieus. Vertreter der alten neuen sozialen Bewegungen tendieren dazu, den Neuen die Aufnahme in diesen Begriff zu bestreiten. Aber dabei spielen intellektuelle Überheblichkeit und politisch-moralische Selbstpräferenzen eine allzu deutliche Rolle.

452 Als Kritik und als Auflösung dieser Kontroverse in sozialen Konstruktivismus vgl. auch Mary Douglas / Aaron Wildavsky, Risk and Culture: An Essay on Sélection of Technological and Environmental Dangers, Berkeley 1982.

kation durch Entscheidungen erreichen. Sie haben, anders als Organisationen, eine unendlichen Personalbedarf. Wollte man Protestbewegungen als Organisationen (oder als Organisationen im Prozeß des Entstehens) auffassen, käme man auf lauter defiziente Merkmale: heterarchisch, nicht hierarchisch, polyzentrisch, netzwerkförmig und vor allem: ohne Kontrolle über den Prozeß ihrer eigenen Veränderung.

Aber auch Interaktionssysteme sind es nicht. Gewiß: Interaktion ist hier wie überall unentbehrlich. Sie dient aber vor allem dazu, die Einheit und Größe der Bewegung zu demonstrieren. Deshalb das Interesse an, und die Focussierung der Aktivität auf, »Demonstrationen« (wobei die Assoziation von *Demonstration* und Demokratie ein hilfreicher linguistischer Zufall ist). Interaktion beweist Engagement; »kommt!«, lautet die Parole. Aber der Sinn des Zusammenseins liegt (wie in anderer Weise auch in Organisationen) außerhalb des Zusammenseins. Er setzt sich für die Teilnehmer aus höchst individuellen Problemen der »Sinnsuche« und »Selbstverwirklichung« zusammen, die sich durch soziale Focussierung nur auf stets prekäre Weise bündeln und ausbeuten lassen.[453]

Die sozialistische Bewegung des 19. Jahrhunderts hatte mit Hinweis auf Klassenlage und Fabrikorganisation eine relativ einheitliche, daher auch einheitlich ansprechbare Motivlage voraussetzen können. Oder zumindest hatte sie ihre Welt so konstruiert. Sie war deshalb auch organisations-, ja sogar theoriefähig gewesen. Das ist für die heutigen »neuen« sozialen Bewegungen anders. Sie haben es mit stärker individualisierten Individuen zu tun, und wie man gesagt hat: mit Individuen, die die Zumutungen ihrer Lebenslage als paradox empfinden[454] und

453 Kai-Uwe Hellmann, Systemtheorie und soziale Bewegungen: Eine systematisch-kritische Analyse, Diss. Berlin (Freie Universität) 1995, sieht hier eine »latente Funktion« der neuen sozialen Bewegungen im Unterschied zur »manifesten Funktion« ihrer Ziele (aber darf man dann, wie soziologenüblich, vermuten, daß die latente Funktion die eigentliche Funktion ist?).

454 So Helmuth Berking, Die neuen Protestbewegungen als zivilisatorische Instanz im Modernisierungsprozeß?, in: Hans Peter Dreitzel/ Horst Stenger (Hrsg.), Ungewollte Selbstzerstörung: Reflexionen über

deshalb Externalisierungen, »Sinngebungen«, Unterscheidungen zur Entfaltung der Paradoxie benötigen. Sie vertreten den Anspruch (den jeder auf seine Weise auslegen kann), in den Aussichten auf selbstbestimmte Lebensführung nicht oder nur aus einsichtigen Gründen beeinträchtigt zu werden. Sie argumentieren als »Betroffene« für »Betroffene«. Vor allem Jugendliche und Akademiker scheinen in dieser Weise selbstbezüglich paradoxieempfindlich zu sein. Das heißt aber auch, daß die neuen sozialen Bewegungen, die darauf ansprechen, ihre Teilnahmemotive in einem notorisch instabilen Publikum finden. Ihr Rekrutierungspotential beruht auf einer weitgehenden Abschwächung der Bedeutung von Zugehörigkeiten, vielleicht auch auf einer tief ins Privatleben eingreifenden Filigranarbeit des Rechtsstaates, die es unnötig macht, sich um Angewiesensein auf andere zu kümmern.[455] Auch hängen sie damit stärker, und zwar gerade in ihrer Ausdifferenzierung, von sozialstrukturellen Bedingungen ab, zum Beispiel von einem Restvertrauen in die Adresse Staat, der helfen könnte, wenn er nur wollte, und von der sozialen Normalität scharfer Meinungsunterschiede zwischen den Generationen (auch und gerade: in Familien).[456]
Um so mehr muß der Gesichtspunkt abstrahiert werden, der sich eignet, solche Bewegungen zu katalysieren, zu focussieren, mit Identität zu versorgen - und ihre immer auch psychischen Funktionen zu invisibilisieren.

Die Einheit des Systems einer Protestbewegung ergibt sich aus ihrer Form, eben dem Protest.[457] Mit der Form des Protestes

den Umgang mit katastrophalen Entwicklungen, Frankfurt 1990, S. 47-61 (57).

455 Diese Hypothesen müssen natürlich regional modifiziert werden. Sie gelten zum Beispiel nicht in Süditalien, wo diese Zugehörigkeiten und Abhängigkeiten geradezu lebenswichtig geblieben sind und die individuelle Beweglichkeit durch internalisierte, fast maffiose Pressionen eingeschränkt ist.

456 Eine Ausarbeitung dieser Variablen könnte, zum Beispiel in einem Vergleich Deutschland/Italien, erklären, daß Protestbewegungen in unterschiedlichen Regionen unterschiedlich günstigen Nährboden finden.

457 Vgl. Klaus P. Japp, Die Form des Protestes in den neuen sozialen Bewegungen, in: Dirk Baecker (Hrsg.), Probleme der Form, Frankfurt »993. S. 230-251.

wird sichtbar gemacht, daß die Teilnehmer zwar politischen Einfluß suchen, *aber nicht auf normalen Wegen.* Dies Nichtbenutzen der normalen Einflußkanäle soll zugleich zeigen, daß es sich um ein dringliches und sehr tiefgreifendes, allgemeines Anliegen handelt, das nicht auf die übliche Weise prozessiert werden kann. Die Protestkommunikation erfolgt zwar *in* der Gesellschaft, sonst wäre sie keine Kommunikation, aber so, *als ob es von außen wäre.* Sie hält sich selbst für die (gute) Gesellschaft[458], was aber nicht dazu führt, daß-sie gegen sich selber protestieren würde. Sie äußert sich aus Verantwortung *für* die Gesellschaft, aber *gegen* sie. Das gilt gewiß nicht für alle konkreten Ziele dieser Bewegungen; aber durch die Form des Protestes und die Bereitschaft, stärkere Mittel einzusetzen, wenn der Protest nicht gehört wird, unterscheiden diese Bewegungen sich von Bemühungen um Reformen. Ihre Energie und auch die Fähigkeit, Themen zu wechseln, sofern sie nur als Protest kommuniziert werden können, erklären sich, wenn man dem Rechnung trägt, daß hier ein Oszillieren zwischen Innen und Außen eine Form gefunden hat.

Außerdem kommt auf diese Weise eine spezifische Form gesellschaftlicher Differenzierung zum Ausdruck, nämlich die Differenzierung von Zentrum und Peripherie. Die Peripherie protestiert - aber nicht gegen sich selbst. Das Zentrum soll sie hören und dem Protest Rechnung tragen. Da es aber in der modernen Gesellschaft kein gesamtgesellschaftliches Zentrum mehr gibt, findet man Protestbewegungen nur in Funktionssystemen, die Zentren ausbilden; vor allem im politischen System und, schwächer ausgeprägt, in zentralistisch organisierten Religionen des Religionssystems. Gäbe es diese Zentrum/Peripherie-Differenz nicht, verlöre auch der Protest als Form seinen Sinn, denn es gäbe dann keine soziale (sondern nur noch eine sachliche oder zeitliche) Grenze zwischen Desiderat und Erfüllung.

Mit der Form des Protestes fällt eine deutliche Entscheidung gegen ein *kognitives* und für ein *reaktives* Vorgehen.[459] Man ver-

4$8 Oder mit Klaus Eder a.a.O. S. 286 für das Zentrum der Gesellschaft jenseits der Funktionssysteme.

459 Siehe zu dieser Unterscheidung Jacques Ferber, La kénétique: Des systèmes multi-agents à une science de l'interaction, Revue internationale de systémique 8 (1994), S. 13-27 (21 ff.).

wendet anerkannte, resonanzfähige »**Scripts**« (etwa: Erhaltung des Friedens), spitzt sie aber auf bestimmte Problemlösungen zu (hier: gegen Rüstung), die nicht mehr ohne weiteres konsensfähig sind. Man begnügt sich mit einer stark schematisierten Darstellung des Problems, oft verbunden mit einer Aufmachung als »Skandal«, und stellt die eigene Initiative als Reaktion auf unerträgliche Zustände dar. Und auch von den Adressaten wird Reaktion verlangt - und nicht weiteres Bemühen um Erkenntnis. Denn während Bemühungen um mehr Information und gut abgesicherte Zukunftsplanung sich verzetteln und in eine Zukunft ohne Ende ausweichen würden, verspricht reaktives Vorgehen schnell erreichbare Wirkungen. (Daß dies keine Spezialität der Protestbewegungen ist, zeigt ein Blick auf die Planungen in der Wirtschaft, von den der monetären Politik der Zentralbanken bis zu den Produktions- und Organisationsplanungen der Firmen. Auch hier scheint Zeitdruck einen Übergang von eher kognitiven zu eher reaktiven Strategien zu erzwingen.)

In der Form des Protestes wird mitkommuniziert, daß es Interessierte und Betroffene gibt, von denen man Unterstützung erwarten kann. Wie oft gesagt, dienen Protestbewegungen daher auch der Mobilisierung von Ressourcen und der Fixierung neuer Bindungen. Erst wenn eine solche Mobilisierung auf Ziele hin zustandekommt[460], kann man von einem sich selbst reproduzierenden autopoietischen System sprechen.[461] In erheblichem Umfange kommt es daher auch zu Protestaktionen (etwa der Organisation Greenpeace), die nicht zur Bildung sozialer Bewegungen führen, aber ein Protestklima reproduzieren.

Die Form »Protest« leistet für Protestbewegungen das, was Funktionssysteme durch ihren Code erreichen. Auch diese Form hat zwei Seiten: die Protestierenden auf der einen Seite

460 Otthein Rammstedt, Sekte und soziale Bewegung: Soziologische Analyse der Täufer in Münster (1534/35), Köln 1966, S. 48 ff. hat in anderem historischen Zusammenhang von »Teleologisierung der Krise« gesprochen.

461 Dies betont vor allem Heinrich W. Ahlemeyer, Soziale Bewegungen als Kommunikationssystem: Einheit, Umweltverhältnis und Funktion eines sozialen Phänomens, Opladen 1995.

und das, wogegen protestiert wird (einschließlich die, gegen die protestiert wird), auf der anderen. Und darin steckt schon das mit dieser Form nicht zu überwindende Problem: Die Protestbewegung ist nur ihre eigene Hälfte - und auf der anderen Seite befinden sich die, die anscheinend ungerührt oder allenfalls leicht irritiert das tun, was sie sowieso wollen. Der Protest negiert, schon strukturell, die Gesamtverantwortung. Er muß andere voraussetzen, die das, was verlangt wird, ausführen. Aber wieso wissen die anderen, daß sie sich auf der anderen Seite der Protestform befinden? Wie können sie dazu gebracht werden, diese Situationsdefinition zu akzeptieren, statt ihren eigenen Konstruktionen zu folgen? Offenbar nur durch drastische Mittel, durch alarmierende Kommunikation, auch durch den massenhaften Einsatz von Körpern, die sich selbst als Protest demonstrieren[462], vor allem aber durch ein heimliches Bündnis der Protestbewegungen mit den Massenmedien. Es fehlt, anders gesagt, die Reflexion-in-sich, die für die Codes der Funktionssysteme typisch ist; und das wird zusammenhängen mit dem unstillbaren Motivationsbedarf der Protestbewegungen, der weder auf der einen noch auf der anderen Seite ihrer Leitunterscheidung Protest ein re-entry der Unterscheidung ins Unterschiedene vertragen könnte.

Es fehlt auch eine Berücksichtigung der Selbstbeschreibungen derjenigen, gegen die man protestiert. Man versucht nicht: zu verstehen. Ansichten auf der anderen Seite werden allenfalls als taktische Momente des eigenen Vorgehens in Rechnung gestellt. Und deshalb ist die Versuchung stark, auf fremden Pferden moralisch zu voltigieren.[463] Man kann von Protestbewegungen also keine Reflexion zweiter Stufe, keine Reflexion der Reflexion der Funktionssysteme erwarten. Sie halten sich *statt dessen* an die Form des Protestes.

462 Zu dieser »Ornamentik der Bewegung« vgl. Hans-Georg Soeffner, Rituale des Antiritualismus: Materialien für Außeralltägliches, in: Hans Ulrich Gumbrecht / K. Ludwig Pfeiffer (Hrsg.), Materialität der Kommunikation, Frankfurt 1988, S. 519-546 (Zitat S. 527).

463 Wie Fichtes Ich auf seinem Nicht-Ich nach Jean Paul, Clavis Fichtiana seu Leibgeberiana, zit. nach: Werke Bd. 3, München 1961, S. 1011-1056 (1043).

Die Form des Protestes unterscheidet sich damit von der Form der politischen Opposition in einer verfassungsmäßig geordneten Demokratie. Die Opposition ist von vornherein Teil des politischen Systems. Das zeigt sich daran, daß sie bereit sein muß, die Regierung zu übernehmen bzw. an ihr mitzuwirken. Das hat einen disziplinierenden Effekt. Man mag die Kritik der Regierung zwar rhetorisch und wahltaktisch überziehen, aber letztlich muß man darauf gefaßt sein, die eigenen Ansichten als Regierung vertreten und ausführen zu können. Die Protestierenden berufen sich auf ethische Grundsätze; und wenn man eine Ethik hat, ist es eine zweitrangige Frage, ob man in der Mehrheit oder in der Minderheit ist. Der Protest braucht in all diesen Hinsichten keine Rücksicht zu nehmen. Er geriert sich so, als ob er die Gesellschaft gegen ihr politisches System zu vertreten hätte. Insofern ist es nicht falsch, den Entstehungsgrund für Protestbewegungen neueren Stils in der Ausdifferenzierung und der relativen Resonanzlosigkeit des politischen Systems zu sehen. Die Verfassung dient der Beschränkung des politischen Systems auf sich selbst.[464] Für die Protestbewegungen liegt darin eine Provokation zur Provokation.

Protest ist kein Selbstzweck - auch nicht für Protestbewegungen. Sie brauchen ein Thema, für das sie sich einsetzen. Daß dies in der Form des Protestes zu geschehen hat, führen sie auf die Renitenz der Gesellschaft zurück. Das, was sie zu Protestbewegungen macht, rechnen sie also den äußeren Umständen zu. Das erlaubt eine gewisse Unschuld des Operierens »um der Sache willen«. Immerhin dient ihnen die Gestik der Gesellschaftskritik und die Form des Protestes dazu, hinter anderen Themen Gleichgesinnte zu erkennen und entsprechende Sympathien zu bilden. »Die neuen sozialen Bewegungen sind als Bewegung nur in unspezifischem Protestmilieu und nur in bezug auf gesamtgesellschaftlich relevante Themen einheits- und aktionsfähig«.[465] Dabei kann das, was die Charakteristik der Form des Protestes

464 Hierzu Niklas Luhmann, Politische Verfassungen im Kontext des Gesellschaftssystems, Der Staat 12 (1973), S. 1-22, 165-182.

465 So Wilfried von Bredow/Rudolf H. Brocke, Krise und Protest: Ursprünge und Elemente der Friedensbewegung in Westeuropa, Opladen 1987, S. 61.

ausmacht, für die Einzelbewegung durch ihr Thema verdeckt, also latent bleiben und in ihre Außenbeziehungen verlagert werden.

Die Themen, die Anlaß zum Entstehen von Protestbewegungen geben, sind heterogen und bleiben auch dann heterogen, wenn man sie zu Großgruppen zusammenfaßt wie: Umwelt, Krieg, Lage der Frauen, regionale Eigenarten, dritte Welt, Überfremdung. Die Themen entsprechen der Form des Protestes wie Programme einem Code. Sie verdeutlichen, weshalb man sich als Protestierender auf der einen Seite der Form findet. Sie dienen der Selbstplacierung in der Form. Es muß sich deshalb um zwiespältige Themen handeln; um Themen, an denen mit hinreichender Drastik deutlich gemacht werden kann, was anders sein sollte und warum. Außerdem muß es sich um individuell aneignungsfähiges Wissen handeln, und damit ist analytische Tiefenschärfe ausgeschlossen. Von Protestbewegungen ist nicht zu erwarten, daß sie begreifen, weshalb etwas so ist, wie es ist; und auch nicht, daß sie sich klarmachen können, was die Folgen sein werden, wenn die Gesellschaft dem Protest nachgibt.

Zur Themenerzeugung eignen sich spezifische Formen, und zwei von ihnen haben, weil sehr allgemein, besondere Prominenz erreicht. Die eine ist die Sonde der internen Gleichheit, die, wenn in die Gesellschaft eingeführt, Ungleichheiten sichtbar macht. Die andere ist die Sonde des externen Gleichgewichts, die, wenn eingeführt, die gesamte Gesellschaft als im ökologischen Ungleichgewicht erweist. Beides sind utopische Formen, denn Ungleichheit und Ungleichgewichtigkeit ist gerade das, was ein System auszeichnet. Beide Formen garantieren also ein im Prinzip unerschöpfliches Reservoir der Erfindung von Themen (so wie es in der Wissenschaft immer Theorien und Methoden, in der Wirtschaft immer Bilanzen und Budgets, in der Politik immer konservative und progressive »policies« gibt). Das Problem und die innovative Begabung von Protestbewegungen liegen in der Spezifikation ihres Themas; das ist: in der Spezifikation dessen, wogegen protestiert wird. Aber jede Thematisierung hat sich vor dem Hintergrund der Gesellschaft zu profilieren, der im Protest das Gegenteil ihrer Strukturmerkmale zugemutet wird: Gleichheit im Inneren und Gleichgewicht in den Außenbeziehungen. Insofern beschreibt der Protest letzt-

lieh immer die Gesellschaft, die das, wogegen protestiert wird, offenbar erzeugt, deckt, billigt und nötig hat.

Funktionssysteme haben in beträchtlichem Umfange Protestthemen aufnehmen und resorbieren können. Das gilt für die kapitalistische Wirtschaft, für die Massenmedien, aber auch für das sich an der öffentlichen Meinung orientierende politische System. Das hat auf die Protestbewegungen zurückgewirkt - teils als Verlust attraktiver Themen, teils als Verhärtung eines inneren Kerns, der dann um so mehr auf dem Nichtdurchsetzbaren bestehen muß, aber damit an Gefolgschaft verliert. Protestbewegungen leben von der Spannung von Thema und Protest - und gehen an ihr zu Grunde. Erfolg und Erfolglosigkeit sind gleichermaßen fatal.[466] Die erfolgreiche Umsetzung des Themas erfolgt außerhalb der Bewegung und kann ihr bestenfalls als »historisches Verdienst« zugerechnet werden. Erfolglosigkeit entmutigt die Teilnehmer. Vielleicht ist dieses Dilemma ein Grund dafür, daß neue soziale Bewegungen untereinander Kontakte suchen und miteinander sympathisieren, sofern nur die Mindestbedingung einer Alternativorstellung, eines Protestes und der Nichtidentität mit den »herrschenden Kreisen« gegeben ist. Aber auf diese Weise wird allenfalls erreicht, daß sich eine Kultur des Protestierens bildet mit der Möglichkeit, immer neue Themen aufzugreifen.

Wir hatten schon angedeutet: die Form des Protestes ist nicht die Form der Sünde; und es lohnt sich genauer zu fragen: weshalb nicht. Offensichtlich hat die Rhetorik des Warnens, Mahnens und Forderns die Seite gewechselt. Sie zielt nicht mehr im Interesse der Ordnung gegen den Sünder, sondern begünstigt den Protest. Institutionelle Kriterienkontrollen entfallen oder sind nur noch für Organisationen relevant. Die Armen predigen das Evangelium selber.[467] Entsprechend liegt auch die Gefahr auf

466 Siehe dazu Jens Siegert, Form und Erfolg - Thesen zum Verhältnis von Organisationsform, institutionellen Politikarenen und der Motivation von Bewegungsaktivisten. Forschungsjournal Neue soziale Bewegungen 2/3-4 (1989), S. 63-66.

467 Diese Formulierung findet man bei Jean Paul, Siebenkäs, Drittes Kapitel, zit. nach Jean Paul, Werke Bd. 2, München 1959, S. 95, hier aber noch bezogen auf Bettlerauftritte aus Anlaß einer spezifischen Situation, einer Kirmes.

der anderen Seite, und mit ihr all das, was zum Wiedergewinnen einer Kontrolle über die Symbolik von Bedrohung und Abwehr zu tun ist.[468] Die Ordnung der Sünde hatte von der Möglichkeit profitiert, die Gesellschaft in der Gesellschaft verbindlich zu repräsentieren. Die Ordnung des Protests profitiert davon, daß dies nicht mehr möglich ist. Aber während in der alten Ordnung alle Sünder waren (allerdings einige weniger als andere), müssen die Protestbewegungen Anhänger rekrutieren und Gegner zu beeindrucken versuchen. Im Vergleich zu Sündern haben sie es leichter, aber auch schwerer, und der Grund für diese Differenz liegt im Wechsel der Form gesellschaftlicher Differenzierung.

Dies gibt uns auch einen Schlüssel für das Verständnis der Unterscheidung von Vordergrundthema und gesellschaftlichem Hintergrund. Protestbewegungen beobachten die moderne Gesellschaft anhand ihrer Folgen. Die sozialistische, auf Folgen der Industrialisierung bezogene Bewegung war nur ein erster Fall. Solange sie der einzige Fall war, konnte sie sich auch eine Gesellschaftstheorie leisten, die ihrem Protest entsprach und ihn sogar miterklärte. Noch heute interessiert man sich deshalb für Karl Marx. Seitdem zahllose andere Folgen der Strukturen der modernen Gesellschaft sichtbar geworden sind, läßt diese Vereinfachung sich nicht mehr halten - und zwar weder als Monopol für Proteste noch als Theorie. Die Gesellschaft wird zum Hintergrundthema der Themen, zum Medium immer neuer Anlässe für Proteste. Eine dafür geeignete Gesellschaftstheorie müßte jetzt die Gesellschaft als funktional differenziertes System mit zahllosen (und dann im einzelnen nicht mehr attraktiven) Protestgründen beschreiben. Sie ist schlimmer (und natürlich auch besser), als je eine Protestbewegung es sich vorstellen

468 Man lese, um sich diesen Seitenwechsel der Gefahr zu verdeutlichen, nochmals Mary Douglas, Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo, New York 1966. Siehe auch dies., Risk as a Forensic Resource, Daedalus 119/4 (1990), S. 1-16 (4 ff.). Als daran anschließende Fallstudie zu sozialen Bewegungen aus Anlaß von Arbeitsplatzrisiken vgl. Janet B. Bronstein, The Political Symbolism of Occupational Health and Risks, in: Branden B. Johnson / Vincent T. Covello (Hrsg.), The Social and Cultural Construction of Risk: Essays on Risk Selection and Perception, Dordrecht 1987, S. 199-226.

kann. Der Protest lebt von der *Selektion* eines Themas. Wollte er die Selektivität seines Themas und damit sich selbst als Selektor reflektieren, müßte er die Paradoxie des Protestes in der Einheit gegen die Einheit erkennen und damit an den Bedingungen der eigenen Möglichkeit zweifeln.[469]

Dies wird deutlich, wenn man Protestbewegungen als autopoietische Systeme eigener Art versteht[470] und den Protest als ihr katalysierendes Moment. Der ein Thema herausgreifende Protest ist ihre Erfindung, ihre Konstruktion. Gerade daß die Gesellschaft das Thema bisher nicht oder nicht richtig beachtet hatte, ist die Bedingung dafür, daß die Bewegung in Gang kommt. Die Gesellschaft zeigt sich überrascht bis verständnislos. In ihren Organisationen ist das Thema unbekannt. Erst die Autopoiesis der sozialen Bewegung konstruiert das Thema, findet die dazugehörige Vorgeschichte, um nicht als Erfinder des Problems auftreten zu müssen, und schafft damit eine Kontroverse, die für die andere Seite im Routinegeschäft ihres Alltags zunächst gar keine Kontroverse ist. Es genügen unscheinbare Anfänge, die erst im Rückblick zu Anfängen auserkoren werden, und die

469 Auch der Teufel hatte, wenn man auf die Spitzenleistungen theologischer Reflexion (vor allem im Islam) zurückblickt, dieses Problem. Aber er konnte im Sündenkosmos der Tradition eine einzigartige Position für sich selbst finden. Er hatte als einziger die Sünde begangen, die man nicht bereuen kann: die Sünde der Beobachtung Gottes. Vgl. dazu Peter J. Awn, Satan's Tragedy and Redemption: Iblis in Sufi Psychology, Leiden 1983. Auf elegante und in der Theoriestruktur überzeugende Weise löst schließlich der absolute Geist der Metaphysik Hegels dieses Problem. Er unterscheidet *sich in sich* (nicht: gegen sich). Nur hat sich dafür keine soziale Realisation finden lassen, so daß der Geist am Ende nichts anderes ist als die Form, die für dieses Problem empfindlich macht. Er symbolisiert ein Innen ohne Außen, eine Gesellschaft ohne Umwelt.

470 Auch Ahlemeyer beschreibt soziale Bewegungen als autopoietische Systeme eigenen Typs, aber nicht bezogen auf die Kommunikation von Protesten, sondern auf die Mobilisierung als elementare, sich selbst aus eigenen Resultaten reproduzierende autopoietische Operation. Siehe Heinrich W. Ahlemeyer a.a.O. (1995). Vgl. auch ders., Was ist eine soziale Bewegung? Zur Distinktion und Einheit eines sozialen Phänomens, Zeitschrift für Soziologie 18 (1989), S. 175-191.

Kontroverse ist und bleibt die Kontroverse der Protestbewegung.

Gegen Komplexität kann man nicht protestieren. Um protestieren zu können, muß man deshalb die Verhältnisse plattschlagen. Dazu dienen die Schemata und vor allem die Skripts[471], die sich in der öffentlichen Meinung mit Hilfe der Massenmedien durchsetzen lassen. Vor allem kurzgegriffene Kausalattributionen, die den Blick auf bestimmte Wirkungen lenken, haben eine Alarmierfunktion und machen auf bedrohte Werte und Interessen aufmerksam. Schematisierungen haben aber den Effekt, auf Probleme hinzuweisen, die mit weiteren Schematismen behandelt werden. Sie erzeugen »distilled ideologies«.[472] Selbst, wenn man die Welt unter nur einem Gesichtspunkt betrachtet, entsteht mit der Zeit Komplexität. Dann bietet es sich an, sich vom Anfangsthema zu lösen; und dies um so mehr, als auch die Multiplikation von Effekten über die Massenmedien ständig neue Themen erfordert. In diesem Stadium festigt sich ein Bedarf für eine Ideologie, die die Konsistenz in der Inkonsistenz von Protestthemen ausarbeitet.

Das ist bisher nicht gelungen, und offenbar ist der dafür bereitstehende Platz inzwischen anders besetzt, nämlich durch die Symbolik des »Alternativen«. Sie ist nicht erfunden worden, sie hat sich eingestellt, kann aber als eine der überzeugendsten und wirkungsvollsten Formformeln dieses Jahrhunderts angesehen werden. Die Funktionssysteme, die ja selbst ihre eigenen Alternativen konstruieren, halten sich sichtlich zurück.[473] Auf der anderen Seite ermöglicht es die Identifikation mit Alternativität, Gleichgesinnte mit anderen thematischen Obsessionen zu erkennen und ein Netzwerk wechselseitiger Unterstützung zu bilden. Sie gestattet Themenwechsel unter Wahrung der Form des Protestes. Man ist und bleibt alternativ. Viele sind auf diese

471 Zu den Begriffen, S. 110f.

472 So formulieren Gerald R. Salancik/Joseph F. Porac, Distilled Ideologies: Values Derived from Causal Reasonings in Complex Environments, in: Henry P. Sims, Jr./Dennis A. Gioia et al., The Thinking Organization: Dynamics of Organizational Social Cognition, San Francisco 1986, S. 75-101.

473 Siehe dazu Wolfgang van den Daele, Der Traum von der »alternativen« Wissenschaft, Zeitschrift für Soziologie 16 (1987), S. 403-418.

Weise vom marxistischen in den ökologischen Protest umgesiedelt und sind heute als Übersiedler nur noch an ihrem Akzent zu erkennen. Die biographische Identität bleibt erhalten, sie läßt sich sogar stärker individualisieren, da sie nicht mehr bestimmten Theoriekonzepten verpflichtet ist. Und vor allem ist die Alternative ein Angebot an die andere Seite. Der Protest lebt von der Grenze, die er als Beobachtungsweise zieht. Aber die Alternative kann ihre Grenze kreuzen. Man ist, und ist nicht, als Alternativer auch auf der anderen Seite. Man denkt im genauen Sinne in der Gesellschaft für die Gesellschaft gegen die Gesellschaft.

Wenn Autopoiesis, dann auch strukturelle Kopplung. Eine solche Beziehung hat sich vor allem zwischen Protestbewegungen und Massenmedien ergeben und inzwischen zu einem deutlich erkennbaren »structural drift« geführt.[474] Die Beziehungen sind heute so eng, daß ihre kontinuierlichen Auswirkungen die Vorstellungen über »öffentliche Meinung« geändert haben; man erwartet nicht mehr eine Art Bewährungsauslese des Guten und Richtigen, sondern die Endform der öffentlichen Meinung scheint nunmehr die Darstellung von Konflikten zu sein - von Konflikten mit ständig nachgeschobenen neuen Themen. Dem trägt auch die Planung der Proteste Rechung. Der Protest inszeniert »Pseudo-Ereignisse« (wie die Massenmedienforschung sagt[475]), das heißt: Ereignisse, die von vornherein für Berichterstattung produziert sind und gar nicht stattfinden würden, wenn es die Massenmedien nicht gäbe. Protestbewegungen bedienen sich der Massenmedien, um Aufmerksamkeit zu gewinnen, aber nicht (wie neuere Forschungen zeigen) zur Rekrutierung von Anhängern. Zirkuläre Verhältnisse spielen sich ein. Schon in der Planung ihrer eigenen Aktivitäten stellen die Bewegungen sich

474 Siehe hierzu die Fallstudie über die (amerikanische) »Neue Linke« von Todd Gitlin, The Whole World Is Watching: mass media in the making and unmaking of the new left, Berkeley Cal. 1980. Siehe auch Rüdiger Schmitt-Beck, Über die Bedeutung der Massenmedien für soziale Bewegungen, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 42 (1980), S. 642-662.

475 Siehe z. B. Hans Mathias Kepplinger, Ereignismanagement: Wirklichkeit und Massenmedien, Zürich 1992, S. 48 f.

auf die Berichtsbereitschaft der Massenmedien und auf Televisibilität ein. Diese komplizierte Beziehung zu den Massenmedien, für die selbst Tschernobyl längst eine kalte Kartoffel ist, erfordert außerdem Unabhängigkeit vom Auslöseereignis, aber auch Nachschub neuer Ereignisse im Kontext einer Generalisierung des Protestes. Die Zeit der Protestbewegung ist nicht die Zeit der Massenmedien, aber sie läuft ebenfalls schnell. Im Mißerfolgsfalle versickert die Bewegung bis zu einer günstigeren Stunde. Im Erfolgsfalle geht das symbolische Management von Gefahr und Abhilfe auf die Funktionssysteme und ihre Organisationen über. Als Resultat der Bewegung gibt es nun eigene Ämter in den Verwaltungen[476], und als Flaggschiff in Ausnahmefällen sogar eine eigene »grüne« oder »alternative« Partei. Es gibt eigene Experten, und es gibt zur Beruhigung der Öffentlichkeit und als Regelvorgabe an Organisationen die Form von »Grenzwerten«, deren Uberschreiten als gefährlich, deren Unterschreiten als ungefährlich gilt.[477] Organisationen sind als zahlungsfähige »Verursacher« identifiziert und die notwendigen Kompromisse sind ausgehandelt. Aber es gibt als Folge eines solchen Arrangements ganz neue Arten von Risiken - etwa die, daß kleinere Firmen als Folge der Regulierung aus dem Geschäft gedrängt werden, daß Tankstellen wegen neuer Sicherheitsvorschriften schließen müssen und daß große Firmen auf Alternativen ausweichen, deren Gefährlichkeit man noch nicht entdeckt hat. Für eine Weile scheint das symbolische Managen der Gefahren und Benachteiligungen in die dafür zuständigen Stellen zurückgekehrt zu sein. Aber es kann jederzeit neue Proteste geben.

Die Ergebnisse haben, von den Einzelfällen her gesehen, kleines Format, und anders sind die Probleme auch nicht zu lösen. Das sollte jedoch den Blick für die Neuartigkeit des Gesamtphänomens nicht trüben. Es handelt sich um eine Art autopoietischer

476 Vgl. für ein schon reifes Stadium Richard P. Gale, Social Movements and the State: The Environmental Movement, Countermovement, and the Transformation of Government Agencies, Sociological Perspectives 29 (1986), S. 202-240.

477 Speziell hierzu Niklas Luhmann, Grenzwerte der ökologischen Politik: Eine Form von Risikomanagement. Ms. 1990.

Systeme, die weder auf das Prinzip Anwesenheit (Interaktion) noch auf das Prinzip Mitgliedschaft (Organisation) zu bringen ist. Auch die Form der internen Differenzierung von Protestbewegungen kann weder der Undifferenziertheit oder der einfachen Rollenasymmetrie von Interaktionssystemen folgen, denn dazu ist die Bewegung zu groß; noch kann es sich um eine Positionshierarchie handeln wie in Organisationen, denn dazu ist die Personallage zu instabil. Vielmehr tendieren soziale Bewegungen intern zu einer Differenzierung nach Zentrum und Peripherie - so als ob sie ihre externe Situierung an der Peripherie eines gesellschaftlichen Zentrums in sich selbst hineincopierten. Es gibt typisch einen stärker engagierten Kern, eine Anhängerschaft, die für gelegentliche Aktionen zu aktivieren ist, und, so vermutet die Bewegung jedenfalls, einen weiteren Kreis von Sympathisanten, der es ihr ermöglicht, anzunehmen, daß sie allgemeine gesellschaftliche Interessen vertritt. Eine Zentrum/Peripherie-Differenzierung kann relativ voraussetzungslos entstehen, ist mit Personalfluktuation zwischen Sympathisanten, Anhängern und Kern kompatibel und erlaubt relativ unscharfe Grenzen, die sich erst im Prozeß der Selbstaktivierung der Bewegung klären und sich in ihrer trajektförmigen Entwicklung ändern können.

Trotz dieser internen Lockerheit, die auf Fluktuationen eingestellt ist, auf Erfolge und Mißerfolge reagiert und sich im structural drift der Bewegung verändert, handelt es sich natürlich um gesellschaftliche Subsysteme - und nicht etwa um eine Möglichkeit, außerhalb der Gesellschaft zu kommunizieren. Wollte man auch für Protestbewegungen noch eine Funktion angeben, so könnte man sagen: es geht darum, die Negation der Gesellschaft in der Gesellschaft in Operationen umzusetzen. Es geht also um ein genaues Korrelat der Autonomie und operativen Geschlossenheit des Gesellschaftssystems, um das, was man, als man noch in Paradoxien formulieren konnte, als »Utopie« bezeichnet hatte.

Die moderne Gesellschaft hat anscheinend eine Form der Autopoiesis gefunden, um sich selber zu beobachten: in sich selbst *gegen* sich selbst. Widerstand gegen etwas - das ist ihre Art, Realität zu konstruieren. Sie kann als operativ geschlossenes System ihre Umwelt nicht kontaktieren, also Realität auch nicht als

Widerstand der Umwelt erfahren, sondern nur als Widerstand von Kommunikation gegen Kommunikation. Nichts spricht dafür, daß die Protestbewegungen die Umwelt, seien es die Individuen, seien es die ökologischen Bedingungen, besser kennen oder richtiger beurteilen als andere Systeme der Gesellschaft. Genau diese Illusion dient jedoch den Protestbewegungen als der blinde Fleck, der es ihnen ermöglicht, Widerstand von Kommunikation gegen Kommunikation zu inszenieren und damit die Gesellschaft mit Realität zu versorgen, die sie anders nicht konstruieren könnte. Es kommt nicht darauf an, wer recht hat; aber es kommt darauf an, in welchen Formen bei dieser Art von Widerstand von Kommunikation gegen Kommunikation Realität in die Kommunikation eingeführt wird und in ihr weiterwirkt.

Die Gesellschaft kann auf diese Weise mit Unwissen in bezug auf die Umwelt (wie immer: der Individuen und der ökologischen Bedingungen) zurechtkommen. Ergänzt durch die zahllosen Realitätskonstruktionen der Funktionssysteme, zum Beispiel der Wissenschaft oder der Wirtschaft, kann sie über ein ständiges Oszillieren zwischen Fremdreferenz (Umweltbezug) und Selbstreferenz (Kommunikationsbezug) ihre eigenen Operationen fortsetzen. Sie reagiert in dieser hochtemporalisierten, raschen Form auf ihre eigene Intransparenz, auf die Risiken ihres Redundanzverzichts, auf die hochgetriebene Entscheidungsabhängigkeit aller Vorgänge bei Fehlen jeder gesamtgesellschaftlichen Autorität für das Bestimmen des Richtigen. Und sie reagiert damit vor allem natürlich auf die vielen negativen Begleiterscheinungen ihrer eigenen Realisation. Die Funktionssysteme und ihre Organisationen beginnen, sich irritiert (aber wie sonst?) darauf einzustellen. Sie suchen »Verständigungen«, um Konflikten eine vorübergehend haltbare Form zu geben. Was auf diese Weise nicht zu gelingen scheint, ist jedoch die Anfertigung angemessener Texte, also angemessener Selbstbeschreibungen der modernen Gesellschaft. Aber damit sind wir beim Thema des nächsten Kapitels.

Kapitel 5

Selbstbeschreibungen

I. Die Erreichbarkeit der Gesellschaft

Im abschließenden Kapitel wird unser Thema zum Thema, nämlich die Gesellschaft der Gesellschaft. Unser Ausgangspunkt ist, daß keine Gesellschaft sich selbst mit ihren eigenen Operationen erreichen kann.[1] Die Gesellschaft hat keine Adresse. Sie ist auch keine Organisation, mit der man kommunizieren könnte. Dies ist, empirisch gesehen, ein wohl unbestreitbarer Sachverhalt. Auch die Erklärung bereitet uns keine Schwierigkeiten. Wir können uns auf die Analyse des Mediums Sinn berufen, das mit jeder kommunikativen Verwendung neue Möglichkeiten reproduziert, die das verändern, was als Gesellschaft vorausgesetzt werden muß. Einen anderen Zugang bietet die Mathematik selbstreferentieller Systeme. Wenn das Gesellschaftssystem die Differenz von System und Umwelt nicht nur erzeugt, sondern sich außerdem noch daran orientiert, liegt ein Fall eines »re-entry« einer Form in die Form (einer Unterscheidung in die Unterscheidung) vor, der das System in den Zustand einer »unresolvable indeterminacy« versetzt.[2] »Unresolvable« heißt, daß die normalen mathematischen Operationen der Arithmetik und der Algebra nicht mehr zu eindeutigen Ergebnissen führen. Das System braucht imaginäre Zahlen oder imaginäre Räume, um sich weiterzuhelfen. Dies ist sicher kein Argument, das für die Gesellschaftstheorie irgendetwas beweist, aber die kommunikative Unerreichbarkeit der Gesellschaft, also das Versagen der Operationen, die das System reproduzieren, steht empirisch eindeutig fest, und auch hier gibt es *statt dessen* imaginäre Kon-

1 Ich übernehme diese Formulierung, obwohl mit etwas anderem Zuschnitt, von Peter Fuchs, Die Erreichbarkeit der Gesellschaft: Zur Konstruktion und Imagination gesellschaftlicher Einheit, Frankfurt 1992.

2 Siehe George Spencer Brown, Laws of Form, Neudruck der 2. Aufl. New York 1979, S. 57.

struktionen der Einheit des Systems, die es ermöglichen, in der Gesellschaft zwar nicht *mit* der Gesellschaft, aber *über* die Gesellschaft zu kommunizieren. Wir werden solche Konstruktionen »Selbstbeschreibungen« des Gesellschaftssystems nennen.

In der abendländischen Tradition, der wir (auch in diesem Buch) zunächst unreflektiert folgen, liegt es nahe, Selbstbeschreibung als *Kognition* aufzufassen. Das setzt voraus, daß das erkennende Subjekt und das erkannte Objekt sich unterscheiden und trennen lassen, daß die Kognition besonderen Regeln unterworfen wird, die verhindern, daß die Eigenarten und Vorurteile der einzelnen Subjekte sich auswirken, und daß das Objekt (in unserem Falle: die Gesellschaft) sich nicht dadurch ändert, daß es einem Verfahren des Erkanntwerdens ausgesetzt wird. Die Erkenntnis sucht intersubjektive Gewißheit auf der Seite des Subjekts und setzt stabile Objekte voraus.

Wir wissen, daß die Physik aus mehrfachen Gründen diese Annahmen gesprengt hat. Für die Soziologie stellt sich die Frage, ob nicht das Subjekt/Objekt-Schema einerseits ein Produkt gesellschaftlicher Sinnmanipulation ist. Wäre dies der Fall, dann hätten wir es mit einem Zirkel zu tun: Das Kognitionsschema ist ein Aspekt des Objekts, das mit Hilfe dieses Schemas erklärt werden soll. Das muß nicht auf ein Desaster hinauslaufen. Speziell für die Gesellschaftstheorie führt dies aber vor die Frage, ob und in welchem Sinne sie sich als Kommunikation eines Subjekts begreifen kann, das ein Objekt erkennt. Mit dem Begriff der imaginären Konstruktion = Selbstbeschreibung haben wir eine Position vorbereitet, auf die man übersetzen kann, wenn man auf das Kognitionsschema Subjekt/Objekt verzichtet.

Allerdings ist Vorsicht angebracht. Der Begriff des Subjekts, das Objekte zugleich in sich und außer sich hat, war als ein Modell für das laufende Operieren mit der Unterscheidung von Selbstreferenz und Fremdreferenz entworfen, das unserem Problem des kognitiven Status von Selbstbeschreibungen sehr nahe kommt.[3] Diese Lösung war aber nur, darauf kommen wir unten zurück, eine Verlegenheitslösung für eine Zeit, die ohnehin nicht in der Lage war, adäquate semantische Ressourcen für eine Be-

3 Hierzu mit Bezug auf Husserl Niklas Luhmann, Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie, Wien 1996.

Schreibung der modernen Gesellschaft zu mobilisieren. In dem Maße, in dem die moderne Gesellschaft dieses Defizit abarbeitet und zugleich auf Erfahrungen mit sich selbst zurückgreifen kann, verliert das Subjekt an Überzeugungskraft und verblaßt schließlich zu einem Alternativausdruck ohne eigenes Gewicht für Menschen, Individuen, Personen. Das bedeutet jedoch nicht, daß die historische Semantik der Subjektivität uns nichts mehr zu sagen hätte. Sie reflektiert ja, zumindest das, im Subjekt die Differenz von Subjekt und Objekt. Wir müssen daher einen kurzen Umweg über dieses schwierige Terrain nehmen (eine wissenssoziologische Analyse verschieben wir auf einen späteren Abschnitt[4]), um zu prüfen, ob und wieviel in der Theorie des Subjekts für eine Theorie gesellschaftlicher Selbstbeschreibung schon vorgearbeitet war.

II. Weder Subjekt noch Objekt

Als Subjekt bezeichnet man nicht eine Substanz, die durch ihr bloßes Sein alles andere trägt, sondern Subjekt ist die Selbstreferenz selbst als Grundlage von Erkennen und Handeln. Die Erfahrungen mit dieser Denkfigur sind jedoch nicht derart ermutigend, daß man der Versuchung nachgeben sollte, sie ohne weiteres auf die Gesellschaft zu übertragen - die Gesellschaft als das eigentliche Subjekt ansehend, sie vielleicht Geist titulierend oder Intersubjektivität und ihr dann all das zumutend, was man vordem dem individuellen Bewußtsein zugemutet hatte. Man braucht die Ergebnisse der Subjektphilosophie nicht zu ignorieren; aber man kann sie wie Untiefen ansehen, auf die das Schiff der Gesellschaftstheorie nicht auflaufen sollte.

Eine Reihe von Ergebnissen bleiben wichtig und übernehmbar. Dazu gehört, daß die auf operativer Ebene (klassisch: als Denken) etablierte Selbstreferenz alle codierten Vorgaben unterläuft, auch die von wahr und unwahr. Sie kann sich selbst daher auch mit unwahren Resultaten bestätigen. Mit dem Entfall der Code-Vorgabe entfallen auch die Kriterien, die man braucht, um sich für den einen oder den anderen Wert des Codes zu entscheiden.

4 Vgl. unten XIII.

Sowohl Codierungen als auch Kriterienbildungen sind Eigenleistungen der selbstreferentiellen Operationsweise, sind, wie Mathematiker sagen würden, Eigenwerte ihres rekursiven Operierens. Im Anschluß an die Bewußtseinstheorie kann man daher auch von kriterienloser Selbstidentifizierung des selbstreferentiellen Operierens sprechen.[5] Ebenso beachtenswert bleibt die *operative* Fassung des Reflexionsbegriffs mit der Implikation, daß die Operation in ihrem Vollzug weder die Möglichkeit hat noch darauf angewiesen ist, sich selbst ihrem Thema einzuordnen, sich selbst mitzureflektieren. Die klassische Subjektphilosophie hatte auch dieses Problem noch mit dem Schema Subjekt/Objekt einzufangen versucht, hatte auf eine sub-objektive Operation gesetzt, wie Jean Paul ironisch anmerkt[6], und war daran gescheitert. Kant hatte zwar in dem schwierigen, jedenfalls zu knapp gefaßten Hauptstück »Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe«[7] den Versuch unternommen, das Problem des Verhältnisses von Außenwelt und Erkenntnis im Subjekt selbst zu lösen, und zwar mit Hilfe eines »re-entry« der Unterscheidung in sich selbst: ins Subjekt. Dabei kam es zu einer auffälligen Verschiebung des Problems aus der Sachdimension (Übereinstimmung) in die Zeitdimension. Kant betont, daß trotz der radikalen Verschiedenheit von

5 Vgl. Sidney Shoemaker, Self-Knowledge and Self-Identity, Ithaca 1963; ders., Self-Reference and Self-Awareness, The Journal of Philosophy 65 (1968), S. 555-567. Im übrigen wehrt sich Dieter Henrich, >Identität<-Begriffe, Probleme, Grenzen, in: Odo Marquard / Karlheinz Stierle (Hrsg.), Identität. Poetik und Hermeneutik VIII, München 1979, S. 133-186 (178), explizit dagegen, diese und andere Einsichten über Selbstverhältnisse vom Individuum auf die Gesellschaft zu übertragen. Aber was genau spricht dagegen, wenn man es unter Beachtung der gar nicht zu bestreitenden Systemunterschiede tut? Daß das Phänomen der kriterienlosen Selbstidentifizierung historisch zuerst am Bewußtsein entdeckt wurde, muß nicht bedeuten, daß dies der einzige Fall ist und bleibt.

6 »Es ist das«, heißt es in Flegeljahre, Erstes Bändchen Nr. 12, »die jetzige Philosophie des Witzes, die, wenn der ähnliche Witz der Philosophie das Ich-Subjekt zum Objekt und umgekehrt macht, ebenso dessen Ideen sub-objektiv Widerscheinen lasset«, zit. nach Jean Paul, Werke Bd. 2, München 1959, S. 641.

7 Kritik der reinen Vernunft B 176 ff.

Gegenstand und Vorstellung in deren Verhältnis »Gleichartigkeit« erforderlich sei; und er hatte diese Gleichartigkeit nicht in einer Abbildung des einen in der anderen gesehen, sondern im Verhältnis zur Zeit. Die Mannigfaltigkeit der Gegenstände sei dem inneren Sinn als ein Zeitverhältnis gegeben, und eben deshalb müsse sich die Vorstellung eines Gegenstandes eines »Schematismus« bedienen, der den Gegenstand nicht abbilde, sondern ein Verfahren der Konstruktion des Gegenstandes (wie zum Beispiel das Ziehen eines Kreises) an die Hand gebe und damit seinerseits Zeit in Anspruch nehme. Das muß als Hinweis für weiterführende Überlegungen interessieren, aber bei Kant selbst liegt diese Lösung ganz im Bereich der Subjektivität, nämlich im Verhältnis des inneren Sinnes zu den Vorstellungen des Verstandes - und nicht im Verhältnis des Subjekts zur Außenwelt. So war denn auch der Rückschluß Schleiermachers auf die Notwendigkeit einer externen (transzendenten) Begründung der Einheit dieser Differenz eine verständliche Konsequenz, was immer man von der religiösen Fassung dieses Auswegs halten mag. All das mitbedacht, muß man dem Subjektbegriff, wenn er denn mit Einmaligkeitsprätentionen auftritt, die Frage stellen, von was das Subjekt sich selbst unterscheidet: von der Welt? von Objekten? von anderen Subjekten? Oder nur von sich selbst, vom Nicht-Ich?

Wenn man das (transzendentale) Subjekt so versteht, daß es nur von sich selbst abhängt, transformiert man das Problem des In-der-Welt-Seins in ein Problem des In-sich-selbst-Seins. Das hat zur Folge, daß das Subjekt irreflexiv wird in Bezug auf die primären Unterscheidungen, denen es die Möglichkeit des Beobachtens verdankt. Zumindest insoweit kann es dann auch, selbst wenn es wollte, die eigene Einbettung - sei es in die Welt, sei es in die Gesellschaft - nicht mehr reflektieren. Es wird seine Bedingungen der Möglichkeit des Beobachtens unterscheiden müssen von dem, was andere ihm dann als Ideologie, als historische Bedingtheit, als »male bias« usw. zurechnen. Es kann auf dieser Ebene nicht mitdiskutieren, weil es die eigene Kontingenz nicht voll reflektieren kann. Es hat dann nur noch die Möglichkeit, sich selbst dogmatisch vorauszusetzen.

Außerhalb dieser akademisch diskutierten Möglichkeiten zeigt die Form des Subjekts noch eine ganz andere Seite, in der sie

sich ebenfalls als paradox spiegelt. Das Subjekt strebt nach »Selbstverwirklichung« - und erreicht dies über ein Copieren von Individualitätsmustern, die es im Leben und vor allem in der Literatur vorfindet.[8] Es operiert bewußt, braucht aber, um dies tun zu können, eine unbewußte Grundlage, die all das aufnimmt, was nicht bewußt werden kann. Diese Zwei-Seiten-Form reagiert bereits genau auf das Problem, das uns unter dem Stichwort Selbstbeschreibung beschäftigen soll. Eine Selbstbeschreibung kann gar nicht anders als: etwas bezeichnen und anderes im Unbezeichneten belassen. Sie legitimiert und delegitimiert sich selbst in einem Zuge. Dies kann zwar noch bemerkt, aber nicht »aufgehoben« werden; denn das Bemerken ist nur noch autologisch möglich, es vollzieht selbst die Differenz, die es bemerkt.

wahrscheinlich liegt hier der verborgene Grund, der dann auch die zugelassenen Subjekt-Unterscheidungen in Schwierigkeiten bringt. Wenn es um die kognitiven Operationen des Beobachtens und Beschreibens geht, wird man in der Tradition vermutlich die Unterscheidung von Subjekt und Objekt heranziehen. Dem Subjekt kann zugemutet werden, diese Differenz in sich selbst zu reflektieren und sie (und sich) auf diese Weise herzustellen. Das Subjekt bestimmt sich als Subjekt im Unterschied zum Objekt, und genau dies ist die Weise, in der es den Unterschied zum Objekt erzeugt. Dann bleibt allerdings der Status von Welt unbestimmt und vor allem der Unterschied eines Subjekts von anderen unberücksichtigt. Ein solches Subjekt kann weder in der Welt vorkommen, denn das würde heißen, daß die Welt selbst sich reflektiert[9]; noch könnte es ein Individuum sein, das sich von anderen Individuen unterscheidet. Es kann daher

8 Wie Hans-Georg Pott, Literarische Bildung: Zur Geschichte der Individualität, München 1995, zeigt, kommt es daraufhin zu fiktionalen Texten (Prototyp Don Quijote), die den Unterschied von Subjektheit und Literatur als unentscheidbar darstellen. Das Subjekt lebt, was es gelesen hat, und macht sich damit selbst zur Lektüre.

9 Ein Gedanke, der sich im Anschluß an Wittgenstein von George Spencer Brown, Laws of Form, Neudruck New York 1979, S. 105, und von Gotthard Günther, Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik, z.B. Bd. 1, Hamburg 1976, S. 382f. aufgenommen wird.

auch nicht an Kommunikation teilnehmen.[10] Erst recht kann kein Subjekt, wenn es ein Individuum sein soll, »dasselbe denken« wie ein anderes; denn Individuum kann es nur sein auf Grund einer operativen Schließung und Selbstreproduktion seines eigenen Erlebens. Heute liest man sogar, daß Selbigkeit immer schon Institution *ist."* Ohne Individualität wäre aber das Subjekt nichts anderes als die semantische Figur - oder die »Regel« - der Selbstreflexion. Es wäre danach nichts anderes als die Fähigkeit zu unterscheiden, zumal auch diese Fähigkeit Selbstreferenz impliziert.[12] Dieses zunächst zirkuläre Implikationsverhältnis kann man dadurch entfalten, daß man den beiden Begriffen unterschiedliche Gegenbegriffe attachiert und sie dadurch unterscheidet. Von Selbstreferenz spricht man im Unterschied zu Fremdreferenz, von Unterscheidung im Unterschied

10 Hier ist allerdings einzuräumen, daß selbst Kant der Logik seiner Begrifflichkeit nicht folgt, sondern sich gleichsam durch die Alltagswelt zu Inkonsequenzen verführen läßt. Neben der Selbstreflexion auf Tatsachen des Bewußtseins gibt es auch einen zweiten Weg des Testens der Verallgemeinerbarkeit: das Heraussortieren des Mitteilbaren, was wohl nur durch faktische Kommunikationsversuche (und nicht: durch Selbstillusionierung) geschehen kann. Im § 21 der Kritik der Urteilskraft spricht Kant von der »notwendige(n) Bedingung der allgemeinen Mitteilbarkeit unserer Erkenntnis, welche in jeder Logik und jedem Prinzip der Erkenntnisse, das nicht skeptisch ist, vorausgesetzt werden muß«. Für Zwecke theoretischer Konsistenzsicherung scheint für Kant die Behauptung auszureichen, daß es sich nicht um eine psychologische Beobachtung handele, sondern um eine »Wirkung aus dem freien Spiel unserer Erkenntniskräfte« (a.a.O. § 20), die dann als Gemeinsinn (sensus communis, also common sense) bezeichnet wird. Philosophie in Verlegenheit!

11 Bei Mary Douglas, How Institutions Think, Syracuse N.Y. 1986, S. 55 ff. - freilich mit einem ungeklärt vorausgesetzten Begriff der Institution (Institution als »legitimized social grouping«, S. 46).

12 »At least one distinction is involved in the presence of self-reference. The seif appears, and an indication of that seif can be seen as separate from the seif. Any distinction involves the self-reference of >the one who distinguishes<. Therefore, self-reference and the idea of distinction are inseparable (hence conceptually identical)«, liest man als Ausgangspunkt einer Serie von mathematischen Ableitungen bei Louis H. Kauffman, Self-reference and recursive forms, Journal of Social and Biological Structures 10 (1987), S. 53-72 (53).

zu Bezeichnung. Damit werden reichere Formulierungen möglich, etwa mit der Frage, was ein selbstreferentielles System operativ unterscheiden und bezeichnen (= beobachten) kann und wie es beim Beobachten Selbst- und Fremdreferenz zugleich aktualisiert, weil es nur auf diese Weise eine Beobachtung, auch wenn nicht auf sich selbst gerichtet, als eigene Operation vollziehen kann.

Was »zugrundeliegt« ist demnach die Benutzung einer Unterscheidung zur Differenzierung von gleichzeitig praktizierter Selbst- und Fremdreferenz.[13] Die Benutzung einer Unterscheidung zur Bezeichnung ihrer einen (und nicht der anderen) Seite ist aber immer eine nur momenthaft aufblitzende Operation, die aufhört, sobald sie zustandekommt. Das legt es nahe, die bereits in Kants Schematismus-Text zu findende Tendenz weiterzuführen und das Problem der Erkenntnis einer unabhängig von ihr bestehenden Welt in die Zeitdimension aufzulösen. Die Realitätsgarantie kann nur in der Art und Weise liegen, in der ein System die Zeitdifferenzen seiner eigenen Operationen überbrückt, und dies gleichzeitig mit dem, was es als Umwelt voraussetzt. Wenn es aber dies ist, was die »Gleichartigkeit« (Kant) des Erkenntnisverfahrens mit der Gegenstandswelt, die es konstruiert, sichert: was spräche dagegen, nach anderen empirischen Systemen mit der Fähigkeit zur Selbstreflexion zu suchen?

Der Fall des Gesellschaftssystems ist ein solcher Fall.[14] Er ist

13 Darauf würde man auch mit einer »Dekonstruktion« im Sinne Derridas stoßen, nämlich mit einer Dekonstruktion von Asymmetrieannahmen, die das Objekt nur als **»Supplement«** des Subjekts führen, während in Wahrheit das Subjekt ohne Objekt (ohne die andere Seite seiner Form) gar kein Subjekt sein könnte - so wie die Philosophie ohne Schrift keine Philosophie. Siehe hierzu: Le **Supplement** de copule: La philosophie devant la linguistique, in: Jacques Derrida, Marges de la philosophie, Paris 1972, S. 209-246. Für uns ist allerdings Dekonstruktion nichts anderes als Rückführung auf die operative Einheit Selbstreferenz/Unterscheidung, die ihrerseits nur als Medium möglicher Formbildung interessiert.

14 In der philosophischen Diskussion bleibt dieser Fall von Selbstreferenz/Paradoxie typisch außer Betracht. Vgl. z.B. Steven Bartlett (Hrsg.), Reflexivity: A Source-Book in Self-Reference, Amsterdam 1992. Dies liegt einerseits an Traditionsbindungen der Philosophie, aber auch an mangelnder Zuarbeit der Gesellschaftstheorie.

zudem, jedenfalls unter heutigen Bedingungen, ein Fall ohne andere Subjekte, das heißt: ohne andere Gesellschaften. Insofern gibt es in diesem Fall keine Subjektivität, also auch keine Intersubjektivität, also auch keine an InterSubjektivität ausgewiesene Objektivität. Aber es gibt die operative Möglichkeit der Selbstbeobachtung und der Selbstbeschreibung. Es gibt im Vollzug dieser Operationen Autologieprobleme. Die Kommunikation über Kommunikation ist selbst eine Kommunikation, der Begriff der Generalisierung generalisiert selber. Jede Operation dieses Systems produziert, wie man es auch dem Subjekt zugestehen mußte, eine Differenz von System und Umwelt.

Manche Probleme der Subjektphilosophie lösen sich dadurch auf, vor allem das Problem der InterSubjektivität.[15] Anders als oft angenommen, hängt das Funktionieren von Sozialbeziehungen, für uns also: die Autopoiesis der Gesellschaft, nicht von »Intersubjektivität«, geschweige denn von »Konsens« ab.[16] Weder ist Intersubjektivität immer schon gegeben, noch läßt sie sich herstellen (was voraussetzen würde, daß man feststellen kann, ob sie erreicht ist oder nicht). Ausschlaggebend ist *statt dessen,* daß Kommunikation fortgesetzt wird - wie immer das dazu notwendige Bewußtsein zum Mitmachen bewogen wird. Nie läßt sich in der Kommunikation feststellen, ob Bewußtseinssysteme »authentisch« dabei sind oder nur das zum Fortgang Notwendige beitragen. Genau das haben die bekannten Experimente von Garfinkel ergeben.[17] Die Prämisse der »Inter-

15 Insofern ist auch der neueren Sozialphilosophie im Anschluß an Alfred Schütz das Recht zuzugestehen, Intersubjektivität schlicht als gegebene Tatsache einzuführen. Vgl. zur aktuellen, sich auf dieser Grundlage verzweigenden Diskussion Richard Grathoff / Bernard Waidenfels (Hrsg.), Sozialität und Intersubjektivität: Phänomenologische Perspektiven der Sozialwissenschaften im Umkreis von Aron Gurwitsch und Alfred Schütz, München 1983. Nur ist damit theoretisch noch nicht viel gewonnen.

16 Siehe von anderen (semiotischen) Ausgangspunkten her auch Dean MacCannell / Julier F. MacCannell, The Time of the Sign: A Semiotic Interpretation of Culture, Bloomington Ind. 1982, S. 94t.

17 Siehe Harold Garfinkel, Studies in Ethnomethodology, Englewood CliffsNJ. 1967.

Subjektivität« bzw. des Konsenses kann man also schlicht aufgeben.[18] Sie läßt sich nicht auf ein Subjekt, nicht auf ein Sozialapriori, nicht auf die »Lebenswelt« oder auf sonst etwas zurückführen im Sinne einer Reduktion auf etwas, was als Voraussetzung aller Kommunikation immer schon gegeben sein müßte.

Andere Probleme der Subjektphilosophie werden, wenn dies Kernstück herausgebrochen ist, erst recht problematisch. Solange man von einer Mehrheit von Subjekten ausgehen konnte, machte es keine Schwierigkeiten, sich den Beobachter des Subjekts als externen Beobachter, nämlich als anderes Subjekt, vorzustellen. Die Gesellschaftstheorie muß dagegen auf die Möglichkeit adäquater externer Beobachtung verzichten.[19] Sie kann zwar formell konzedieren, daß die Gesellschaft durch die Bewußtseinssysteme der Einzelmenschen oder auch durch ihre Körper, ihre Immunsysteme usw. beobachtet wird; aber solche Beobachtungen sind angesichts der als Gesellschaft gegebenen Komplexität hoffnungslos inadäquat. Wir haben also einen Fall, den die Subjektphilosophie nicht zu berücksichtigen brauchte, den Fall, daß alle Kognition über Selbstbeobachtung und Selbstbeschreibung gesteuert wird.[20] Auf eine kompetente (wenn auch eigensinnige) externe Beobachtung muß man verzichten. Das System selbst muß auch die Beobachtung seines Beobachtens, die Beschreibung seiner Beschreibungen leisten. Es kann deshalb weder als Subjekt noch als Objekt im klassischen Sinne dieser Unterscheidung begriffen werden.

Mit dem Verzicht auf die Unterscheidung Subjekt/Objekt ver-

18 Wir sehen hier ganz ab von einer tiefergehenden Problematik, mit der Husserl in der für ihn selbstverständlichen analytischen Strenge gerungen hat, nämlich der Frage, ob nicht die Vorstellung der Intersubjektivität dem Subjektbegriff widerspricht.

19 Die Konsequenzen für die Erkenntnistheorie sind ausgearbeitet in: Niklas Luhmann, Die Wissenschaft der Gesellschaft, Frankfurt 1990.

20 Zur Bedeutung von Fremdbeobachtung für die Identitätsfindung des Subjekts siehe neben vielen nur den Exkurs über das Problem: Wie ist Gesellschaft möglich?, in Georg Simmel, Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, zit. nach: Gesamtausgabe Bd. 1 1 , Frankfurt 1992, S. 42 ff.

meiden wir auch die leichtfertige Gleichsetzung von »subjektiv« und »willkürlich«. In der Realität gibt es keine Willkür, die gleichsam am Subjekt haftet. Der Begriff kann zwar beibehalten werden, aber nur zur Bezeichnung der begrenzten Kompetenz externer Beobachter. Wir können es deshalb vermeiden, einer vermeintlichen Objektivität oder entsprechend: einer Intersubjektivität Willkürkontrollfunktionen zuzuschreiben. Wir kommen aus mit der Beschreibung von Systemverhältnissen auf der Ebene der Beobachtung erster bzw. zweiter Ordnung, und »Willkür« wird damit zu einem Beschreibungsnotbehelf.

An die Stelle des klassischen Problems der Intersubjektivität, die sich teils von selbst versteht und teils erarbeitet werden muß, tritt jetzt die Tatsache, daß gesellschaftliche Selbstbeobachtungen und Selbstbeschreibungen, da sie ja nur als Kommunikation überhaupt vorkommen können, sich ihrerseits der Beobachtung und Beschreibung aussetzen. Das führt zu einer ständigen Neubeschreibung bereits vorliegender Beschreibungen und damit zur laufenden Erzeugung inkongruenter Perspektiven. Selbstbeschreibung ist deshalb zwar ein und nur ein Problem; aber es generiert, wenn es überhaupt thematisiert wird, fast zwangsläufig mehrere Lösungen. Das System tendiert zur »Hyperkomplexität«, zu einer Mehrheit von Auffassungen seiner eigenen Komplexität.[21]

Ein weiteres Problem kann man an der Form verdeutlichen, die ein Beobachter verwenden muß, um ein System als System zu beschreiben, nämlich die Unterscheidung von System und Umwelt. Wenn der Beobachter diese Unterscheidung verwendet, um die Welt entsprechend zu spalten in das jeweilige Referenzsystem und dessen Umwelt, muß er sich selbst entweder in diesem System oder in dessen Umwelt verorten. In jedem Falle tritt die Beobachtung selbst in die Form ein, die sie der Beobachtung zugrundelegt, und sie hat allenfalls die Wahl: auf der Innenseite oder auf der Außenseite der Form. Die Möglichkeiten können

2i Vgl. hierzu im Kontext der allgemeinen Systemtheorie Lars Löfgren, Complexity Descriptions of Systems: A Foundational Study, Internationaljournal of General Systems 3 (1977), S. 197-214, sowie die anschließende Studie von Robert Rosen, Complexity as a System Property, International Journal of General Systems 3 (1977), S. 227-232.

dann immer noch unterschiedlich bewertet werden. Eine Beschreibung der Gesellschaft zum Beispiel müßte entschlossen sein, auf Kommunikation zu verzichten, wenn sie sich selbst als externe Beschreibung beschreiben will, aber diese Konsequenz dürfte wenig attraktiv sein.

Wenn es zu Beschreibungen gesellschaftlicher Selbstbeobachtungen und Selbstbeschreibungen kommt, muß dem Rechnung getragen werden. Das sich selbst beschreibende System findet sich stets nur auf der einen Seite einer Differenz, die es selber erzeugt hat. Es kann die Unterscheidung ja nur durch Bezeichnung der einen (und nicht der anderen) Seite aktualisieren. Es muß daher die Differenz in das durch sie Getrennte auf einer der Seiten wiedereintreten lassen. Es muß in den Begriffen von Spencer Brown[22] ein »re-entry« der Form in die Form, der Unterscheidung in das durch sie Unterschiedene, des Unterschiedes von System und Umwelt in das System vollziehen. Und damit verwandelt sich der unbestimmte Ausgangszustand, der »unmarked State« Spencer Browns, in den »imaginären Raum«, von dem man zumindest dies sagen kann: daß er Selbstbeobachtungen und re-entries vorkommen läßt. Vorkommen und also beobachtbar werden läßt! Während aber die Transzendentaltheorie auf »functional prerequisites« setzte, um die Syntheseleistungen zu erklären, die der Erkenntnis- und Handlungsfähigkeit des Subjekts als Bedingungen ihrer Möglichkeit zugrundeliegen, führt die Mathematik des re-entry zu einer selbsterzeugten Unbestimmtheit, zu einer »unresolvable indeterminacy«[23], mit der das System sich selbst das Ungenügen seiner eigenen Operationen bescheinigt.

Humanisten pflegen vor allem nach dem Verbleib des Subjekts zu fragen und auf die Wichtigkeit dieser Denkfigur hinzuweisen. Mit dem Subjekt fällt aber auch das Objekt, und das hat möglicherweise die gravierenderen Konsequenzen. Das Objekt (im neuzeitlichen Verständnis dieses Begriffs) hatte von der Unterscheidung Subjekt/Objekt gelebt. Es war, vom Subjekt aus gesehen (und anders konnte man nicht von »gesehen« sprechen), die andere Seite der Unterscheidung, und es diente als Form für

22 A.a.O. S. **56** f., **6** ff.

23 Spencer Brown a.a.O. S. **57.**

Zuschreibung von Identität. Was immer in den zahlreichen empirisch diversifizierten Individuen als »das Subjekt« (oder besser: als ihre Subjektität) bestimmt wird, führt spurentreu zu entsprechenden Identitätskorrelaten in der Umwelt. Die Identität eines Objektes bestand darin, daß es allen Subjekten, die ihren Verstand recht gebrauchen, als dasselbe erschien. Wenn wir das Subjekt durch den Beobachter ersetzen und Beobachter definieren als Systeme, die sich selbst durch die sequentielle Praxis ihres .Unterscheidens erzeugen, entfällt jede Formgarantie für Objekte. Es kann bei allem Identischsetzen immer nur darum gehen, die Unterscheidungen zu unterscheiden, die ein Beobachter benutzt. Es geht, anders gesagt, um "Wiederholungen, um eine kondensierende und konfirmierende Praxis, die immer mit Bezug auf die Systeme zu beschreiben ist, die sie operativ durchführen (was auch für den Beschreiber dieser Beschreibungen und seine »Objekte« gilt). Objekte konstituieren sich, so gesehen, nur im Kontext einer Beobachtung zweiter Ordnung.[24]

Daß diese Überlegungen in schwierige logische und theorietechnische Probleme führen, besonders wenn man einsehen muß, daß sie nicht einfach durch Verlagerung der Analyse auf eine Metaebene logischer oder linguistischer Art (Russell, Tarski) zu lösen sind, sei zugestanden. Aber entsprechende Probleme werden inzwischen auch in den Naturwissenschaften und in den Maschinentheorien[25] so allgemein diskutiert, daß man sich dadurch nicht sollte entmutigen lassen.[26] Speziell in der Soziologie

24 Das zwingt übrigens nicht zu der Konsequenz, die Ranulph Glanville, Objekte, Berlin 1988, zieht: Objekte seien nur als Selbstbeobachter beobachtbar. Und selbst dann hätte man noch die Frage, ob Objekte sich selbst auch anders beobachten können, als sie es üblicherweise tun - Dampfmaschinen zum Beispiel nicht als Dampfmaschinen, sondern als feuerspeiende Ungetüme, als Schwerstarbeiter, als Explosionsrisiken.

25 und in populären Schriften. Siehe nur John P. Briggs/F. David Peat, Looking Glass Universe: The Emerging Science of Wholeness, o.O. 1985.

26 Siehe nur: Heinz von Foerster, Observing Systems, Seaside Cai. 1981; Francisco J. Varela, Principles of Biological Autonomy, New York 1979; Fritz B. Simon, Unterschiede, die Unterschiede machen: Klinische Epistemologie: Grundlagen einer systemischen Psychiatrie und Psychosomatik, Berlin 1988; Lars Löfgren, Towards System: From Computation

gibt es sehr ähnliche Vorstellungen in einer etwas einfacheren, nicht erkenntnistheoretisch ausformulierten Fassung. So zeigt Anthony Giddens, daß alles Handeln reflexiv in Strukturen und Kontexte, darunter in durch Handlung erzeugtes Wissen eingebunden ist. Man könnte auch von einem zirkulären Verhältnis von Handeln und Wissen sprechen. *»Sociolocal knowledge spirals in and out of the universe of social life, reconstructing both itself and that process as an integralpart of that process.«*[27] Und die Folge sei, daß es in den Sozialwissenschaften keine Wissensakkumulation gebe und daß mehr Wissen nicht, wie nach der klassischen Erkenntnistheorie, zu mehr Sicherheit führe, sondern zu mehr Unsicherheit.[28] Die abstrakten Fragen eines dafür angemessenen autologischen Theoriedesigns lassen sich im Moment zwar nicht befriedigend beantworten. Man kann dazu aber etwas beitragen, indem man am Falle des Gesellschaftssystems klärt, wie hier Selbstbeschreibungen funktionieren. Daß sie vorkommen, daß sie also möglich sind, steht fest. Nach den Bedingungen der Möglichkeit kann man dann immer noch fragen.

III. Selbstbeobachtung und Selbstbeschreibung

Schon auf operativer Ebene ist das Gesellschaftssystem zur Beobachtung seines Kommunizierens und in diesem Sinne zur Selbstbeobachtung gezwungen. Dafür genügt es jedoch zunächst, die Mitteilung als Handlung zu beobachten, so als ob sie ein (durch sich selbst) bestimmtes Objekt wäre.[29] Im Anschluß daran entwickelt sich die Unterscheidung von Selbstrefe-

to the Phenomenon of Language, in Marc E. Carvallo (Hrsg.), Nature, Cognition and System I: Current Systems-Scientific Research on Natural and Cognitive Systems, Dordrecht 1988, S. 129-155; Niklas Luhmann et al., Beobachter: Konvergenz der Erkenntnistheorien?, München 1990.

27 Anthony Giddens, The Consequences of Modernity, Stanford Cal. 1990, S. 15-16 (Hervorhebung durch Giddens).

28 A.a.O. S. 36ff.

29 Und um den Unterschied noch zu verdeutlichen: man muß sie nicht als unselbständiges Moment der Unterscheidung von Mitteilung und Information behandeln.

renz und Fremdreferenz, mit der das System darauf reagiert, daß es durch sein Operieren die eigene Form erzeugt, nämlich die Differenz von System und Umwelt. Ein laufendes Beobachten an Hand der Unterscheidung von Selbstreferenz und Fremdreferenz kondensiert die entsprechenden Referenzen und verdichtet sie zur Unterscheidung von System und Umwelt. Das ermöglicht eine Selbstbeobachtung neuen Stils, nämlich die Zurechnung von Themen auf das System selbst im Unterschied zu seiner Umwelt. Das System reflektiert seine eigene Einheit als Bezugspunkt für Beobachtungen, als Ordnungsgesichtspunkt für ein laufendes Referieren. Und dann empfiehlt es sich, Texte anzufertigen, die eine Vielzahl solcher immer nur ereignishafter und situationsgebundener Selbstbeobachtungen koordinieren. In einfachster Form gibt das System sich einen Namen, eine rigide, invariante Bezeichnung, die eben wegen dieser Rigidität wiederholt und in unvorhersehbar verschiedenen Situationen verwendet werden kann. Auf solche Eigennamen können sich dann Kontrastierungen stützen, die das eigene System einem anderen entgegensetzen, um es im Kontrast zu identifizieren - so Griechen und Barbaren, Christen und Heiden oder, moderner und unter Verzicht auf Eigennamen, Zivilisierte und Wilde.[30] Das erlaubt, wie die Beispiele zeigen, eine allmähliche Auffüllung des Kontrastes mit Strukturbeschreibungen, im zuletzt genannten Falle zum Beispiel Arbeitsteilung, und damit eine inhaltliche Anreicherung der Texte, mit denen das System sich selbst bezeichnet. Solche Texte, inclusive Namen, wollen wir Selbstbeschreibungen nennen.

Seit dem Ende des 18. Jahrhunderts besetzt der Begriff der *Kultur* den Platz, an dem Selbstbeschreibungen reflektiert werden. Kultur im modernen Sinne ist immer die als Kultur reflektierte Kultur, also eine im System beobachtete Beschreibung. Das harmoniert um 1800 mit der Umstellung des Begriffs der Individualität von Unteilbarkeit auf Selbstbeobachtung der eigenen Besonderheit und mit der Forderung, daß Individuen sich Kultur in einer individuell passenden Weise »aneignen« müssen (Bil-

30 Vgl. Reinhart Koselleck, Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe, in ders., Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt 1979, S. 211-259.

dung). Kultur kann durchaus so verstanden werden, daß die Selbstbeschreibung die Beschreibung der Welt, in der sie stattfindet, keineswegs ausschließt, vielmehr über die Unterscheidung von Selbstreferenz und Fremdreferenz gerade einbezieht. Kultur ist dann gleichsam die in der Gesellschaft verankerte expressive Form einer Weltdarstellung, die in anderen Gesellschaften andere Formen annehmen könnte. Kultur ist, wie man oft liest, gelerntes Verhalten.[31] Der Kulturbegriff impliziert Kulturvergleich und historischen Relativismus und Selbstverortung der eigenen Kultur in diesem Kontext. Er vermittelt den Anschein von »Objektivität«, das heißt die Annahme, daß alle Beobachter von Kulturen gerade dann, wenn, man die Relativität des Objektes anerkennt, zu übereinstimmenden Ergebnissen kommen müßten. Dabei waren in der Entstehungszeit im auslaufenden 18. Jahrhundert eine Europazentrierung des Kulturvergleichs und eine Modernitätszentrierung des geschichtlichen Rückblicks selbstverständlich gewesen. Das hat man inzwischen aufgegeben, ohne damit auf den Begriff der Kultur zu verzichten. Der Begriff bleibt jedoch Undefiniert oder kontrovers definiert. Er lebt nur davon, daß ein Vorschlag, auf ihn zu verzichten, wenig Erfolgsaussichten hätte, solange keine Nachfolgebegrifflichkeit mitangeboten wird. Die spezifischen Probleme von Selbstverhältnissen und reflexiven Operationen werden durch diese Ambivalenz des Kulturbegriffs der Analyse entzogen. Sie werden nicht aufgedeckt, sondern zugedeckt[32]; und deshalb scheint es in dem, was als »Kulturwissenschaft« angeboten

31 Zum Beispiel bei Alfred Kuhn, The Logic of Social Systems: A Unified, Deductive, System-Based Approach to Social Science, San Francisco 1974, S. 154: »Culture is communicated learned patterns«. Im weiteren kann es sich dann um Fernsehapparate, durchbohrte Ohren und Nasen, Flüche, Nägel, Behandlung von Frauen und alles andere handeln, was nur über Abweichungsverstärkung zustandekommt bzw. in einer Kultur nur so erklärt werden kann. Bei diesem Begriff von Kultur muß man dann zwischen Kultur und Kultiviertheit unterscheiden. Die Behandlung von Frauen ist immer Kultur, aber nicht immer kultiviert.

32 Und wenn man sie aufdeckt, kommt es zu Formulierungen wie: »Le propre d'une culture, c'est de n'être pas identique à elle-meme«. (Jacques Derrida, L'autre cap: Mémoires, réponses, responsabilités, Liber (Ausgabe Le Monde) 5 (Okt. 1990), S. 11-13 (11).

wird, auch keinen theoretischen Fortschritt zu geben, sondern nur Phasen der Stimulierung, der Ermattung und der Neuauflage des Appells an Kultur. Ob man auf den Kulturbegriff verzichten kann, wird man erst entscheiden können, wenn eine ausgearbeitete Theorie der gesellschaftlichen Selbstbeschreibung vorliegt.

Auch Selbstbeschreibungen sind und bleiben im strengen Sinne Beobachtungen. Wir erinnern: eine Beobachtung bezeichnet etwas, indem sie es unterscheidet. Sie produziert mit dem, was sie bezeichnet, zugleich einen unmarkierten Bereich, der nicht intentional oder thematisch erfaßt (bezeichnet) aber als Welt-im-übrigen vorausgesetzt ist. Und sie sondert die Operation der Beobachtung (und damit: den Beobachter) ab von dem, was beobachtet wird. Daß all dies auch für Selbstbeschreibungen gilt, hat erhebliche theoretische Konsequenzen. Zunächst: In der Darstellung von Gesellschaft ist immer auch Welt impliziert - teils mit bekannten Formen (zum Beispiel Steine, Pflanzen, Tiere, Götter), teils aber auch mit unbekannten Eigenschaften bzw. einem nicht weiter erklärbaren Ordnungspostulat vom Typ kösmos, Schöpfung. Die andere Seite der Unterscheidung Gesellschaft ermöglicht fremdreferentielle Bezeichnungen; aber sie kann nie *als Einheit* bezeichnet werden. Sie ermöglicht ein Kreuzen der Grenze, aber nur dadurch, daß auf der anderen Seite wieder etwas unterschieden wird - etwa Himmel und Erde. Dazu kommt dann noch ein zweiter blinder Fleck: der Beobachter selbst. Die Beschreibung kann operieren, sie kann sich aber im Vollzug nicht selbst beschreiben, denn dies würde eine andere Operation, eine andere unterscheidende Bezeichnung erfordern. Sie kann nur im nachhinein wiederbeschrieben werden. Keine Thematisierung von Gesellschaft erreicht mithin eine volle Welttransparenz.[33] Und das muß man, wenn diese Theorie stimmt, an allen gesellschaftlichen Selbstbeschreibungen zeigen

33 Das muß nicht ausschließen, daß Selbstbeschreibungen sich als Erkenntnis des »Wesens«, der »Natur«, der »Wahrheit« der Sache stilisieren; aber das kann in der Beobachtung zweiter Ordnung nur als Eigentümlichkeit einer bestimmten Art von Selbstbeschreibungen registriert werden. Wir kommen darauf bei der Behandlung alteuropäischer Welt- und Gesellschaftssemantiken zurück.

können - auch und gerade dann, wenn sie die Form von Soziologie annehmen. Wir kommen im Abschnitt über Invisibilisierungen darauf zurück.

Selbstbeobachtungen und Selbstbeschreibungen der Gesellschaft sind immer kommunikative Operationen, existieren also nur im Ereigniszusammenhang des Systems. Sie müssen voraussetzen, daß das System schon vorliegt, sind also nie konstitutive, sondern immer nachträgliche Operationen, die es mit einem bereits hochselektiv formierten Gedächtnis zu tun haben. Das gilt auch für die Anfertigung und Benutzung von Texten. Das System kann seiner eigenen Geschichtlichkeit nicht entrinnen, es muß immer von dem Zustand ausgehen, in den es sich selbst gebracht hat. Gerade weil dies so ist und gerade weil die zeitliche Sequenz der Operationen irreversibel ist, haben Strukturen im allgemeinen und Texte im besonderen die Funktion, Wiederholbarkeit und in diesem Sinne Reversibilität zu gewährleisten. Man kann, aber auch dies geschieht nur, wenn es geschieht, auf sie zurückgreifen. Reflexion ist, und das kann man doppelsinnig (strukturell und prozessual) verstehen, »das Resultat des Resultats«.[34]

Auch Gesellschaften, die nicht über Schrift verfügen, fertigen Selbstbeschreibungen an. Sie produzieren Erzählungen für wiederholten Gebrauch und setzen bei der Erzählung voraus, daß die Erzählung bekannt ist und nur das Beiwerk, die Ausschmückung, das Geschick des Erzählers überraschen. So können auch Mythen über das Menschengeschlecht, den Stamm, den ersten Ahnen usw. fixiert werden, in denen die Gesellschaft in der Gesellschaft repräsentiert wird. Im täglichen Gebrauch, in der mündlichen Rede genügen jedoch »indexical expressions«, deren Referenz sich von selbst versteht. Erst Schrift hebt diese Unmittelbarkeit des »Wir«-sagen-Könnens auf und führt damit in ein Referenzproblem. Denn wenn der Leser liest, was geschrieben ist, ist der Schreiber längst mit anderem beschäftigt oder gar gestorben. Erst mit der Schrift entsteht ein Bedarf für begrifflich elaborierte Selbstbeschreibungen, die zu fixieren ver-

34 Eine Formulierung von Novalis, Philosophische Studien 179/96, zit. nach: Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs, (Hrsg. Hans-Joachim Mähl und Richard Samuel), Darmstadt 1978, Bd. II, S. u.

suchen, worüber kommuniziert wird, wenn in der Gesellschaft über die Gesellschaft kommuniziert wird.

Ebenso wie Selbstbeobachtungen sind auch Selbstbeschreibungen (Anfertigen von Texten) Einzeloperationen des Systems. Überhaupt handelt es sich bei Beschreibung und Beschriebenem nicht um zwei getrennte, nur äußerlich verknüpfte Sachverhalte[35]; sondern bei einer 'Selbstbeschreibung ist die Beschreibung immer ein Teil dessen, was sie beschreibt[36], und ändert es allein schon dadurch, daß sie auftritt und sich der Beobachtung aussetzt. Diese Einsicht konnte vermieden werden, solange die Beschreibung der Welt und der Gesellschaft als religiöse Wahrheit begriffen wurde. In der Soziologie Dürkheims wird dieses Konzept nochmals wiederholt - und zugleich zerstört.[37] Die Religion symbolisiert die Gesellschaft und konzentriert das Bewußtsein der Individuen auf sakrale Objekte und muß eben deshalb verschweigen, daß dies nur eine Gesellschaftsbeschreibung ist.

Anders als in der üblichen Erkenntnistheorie gibt es auch keine nachträgliche Übereinstimmung von Erkenntnis und Gegenstand - weder in der Form Beobachtung, noch in der Form Beschreibung. Das System kann nichts anderes tun als kommunikativ operieren, und das, was die Kommunikation letztlich meint und bezeichnen will, hat nie auch nur die geringste Ähn-

35 Entsprechend kritisiert Quentin Skinner, Language and Political Change, in: Terence Ball / James Farr / Russell L. Hanson (Hrsg.), Political Innovation and Conceptual Change, Cambridge Engl. 1989, S. 6-23 (21 f.) die übliche Behandlung von language und social reality als zwei getrennte Sphären.

36 Vgl. für den Ideologiebegriff die Einleitung von Jennifer Daryl Slack zu: dies, und Fred Fejes (Hrsg.), The Ideology of the Information Age, Norwood N.J. 1987, S. 2: »Ideologies are implicated in and part of the very reality that they map«.

37 Siehe dazu Horst Firsching, Die Sakralisierung der Gesellschaft: Emile Dürkheims Soziologie der >Moral< und der >Religion< in der ideenpolitischen Auseinandersetzung der Dritten Republik, in: Volkhard Krech / Hartmann Tyrell (Hrsg.), Religionssoziologie um 1900, Würzburg 1995, S. 159-193. Die oben im Text gegebene Deutung würde es allerdings nicht erlauben, von »Sakralisierung der Gesellschaft« zu sprechen. Eher geht es bei Dürkheim um eine Neubeschreibung religiös fundierter Gesellschaften mit Hilfe des Schemas manifest/latent.

lichkeit mit kommunikativen Formen, *und das gilt selbst dann, wenn die Gesellschaft (wie hier) als Kommunikationssystem beschrieben wird.*[38]* *Das gilt auch für Selbstbeschreibungen.* Deshalb ist die Frage nach der Wahrheit der Beschreibung hier unangebracht. Das pharaonische Ägypten hat die eigene, mehrtausendjährige Geschichte als unveränderte Wiederholung beschrieben, was den geschichtlichen Tatsachen natürlich nicht entspricht und trotzdem nicht ohne Wirkung geblieben ist.[39] Auch hier muß man sich also hüten, die Landkarte mit dem Territorium zu verwechseln. Jede Einzeloperation ist eine unter zahllosen anderen, und das gilt ganz unabhängig von ihrem Sinn, also ganz unabhängig auch von der Frage, ob sie das Gesamtsystem als Einheit zu beschreiben sucht, oder sich mit irgendwelchen Details beschäftigt. Anders gesagt: auf operativer Ebene kann das System nie seine eigene Einheit sein; es kann sie nur, wie immer flüchtig, bezeichnen.

Hieraus folgt, daß das System, das die eigene Autopoiesis nur in Einzeloperationen prozessieren kann, sich selbst unzugänglich ist. Es ist für sich selbst intransparent, und zwar ebenso intransparent wie die Umwelt.[40] Man kann daher auch sagen: Selbstre-

38 Beweis: Die Beschreibung erfordert nur einen Satz. Aber die Gesellschaft ist nie und nimmer ein Satz.

39 Siehe für dieses Beispiel Jan Assmann, Stein und Zeit: Das »monumentale« Gedächtnis der altägyptischen Kultur, in: Jan Assmann/Tonic-Hölscher (Hrsg.), Kultur und Gedächtnis, Frankfurt 1988, S. 87-114.

40 Mindestens seit Montaigne ist diese Auffassung für den Fall von Bewußtseinssystemen literarisch präsent. (Weniger bekannt viele andere Zeitgenossen, etwa John Donne, The Progress of the Soul, zit. nach John Donne, The Complete English Poems, Harmondsworth, Middlesex, England 1982, S. 176 ff). Hier ist auch deutlich zu erkennen, daß diese Problematisierung der Selbsterkenntnis mit der alten Auffassung bricht, die Selbsterkenntnis führe zurück auf die eigene »Natur« und damit auf den wie immer durch Sünde korrumpierten Perfektionszustand. Dieser Schritt von Natur zu Intransparenz ist jedoch, wie es scheint, für die Selbstbeobachtung des Gesellschaftssystems nie vollzogen worden; und dies wohl deshalb nicht, weil eine vom Menschen ausgehende Reflexionskultur die Gesellschaft immer als etwas Äußeres (allenfalls Internalisierbares) gesehen hat. Systemtheoretisch gesehen fällt jedoch die genaue Parallellage (bei aller Verschiedenheit der Operationsweisen) von Selbstbeobachtungsproblemen in beiden Fällen auf.

ferenz und Fremdreferenz verweisen in prinzipiell unendliche Horizonte immer weiterer Möglichkeiten, deren Ausschöpfung an der geringen operativen Kapazität und an dem Zeitbedarf der Operationen scheitert. Das Thema von Tristram Shandy! Also ist jede Selbstbeschreibung des Systems eine Konstruktion. Aus gleichem Grunde kann ein System sich mit sich selbst überraschen und sich selbst neue Erkenntnisse abgewinnen. Das System dirigiert durch die eigene Selbstbeschreibung das, was es als Inkonsistenz bemerken kann, es begrenzt und verstärkt dadurch Irritabilitäten vor dem Hintergrund all dessen, was damit verdrängt wird und unbeachtet bleibt. (So verdeckt die Gesellschaftstheorie des 19. und 20. Jahrhunderts durch die Beschreibung als Klassengesellschaft die gravierenden Konsequenzen funktionaler Differenzierung und wärmt sich, allzu lange, an dem Glauben, daß durch Revolution oder andere Formen der Einebnung von Ungleichheit zu helfen sei.) Selbstbeobachtungen und Selbstbeschreibungen haben, mit anderen Worten, einen Informationswert, aber dies nur deshalb, weil das System für sich selber intransparent ist. Und nur weil dies so ist, kommt der historischen Semantik der Selbstbeschreibungen von Gesellschaft, dem Thema dieses Kapitels, eine eigenständige Bedeutung zu.

Auch Kommunikationen, mit denen das System sich selbst beschreibt, bleiben Kommunikationen, also distinkte Ereignisse, die sich als solche beobachten lassen. Gleichzeitig passiert im selben System und erst recht in der Welt vieles andere. Nur die Beobachtung »digitalisiert« das, was geschieht; nur sie hebt das eine im Unterschied zum anderen hervor. Die Zeit selbst bleibt ein Kontinuum der Transformation; sie modifiziert die Verhältnisse, um eine bekannte Unterscheidung zu verwenden, nicht digital, sondern analog[41], nämlich in einem Kontinuum der Fortsetzung von Gleichzeitigkeit. Daran ändert sich nichts, wenn es um Selbstbeschreibungen geht. Denn auch dann muß das

41 Vgl. Anthony Wilden, System and Structure: Essays in Communication and Exchange, 2. Aufl., London 1980, S. 155 ff. Allerdings macht das im Text vertretene Konzept des Beobachtens es fraglich, ob man Wilden folgen sollte, wenn er auch das Analoge als eine besondere Art von Differenz auffaßt, ja geradezu als »the domain of differerice« (a.a.O. S. 174).

System das zeitlich analog verlaufende Verhältnis zu sich selbst digitalisieren. Auch dies erfordert also eine Konstruktion, eine Form, einen Einschnitt in die Realität, der immer auch anders verlaufen oder überhaupt unterbleiben könnte.

Im Begriff der Selbstbeschreibung ist denn auch weder Konsens noch Konsensfähigkeit impliziert. Wenn anspruchsvolle Texte angefertigt werden, wird Konsens in einer Gesellschaft, die nur sehr begrenzt die Fähigkeit zum Lesen vermitteln und Texte auch oral tradieren kann, sogar eher unwahrscheinlich. Das gilt bereits für die Bedingungen der Zentrum/Peripherie-Differenzierung und der Stratifikation.[42] Ungeachtet solcher struktureller Kanalisierung von Konsens, Dissens und Ignoranz muß diese Frage als eine Variable behandelt werden. Unter Selbstbeobachtung soll daher immer nur eine im System auf das System gerichtete Operation verstanden werden und unter Selbstbeschreibung die Anfertigung eines entsprechenden Textes.

Das milliardenfach gleichzeitige Vorkommen von Operationen mit impliziter oder expliziter Selbstreferenz darf nicht als Chaos aufgefaßt werden. Schon im Übergang von nur okkasionellen Selbstbeobachtungen zur Fixierung von Texten liegt ein erster Korrekturschritt, und dieser Schritt wird bereits in den Erzähltraditionen oraler Kulturen getan. Texte werden für Wiedererkennung und für Mehrfachgebrauch geschaffen und koordinieren dann die zu ihnen passenden Selbstbeobachtungen. Wir wollen, wenn immer es um solche bewahrenswerten Sinnvorgaben geht, von »Semantik« sprechen. Das System erleichtert sich

42 Vgl. für die »census-tax-conscription«-Systeme traditionaler Herrschaftsbürokratien Stanley Diamond, The Rule of Law Versus the Order of Custom, in: Robert P. Wolff (Hrsg.), The Rule of Law, New York 1971, S. 115-144 (mit allerdings sehr einseitiger Auswahl der Belege aus den für diese Struktur bekannten westafrikanischen Königreichen). Dazu auch Gerd Spittler, Probleme bei der Durchsetzung sozialer Normen, Jahrbuch für Rechtssoziologie und Rechtstheorie 1 (1970), S. 203-225; ders., Herrschaft über Bauern, Frankfurt 1978. Vgl. ferner Wolfram Eberhard, Conquerors and Rulers: Social Forces in Medieval China, 2. Aufl. Leiden 1965; Robert Eric Frykenberg, Traditional Processes of Power in South India: An Historical Analysis of Local Influences, in: Reinhard Bendix (Hrsg.), State and Society: A Reader in Comparative Political Sociology, Boston 1968, S. 107-125.

mithin das Selbstreferieren in oft ganz heterogenen Situationen, indem es dafür eine Sondersemantik bereitstellt. Diese kann dann, eine weitere Unterscheidung generierend, richtig oder falsch verwendet werden. Mit dieser Bifurkation entsteht ein Bedarf für Interpretationsexperten, die den richtigen, »orthodoxen« Gebrauch des Textes überwachen und ihr Sozialprestige aus der Qualität des Textes herleiten. Der richtige Sinn des Textes nimmt dann sehr leicht eine normative Qualität an. Das heißt nichts weiter, als daß er notfalls kontrafaktisch aufrechterhalten wird. Was richtig ist, wird diesen Charakter nicht dadurch verlieren, daß Fehler oder Irrtümer oder mißbräuchliche Verwendungen vorkommen. Im Gegenteil: die Fehler fallen ja gerade dadurch auf, daß man sie am Abweichen vom richtigen Sinn erkennt. In den folgenden Analysen werden wir diesen Trend zur normativen Fixierung mehrfach bestätigt finden, zum Beispiel am alteuropäischen Begriff der Natur und dann wieder im modernen Kontext von Ideologien. Im Augenblick kommt es nur darauf an, die Funktion von Vertextungen und Normativierungen zu erkennen: Sie kompensieren die auf operativer Ebene unausweichliche Einzelheit und Ereignishaftigkeit aller Selbstbeobachtungen des Systems.

Außerdem ist mit dem faktisch-kommunikativen Vollzug aller Selbstbeobachtungen und Selbstbeschreibungen die Beobachtbarkeit und Beschreibbarkeit eben dieses Operierens gegeben. Das System kann ja nicht anders als real operieren. Jede Selbstbeobachtung und jede Selbstbeschreibung setzt sich daher unvermeidbar ihrerseits der Beobachtung und Beschreibung aus. Jede Kommunikation kann ihrerseits Thema einer Kommunikation werden. Das heißt aber, daß sie positiv oder negativ kommentiert, daß sie angenommen oder abgelehnt werden kann. Relativ stabile Selbstbeschreibungen bilden sich daher nicht einfach in der Form des überzeugenden Zugriffs auf ein gegebenes Objekt, sondern als Resultat eines rekursiven Beobachtens und Beschreibens solcher Beschreibungen aus. In der mathematischen Kybernetik nennt man ein solches Resultat auch einen »Eigenwert« des Systems.[43]

43 Siehe Heinz von Foerster, Observing Systems, Seaside Cal. 1981, insb. S. 273 ff.; dt. Übers. Sicht und Einsicht: Versuche zu einer operativen

Die Einrichtung und Stabilisierung eines Textes hat den Vorteil, daß die Operation der Herstellung des Textes und mit ihr der Autor und mit ihm seine Interessen und Perspektiven vergessen werden können. Auch das kann dem Schutze des Textes dienen. Der Text wird zu einem heiligen Text oder zu einem Text, dessen Alter und bewährte Tradition ihn gegen Kritik schützen. Seine Offensichtlichkeit verdeckt, daß es andere Möglichkeiten gegeben hatte. Besonders in Schriftkulturen mit noch primär oraler Tradition dient gerade das Geschriebensein des Textes als Symbol seiner Invarianz. Falls Autorennamen bewahrt werden, nehmen sie eine quasi mythische Qualität an, gleichsam als Duplikat der Bedeutung des Textes. Erst mit dem Buchdruck, also erst seit dem 15. Jahrhundert, bürgert sich eine Autorenschaft im modernen Sinne ein. Im Mittelalter kommuniziert der Text, eventuell dann die Druckmaschine. Und erst mit einer deutlichen Differenzierung von Autor und Text entsteht in Ablösung dessen, was vorher eine prinzipiell orale Tradierung schriftlicher Texte gewesen war, die raffinierte, sich auf Kontexte und Intentionen beziehende Interpretationskunst, die wir heute Hermeneutik nennen.

weiter ist zu bedenken, daß zwar das *Problem* der Selbstbeobachtung und Selbstbeschreibung stets dasselbe ist. Das Problem der Identität bleibt in der Identität des Problems erhalten. Aber jede *Lösung* des Problems, jeder Identitätsvorschlag, muß durch die Operationen des Systems durchgeführt werden *und setzt sich deshalb im System der Beobachtung aus.* Die Beobachtung der Selbstbeobachtung erfolgt aus einer anderen, »kritischen« Perspektive. Vor allem wird sie heute immer Standorte, Interessen, semantische Bindungen mitsehen, von denen aus die primäre Selbstbeobachtung formuliert wird. Nichtidentität von Selbstbeobachtungen und Selbstbeschreibungen ist daher ein im Normalgang zu erwartendes Resultat und dies mit zunehmender Wahrscheinlichkeit, wenn die Primärbeobachtung nicht mehr auf der Basis von Autorität und Tradition operieren kann.

Zusätzlich muß auf eine Besonderheit aller selbstreferentiellen Praktiken, aber besonders der Selbstbeschreibungen von Gesell-

Erkenntnistheorie, Braunschweig 1985; oder: Wissen und Gewissen: Versuch einer Brücke, Frankfurt 1993.

Schäften hingewiesen werden. Es gibt für sie keine externen Kriterien, nach denen sie beurteilt werden könnten. Entsprechendes hat man in der cartesischen Tradition bereits für das Bewußtsein des Subjekts herausgefunden. Wenn es denkt, daß es denkt, kann man ihm nicht entgegenhalten, das sei nicht der Fall. Wenn es sagt, daß ihm dies oder das gefalle, kann man nicht entgegnen, es irre sich. Dies ist jedoch nicht, wie Philosophen meinen, eine Besonderheit des Subjekts und ein Indikator für dessen einmaligen Weltstatus. Es gilt auch für das Sozialsystem Gesellschaft, und hier erst recht, weil es außerhalb der Gesellschaft überhaupt keine Kommunikationsmöglichkeiten, also auch keine zum Korrigieren befähigte Instanz gibt. Die Gesellschaft ist also erst recht darauf angewiesen, kriterienlose Selbstreferenz zu praktizieren.

Damit ist keineswegs ausgeschlossen, daß Kriterien für Selbstbeschreibungen entwickelt werden. Von den Reflexionstheorien, mit denen die Funktionssysteme der modernen Gesellschaft sich selbst beschreiben, wird zumeist »Wissenschaftlichkeit« verlangt, was immer das dann im Einzelfall für das Rechtssystem, für das politische System, für das Erziehungssystem oder für das Wirtschaftssystem besagen mag. Für die Selbstbeschreibungen vormoderner Gesellschaften galten religiöse Kriterien; sie mußten in ihren zentralen Komponenten religionsfähig sein. In allen Fällen gesellschaftlicher Selbstbeschreibungen stehen solche Kriterien jedoch nicht vorweg schon fest. Sie bilden vielmehr eine Komponente des Textes. Und wenn sie gesondert ausgewiesen werden, wie etwa die Referenz auf Gott in der christlichen Tradition des Abendlandes, dann geschieht dies in Übereinstimmung mit dem Text und nicht als Hinweis auf eine unabhängige Prüfinstanz. Selbstbeschreibungen können, anders gesagt, nur zirkulär begründet werden, und wenn sie ihren Begründungszirkel durch Externalisierung zu unterbrechen suchen, dann geschieht eben dies als Komponente des Textes, als Teil des Vollzugs der Selbstbeschreibung.

Unter diesen strukturellen und operativen Bedingungen entsteht für gesellschaftliche Selbstbeschreibungen eine eigene Semantik, die ihrerseits evolutionären Veränderungen unterliegt. Zwar ist der Spielraum begrenzt, denn Selbstbeschreibungen müssen hinreichend plausibel sein, um sich im Prozeß des Be-

obachtens und Beschreibens der Beschreibungen bewähren und ändern zu können. Zugleich gewinnen aber vorhandene Texte ein Eigengewicht. Selbst bei radikalen strukturellen Veränderungen wird die Gesellschaft das, was sie über sich selbst weiß und sagt, nicht abrupt ändern können, um voraussetzungslos neu zu beginnen. Sie wird Neues in alten Kontexten wahrnehmen müssen, um es überhaupt spezifizieren zu können. Sie kann zum Beispiel Bezeichnungen beibehalten, aber die Gegenbegriffe, die als Unterscheidung fungieren, heimlich austauschen[44] - so wenn Natur nicht mehr von Gnade unterschieden wird, sondern von Zivilisation; oder wenn man vonütilitas/honestas zu nützlich/nutzlos bzw. nützlich/schädlich übergeht und auf diese Weise eine andere Grundlage für die Wertung der gesellschaftlichen Stellung des Adels findet. Man muß also gerade in Zeiten radikalen Strukturwandels mit Traditionsüberhängen rechnen, die nur allmählich abgebaut werden können in dem Maße, in dem die Differenz zwischen der vergangenen und der aktuellen Welt sichtbar wird. Selbst die moderne Gesellschaft beschreibt, wie wir ausführlich sehen werden, sich selbst daher zunächst einmal historisch, um sich von ihrer Geschichte zu lösen. Sie akzeptiert dabei Blankettbegriffe für eine offene Zukunft, und erst allmählich können neue Irritationen und mit ihnen neue Erfahrungen eingebaut werden und die Uberreste der alteuropäischen Semantik ersetzen.

Der *Begriff* der Selbstbeschreibung schließt nach all dem nicht aus, daß es eine Mehrheit von Selbstbeschreibungen ein und desselben Systems geben kann. Eine andere Frage ist, ob das Gesellschaftssystems selbst eine Mehrheit von Selbstbeschreibungen anbietet und auch bemerkt, daß dies geschieht. Dies ist, wie wir noch ausführlich sehen werden, erst unter modernen (heute sagt man »postmodernen«), Bedingungen der Fall, und es hängt offensichtlich mit dem Übergang zu funktionaler Differenzierung zusammen. In der Konsequenz müßte die Gesellschaft

44 Zu solchem »antonym **Substitution«** Stephen Holmes, Poesie der Indifferenz, in: Dirk Baecker et al. (Hrsg.), Theorie als Passion, Frankfurt 1987, S. 15-45; ders., The Permanent Structure of Antiliberal Thought, in: Nancy Rosenblum (Hrsg.), Liberalism and the Moral Life, Cambridge Mass. 1989, S. 227-253; ders., The Anatomy of Antiliberalism, Cambridge Mass. 1993.

selbst sich dann mit Metabegriffen als polykontextural oder als hyperkomplex beschreiben. Jede einzelne Selbstbeschreibung trägt dann als Beschreibung ihrer eigenen Kontingenz Rechnung. Sie berücksichtigt (und gibt zu erkennen, daß sie berücksichtigt), daß es auch andere Selbstbeschreibungen desselben Systems geben kann. Oder wenn sie sich dieser Einsicht verweigert und totalisierend auftritt, wird sie abweichungsempfindlich und intolerant. Und macht es sich politisch schwer.

Die vorstehenden Überlegungen sind auf der Ebene einer theoretischen Beschreibung von Selbstbeschreibungen formuliert, und das gilt auch für alles, was folgt. Auf dieser Ebene einer theoretischen Wiederbeschreibung von Selbstbeschreibungen[45] wird der Begriff »autologisch«, er gilt dann auch für sich selbst. Auch die Wiederbeschreibung von Selbstbeschreibungen der Gesellschaft ist eine Selbstbeschreibung der Gesellschaft. Die Wiederbeschreibung kann dann nicht länger als Erzeugung besseren Wissens, geschweige denn als Fortschritt angesehen werden. (Das wäre jetzt leicht durchschaubar als Voreingenommenheit einer weiteren Ebene, einer Selbstbeschreibung der Wiederbeschreibung, die ihren autologischen Charakter unbeachtet läßt.) Vielmehr geht es um eine laufende Transformation von Prämissen, die vordem als notwendig und natürlich angesehen wurden, in kontingente und künstlich gewählte Limitierungen bestimmter Operationen. So zum Beispiel die Wiederbeschreibung tonaler Musik durch die Einführung atonaler Musik oder die Wiederbeschreibung der politischen Ökonomie durch die Marxsche Analyse des »Kapitalismus«. Der Zugriff solcher Wiederbeschreibungen auf Beschreibungen kann sich dann nur

45 In diesem Sinne spricht Mary Hesse, Models and Analogies in Science, Notre Dame 1966, S. 157 ff. von »redescription« und ordnet diesen Begriff der Diskussion über die Metaphorik theoretischer Erklärungen zu. Auch sonst findet man in sehr verschiedenen Zusammenhängen ähnliche Analysen. So in der politischen Theorie von Reformbewegungen bei Giovan Francesco Lanzara, Capacità negativa: Competenza progettuale e modelli di interventi nelle organizzazioni, Bologna 1993, insb. S. 227 ff. oder für die Kunsttheorie bei Michael Baldwin / Charles Harrison / Mel Ramsden, On Conceptual Art and Painting and Speaking and Seeing: Three Corrected Transcripts, Art-Language N.S. 1 (1994), S. 30-69.

noch zeitlich rechtfertigen als der heutigen Lage angemessen mit der Aussicht, daß er morgen als von gestern behandelt werden wird.

Es ist leicht zu sehen, daß diese zunehmende Sophistik von Beschreibungen ihrerseits Gegenbeschreibungen auslöst - heute zum Beispiel in der Form »fundamentalistischer« Bewegungen. Aber auch das führt zu keinem Fortschritt, zu keiner Verbesserung der Qualität von Selbstbeschreibungen, sondern nur, und in diesem Falle besonders deutlich, zu einer Bestätigung der soeben versuchten Analyse.

IV. Die Semantik Alteuropas I: Ontologie

Vormoderne Gesellschaften haben von ihrer Differenzierungstypik her deutliche strukturelle Ähnlichkeiten. Sie verfügten aber nur über eine im wesentlichen durch mündliche Lehre tradierte Schriftkultur[46] und blieben deshalb, bei allen Beziehungen des Handels und bei aller wechselseitigen Kenntnis, in ihren semantischen Traditionen getrennt. Sie konnten jeweils sich selbst als Mitte der Welt betrachten und jeweils eigene Kosmologien entwerfen. In diesem Sinne konnten sie Weltgesellschaften sein und andere Gesellschaften in ihrer eigenen Kosmologie unterbringen.

Im folgenden beschränken wir uns auf die Beschreibung der Selbstbeschreibung der Gesellschaft in der alteuropäischen Tradition, also auf griechisch-römisch-christliches Gedankengut, denn nur diese Tradition hat die moderne Gesellschaft in ihrem Entstehen begleitet, und nur sie beeinflußt die an sie gerichteten Erwartungen noch heute.[47] Die alteuropäische Tradition ist in

46 Vgl. für Indien noch am Ende des 19. Jahrhunderts Ananda F. Wood, Knowledge Before Printing and After: The Indian Tradition in Changing Kerala, Delhi 1985.

47 Wir lassen damit nicht nur die eindrucksvollen Kosmographien Chinas, Indiens und des alten Orients, sondern auch die jüdische Tradition beiseite, die auf Grund des Primats, den sie der Kommunikation Gott/Mensch zuspricht, der Theoriedarstellung unseres Textes viel näher kommt als die alteuropäische Tradition. Siehe nur Susan A. Handelman, The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Thought in

einer Gesellschaft entstanden, die heute nicht mehr existiert - und zwar weder im Hinblick auf Kommunikationsweisen noch im Hinblick auf Differenzierungsformen. Dennoch bleibt diese Tradition Bestandteil unserer geschichtlichen Uberlieferung und in diesem Sinne orientierungsrelevantes Kulturgut. Sie kann nicht absterben - gerade weil sie offensichtlich nicht mehr paßt, gerade weil sie ständig negiert werden *und dafür zur Verfügung stehen muß.*

Ihre Geschlossenheit mitsamt der religiösen Kontrolle systemsprengender Inkonsistenzen beeindruckt noch heute - gerade weil dies für uns unerreichbar geworden ist. Der innere Reichtum der Begrifflichkeit dieser Tradition beruht vor allem darauf, daß sie sowohl stratifikatorische als auch Zentrum/Peripherie-Differenzierungen kannte, daß sie im Laufe ihrer Geschichte sowohl Stadt- als auch Reichsbildungen interpretieren mußte, daß sie sowohl in der Stadt lebenden als auch, im Mittelalter, auf dem Land lebenden Adel kannte und daß sie ihre Religion im Zuge der Christianisierung gewechselt hat mit der Folge, Traditionsgut ohne grundlegenden gesellschaftsstrukturellen Wandel neu interpretieren zu müssen. Sicher hat auch die geographische Diversität Europas sowohl für das Entstehen der altgriechischen Stadtkulturen als auch für die Bildung der Territorialstaaten im spätmittelalterlichen Europa eine wichtige Rolle gespielt. Bei all dieser Diversität blieb jedoch ein entscheidendes Merkmal aller vormodernen Gesellschaften unangetastet: *Die Differenzierungsform sah jeweils eine konkurrenzfreie Position für die richtige Beschreibung der Welt und der Gesellschaft vor, nämlich die Spitze der Hierarchie, den Geburtsadel, und das Zentrum der Gesellschaft, die Stadt.* Es gab relativ autonome, weil textbezogen arbeitende kulturelle Eliten, die aber die strukturellen Asymmetrien des Gesellschaftssystems nicht in Frage stellten, sondern sie nur bisweilen anders interpretierten. Bei allen Schulkontroversen blieb die Anfertigung der Beschreibungen Sache einer kleinen Schicht, und dem entsprach die Fortdauer der primär oralen Tradierweise (Lehre) auch schriftlich fixierter

Modern Literary Theory, Albany N.Y. 1982, etwa S. 8: »For the Greeks, following Aristotle, things are not exhausted by discourse; for the Rabbis, discourse is not exhausted by things«.

Texte. In Mesopotamien waren dies die Schreibschulen, im Mittelalter die theologisch und juristisch ausgebildeten Kleriker. Erst im Laufe des Mittelalters beginnen Adelskultur, Klosterkultur und Stadtkultur sich getrennt zu entwickeln. In der Lehre von den drei Ständen wird dies zum letzten Mal in eine Selbstbeschreibung der Gesellschaft übersetzt. Gleichzeitig macht jedoch im Übergang zur Neuzeit der in Europa (anders als in China und in Korea) kommerziell betriebene Buchdruck die schon akkumulierte Heterogenität des Gedankenguts mit einer überraschenden Plötzlichkeit sichtbar. Und das zwingt in der Semantik zu Reaktionen, die sich ihrerseits des Buchdrucks bedienen und eine Vielfalt von Formen erzeugen, aus denen die Neuzeit dann das für sie passende wird auswählen können.

Die dominierende Welteinstellung Alteuropas kann mit dem Begriff der Ontologie beschrieben werden. Die Voraussetzungen der Ontologie werden als Gegebenheiten eingeführt, die der Physik (der Naturlehre) nachfolgen: als Metaphysik. Wir brauchen hier nicht zu prüfen, ob dies für jede Denkbemühung gilt, auch für solche im Bereich einer religiösen Weltdeutung. Aber die Vorherrschaft der ontologischen Beobachtungs- und Beschreibungsweise läßt sich schon daran erkennen, daß das Konzept der Paradoxie zur Verteidigung der eleatischen Ontologie erfunden, also von vornherein als eine zu vermeidende Denkstörung, wenn nicht als Fehler vorgestellt wurde; und ferner daran, daß die zweiwertige Logik, auf deren Reflexionsblockierungen sich die Ontologie gestützt hatte, bis in die jüngste Zeit unbefragt vorausgesetzt wurde.[48]

Als Ontologie wollen wir das Resultat einer Beobachtungsweise bezeichnen, die von der Unterscheidung Sein/Nichtsein ausgeht und alle anderen Unterscheidungen dieser Unterscheidung nachordnet. Diese Unterscheidung hat ihre unnachahmliche Plausibilität in der Annahme, daß nur das Sein ist und das Nichtsein nicht ist. In die Logik wird das dann als Gesetz des ausgeschlossenen Dritten übernommen, mit dem Sein und Den-

48 Zur Kritik dieser Voraussetzung und zur Forderung einer strukturreicheren Logik siehe Gotthard Günther, insb. die in den Beiträge(n) zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik, **3** Bde. Hamburg 1976-1980, gesammelten Aufsätze.

ken sich wechselseitig Gleichförmigkeit bescheinigen.[45] Auch wenn nur das Sein ist und das Nichtsein nicht ist, muß jedoch die Unterscheidung selbst beachtet werden, und zwar deshalb, weil auf der Ebene des Seienden/Nichtseienden Verwechslungen möglich sind.

Zu Verwechslungen kommt es vor allem, wenn die Kommunikation das Schema »etwas als etwas« zugrundelegt. In dieses Schema können sich Täuschungen einschleichen, indem etwas bezeichnet wird als ein etwas, das es nicht ist, oder vielleicht auch nur: möglicherweise nicht ist. Man kann dies an den Aussagen über Frauen, über Rassen, aber auch über Arbeitspersonen oder über religiös besetzte Gegenstände oder Symbole veranschaulichen - um nur die verfänglichsten Fälle mit strukturell eingebauter Tendenz zur Deformation zu nennen.

Um die Gefahren dieser Als-Schematik - Gefahren der Fehlzuordnung ebenso wie Gefahren des Aufdeckens einer Fehlzuordnung - zu bannen, schließt die ontologische Erstunterscheidung ein quasi normatives Postulat ein, das als Erfordernis von Ordnung begriffen wird. Das Seiende soll das nicht sein, was es nicht ist - es sei denn als ein Wunder, das dazu dient, die Uberordnung der Religion, die Allmacht des Schöpfers zu belegen. Die Ontologie garantiert mithin die Einheit der Welt als Einheit des Seins. Nur das Nichts wird ausgeschlossen, aber damit geht »nichts« verloren.[50] Mit den Stoikern kann man, wenn man Sein als individuiertes Existieren begreift, noch einen Überbegriff des »aliquid« bilden, von dem man dann sagen kann, es existiere bzw. es existiere nicht. Gerade wenn man aber von einem Primat der Unterscheidung Sein/Nichtsein ausgeht, blockiert man mit diesem »aliquid« die Frage, wovon dies dann zu unterscheiden

49 Das gilt allerdings nicht für alle Fälle, nämlich nicht für Aussagen de futuris contingentibus. Diese müssen mit Bezug auf Sein oder Nichtsein als noch unentschieden behandelt werden. Aber dann kann die Logik sich durch eine Metacodierung »schon entschieden / noch nicht entschieden« weiterhelfen und dafür wiederum das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten in Anspruch nehmen.

50 Zu dieser vor allem im *16.* Jahrhundert weidlich ausgenutzten Paradoxie des »Nichts«, das etwas, aber eben »nichts« ist, findet man viel Material bei Rosalie Colie, Paradoxia epidemica: The Renaissance Tradition of Paradox, Princeton 1966, insb. S. ***iiyü.***

sei. Ferner kann man die Einheit des Seins durch die Einheit Gottes überbieten mit der Möglichkeit, das Sein in Unterscheidungen aufzulösen. Alles, was ist, unterscheidet sich dann von anderem und partizipiert nur am Sein. Aber dann zwingt die Ontologie zur Frage nach dem Sein Gottes - und zu den gefährlichen Konsequenzen einer negativen Theologie, die noch die Frage nach dem Sein öder Nichtsein Gottes stellen und die Antwort geben muß, daß er selbst überhaupt nicht, also auch nicht so unterscheidet. Das mag dogmen- und kirchenpolitische Konsequenzen haben, die letztlich zur Ausdifferenzierung religiöser Dogmenbildung auf spezifisch kirchlichen Grundlagen führen; aber es macht mit Nikolaus von Kues auch sichtbar, daß Unterscheiden (inclusive Sein/Nichtsein) ein spezifisch menschlicher Erkenntnismodus ist, der die hartnäckige Frage nach der Einheit auf Paradoxien auflaufen läßt.[51]

An anderer Stelle[52] hatten wir bereits darauf hingewiesen, daß die Ontologie und die ihr zugeordnete zweiwertige Logik den Begriff der Welt limitiert. Welt kann nicht als Hintergrundsunbestimmtheit (weder Sein noch Nichtsein), sondern nur auf der Ebene designationsfähiger Objekte, als Objektmenge oder als Objektgesamtheit bezeichnet werden. Sie ist so, wie sie ist; man kann sich nur in den Bezeichnungen irren und muß diese dann korrigieren.

Der Begriff »Ontologie« ist erst im 17. Jahrhundert aufgekommen[53], und dies offensichtlich im Zusammenhang mit den Sicherheitskrisen jener Zeit. Man braucht jetzt ein Wort für das, wovon man vorher ausgegangen war. In unserem Zusammenhang soll der Begriff definitorisch eingeführt werden, also auch unabhängig von den sehr unterschiedlichen Weisen seiner inhaltlichen Ausfüllung in der Philosophie. Der Begriff bezeichnet in unserer Verwendungsweise ein Beobachtungsschema, und zwar eine Beobachtungsweise, die sich an der Unterscheidung

51 »Non est nihil neque non est, neque est et non est«. Siehe für viele ähnliche Stellen De Deo Abscondito, zit. nach: Nicolaus Cusanus, Philosophisch-theologische Schriften Bd. 1, Wien 1964, S. 299-309 (Zitat S. 306).

52 Vgl. Kap. 1, III.

53 Siehe die Hinweise s.v. Ontologie in: Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 6, Basel 1984, Sp. 1189-1200.

von Sein und Nichtsein orientiert. Das besagt vor allem, daß die Unterscheidung von Sein und Nichtsein immer abhängig ist und abhängig bleibt von einer vorgängigen operativen Trennung, nämlich der von Beobachten (oder Beobachter) und Beobachtetem. In der Domäne der Ontotogie wird man dazu neigen, diese primäre Differenz ontologisch einzuholen, daß heißt: auch ihre beiden Seiten, das Beobachten und das Beobachtete, wiederum nach Sein und Nichtsein zu unterscheiden. Auf diese Weise wird und bleibt die ontologische Welt geschlossen. Auch das Denken und Reden, auch der lógos, kommt in ihr vor, wenn er ist, nicht jedoch, wenn er nicht ist. Der Beobachter kann sich also, wenn er Aussagen über sich selbst machen will, nur auf der einen Seite seines Schemas vorsehen, nicht aber als etwas, was »nicht ist«.[54] Er muß am Sein teilhaben (»partizipieren«), weil er anders gar nicht beobachten könnte.

In einem solchen philosophischen Minimalprogramm dominiert das Sein. Es ist, wie es ist. Da es kein Nichts gibt, ist die als Sein oder als Seiendes bezeichnete Realität einwertig gegeben. Sie läßt sich auf eine ontisch-ontologische Grundformel zurückführen. Das Nicht konsumiert sich sozusagen selbst. Es kann daher unbeachtet bleiben. Als Bezeichnung im Rahmen der Unterscheidung Sein/Nichtsein kann es nur die Aufforderung »zurück zum Sein« bedeuten. Das Kreuzen der Grenze von Sein und Nichtsein und zurück bringt keinen Zugewinn, es ist nichts anderes als ein Wiederauslöschen der Operation. Nur weil man zum Beobachten eine Unterscheidung braucht, muß man für ein Beobachten des Weltseins, der Realität insgesamt, ein Nichtsein postulieren. Das Nichtsein ist ein notwendiges Implikat der Beobachtung des Seins.

In der Sachdimension entspricht dieser ontologischen Unterscheidung der Begriff des Dings (= res). Ebenso wie die Einheit der Welt ist auch die Eigenständigkeit (Substanzialität) des Dinges durch sein Sein garantiert. Auch Einzeldinge können aus sich heraus existieren, weil ihr Sein nur von ihrem Nichtsein unterschieden werden muß und ihr Nichtsein ihnen nichts anha-

54 Man vergleiche damit die Möglichkeiten, die er hat, wenn er vom Schema System/Umwelt ausgeht, in dem er sowohl als interner als auch als externer Beobachter vorgesehen sein kann.

ben kann. Auf der Ebene der Gattungen und Arten wird dies Prinzip durch die logische Regel ergänzt, daß eine Bezeichnung ihr Gegenteil ausschließt. Ein Pferd kann also kein Esel sein, aber auch ein Grieche kein Barbare und ein guter Mensch kein böser Mensch. Es gibt keine Mischformen, und wenn sie vorgefunden oder fabuliert werden, muß man Analyse ansetzen; oder es sind Monstren, die nur beweisen, daß es so nicht geht. Somit ist das Ding (ebenso wie die Gattung) ein Seinskonzentrat, das zwar sein eigenes Nichtsein, nicht aber andere Dinge ausschließt. Entsprechend besteht die Welt aus sichtbaren und unsichtbaren Dingen und aus zwischen ihnen bestehenden Beziehungen. Diese Denkvorgabe der ontologischen Metaphysik wirkt so stark, daß selbst Kant noch vom »Ding an sich« spricht; und sie führt dazu, daß die Problematisierung des Dings, vor allem in der seit der Mitte des 19. Jahrhunderts sogenannten »Erkenntnistheorie« und speziell im Neukantianismus, auf *methodologische* Reflexionen beschränkt wird.[55]

Mit der Unterscheidung Ding/Erkenntnismethode wird zugleich verdeckt, daß man zuvor schon und dominierend zwischen Sein und Nichtsein unterschieden hatte. Diese fundierende Asymmetrie bildet den Grund für alle anderen asymmetrischen Oppositionen der Tradition, auch für die der normativen und der ästhetischen Wertung. Immer ist die positive Seite der Unterscheidung die, mit der man etwas anfangen kann, weil sie seinsbezogen oder, als Variante des 19. Jahrhunderts, geltungsbezogen gedacht ist. Mit ihr steht man auf sicherem Grund, steht man gut da. So ist die Unterscheidung von gut und schlecht selbst gut, weil sie das Schlechte als schlecht ausweist. Wie Louis Dumont gezeigt hat, liegt diese Asymmetrie

55 Zur Kritik dieser durch das Ding ausgelösten Unterscheidung, zur Kritik also der Supplement-Funktion von Methodologie siehe Martin Heidegger, Die Frage nach dem Ding: Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen, Tübingen 1962, Gesamtausgabe Bd. 41, Frankfurt 1984. Neben einer philosophisch-theoretischen Kritik der Ding-Metaphysik und unabhängig von ihr muß man heute mit Veränderungen rechnen, die durch den Gebrauch von Computern ausgelöst werden. Sie benötigen die Dingreferenz nicht mehr, weil sie vorsehen, daß man mit extrem beschränkten Wahrnehmungen variablen Zugriff auf eine »virtuelle Realität« gewinnt.

der Opposition (dieses »englobement du contraire«) der hierarchischen Weltarchitektur zugrunde und gibt ihr die Möglichkeit, Vollständigkeit zu beanspruchen.[56] Die Hierarchie ist die »Fülle des Seins«..

Selbst die Analyse der Zeit wird diesem ontologischen Schema unterworfen. Man fragt, von Aristoteles bis Hegel[57], ob die Zeit ist oder ob sie nicht ist - und muß dann in Kauf nehmen, daß diese Frage das Ontologieschema selbst paradoxiert. Ein Verständnis von Zeit kann dann nur noch über eine Auflösung dieser Paradoxie zustandegebracht werden. Das geschieht vor allem mit der Zweitunterscheidung von unveränderlichen und veränderlichen Dingen. Ins Ontologieschema projiziert, hat das Unveränderliche Seinsqualität. (Es hätte keinen Sinn, von unveränderlichem bzw. veränderlichem Nichtsein zu sprechen.) Daß Unveränderliches *ist,* entspannt gleichsam den Beobachter. Er braucht nicht ständig darauf zu blicken, denn es gäbe nichts zu entdecken. Er kann das unveränderliche Sein als Weltrahmen voraussetzen und sich dem Geschehen in der Welt zuwenden. Das erleichtert auch die Beobachtung der Zeit selbst. Man kann eine der Zeit (tempus) entzogene Zeit (aeternitas) annehmen und entsprechend (zeitabhängiges) *Schicksal* und (zeitlose) *Ordnung* unterscheiden.[58] Oder man geht vom (einteilungsfähigen) Begriff der Bewegung aus, nur um zu erkennen, daß die Zeit nicht einfach Bewegung oder Prozeß oder dialektischer Prozeß *ist.* Offenbar hat das, was man identifizieren kann, nämlich die Bewegung, eine andere Seite, die sich der Bezeichnung entzieht. Aber die Frage danach verdeckt man sich mit der Unterscheidung bewegt/unbewegt. Erst heute beginnt man danach zu fragen, was in dieser Thematisierung von Zeit abwesend bleibt.[59]

56 Siehe Louis Dumont, Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications, London 1970; ders., Essais sur l'individualism, Paris 1983; erweiterte deutsche Ubersetzung Frankfurt 1991.

57 Siehe Physikvorlesung IV, 10; Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften § 258.

58 »ordo tempus non exigat, fatum exigat«, liest man z.B. bei Hieronymus Cardanus, De Uno Liber, zit. nach Opera Omnia, Lyon 1662, Bd. 1, S. 277-283 (278).

59 Siehe Jacques Derrida, Ousia et gramme: note sur une note de Sein und Zeit, in ders., Marges de la philosophie, Paris 1972, S. 31-78.

»Zwischen« Vergangenheit und Zukunft ist also »Nichts«, und dasselbe gilt für andere »Zwischens«, so für das, was Teile eines Ganzen voneinander trennt und dadurch zum Ganzen verbindet.[60] Alle Grenzen, alle Zäsuren, alle »Zwischens« fallen in den Bereich des »Nichts«, oder genauer: in den Bereich des ontologisch (durch die Beobachtungsform des »Seins«) ausgeschlossenen Dritten. Es geht also bei genauerer Analyse um zwei verschiedene Ausschließungen: um die Ausschließung des Nichts aus dem Sein (plenitudo) und um das, was mit dieser Unterscheidung von Sein und Nichtsein ausgeschlossen ist. Die philosophische Ontologie übergeht dieses Problem typisch mit der Frage, was das »Seiende« - sei es Objekt, sei es Subjekt - »an ihm selbst sei«.[61] Aber diese Fragestellung hat eigentlich nur den (fragwürdigen) Effekt, Relationen metaphysisch zu deklassieren.

(Aus der Sicht einer operativen Systemtheorie, wie sie hier vertreten wird, fällt auf, daß mit diesem Zeitkonzept genau das unterdrückt wird, was die Beobachtung von Zeit erst möglich macht: die Gegenwart, in der allein Beobachtungsoperationen aktualisiert werden können. Wenn Zeit an Hand der Unterscheidung von Vergangenheit und Zukunft beobachtet wird, dient die Gegenwart als Grenze, also als unbeobachtbare Einheit der Differenz. Zeit wird dann als Differenz der jeweils *inaktuellen* Zeithorizonte erfahren und damit in der Beobachtung von Zeit detemporalisiert - so, als ob es Zeit wie ein Ontologicum *immer gäbe* -, es sei denn, sie selbst habe als tempus einen Anfang und ein Ende.)

Nach dieser Verdrängung des Zeitproblems und des Sachproblems der Dinggrenze bleibt »Sein«, wenn es sich nur von »Nichtsein« zu unterscheiden hat, ein extrem allgemeiner Begriff - ein Medium für alle möglichen Dinge oder Formen. Um

60 Überlegungen dazu bei Leonardo da Vinci, Notebooks, engl. Übers. Ausgabe New York (Braziller) o.J., S. **73** f. mit der dann folgenden (paradoxen) Rücknahme solcher Nichts: »In the presence of nature nothingness is not found«.

61 Siehe nur Hans Friedrich Fulda, Ontologie nach Kant und Hegel, in: Dieter Henrich / Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.), Metaphysik nach Kant?, Stuttgarter Hegel-Kongreß 1987, Stuttgart 1988, S. 44-82.

dem Sein faßbare Realität zu garantieren, muß dann ein Zusatzbegriff wie »Materie« eingeführt werden. Das Sein ist, könnte man also sagen, als Sein indifferent gegen alle Formen, die es annehmen kann, und insofern kompatibel mit dem Begriff der Schöpfung, durch die erst entschieden wird, was als Welt zustandekommt und was nicht. Und auch die Zeit ist dann als tempus, im Unterschied zu aeternitas, ein Teil dieser Schöpfung. Sie verdankt ihr Sein einem Anfang, einem Ursprung.

All das gilt auch für das Beobachten und den Beobachter selber, da man auch der Praxis des Beobachtens nicht das Attribut des Seins verweigern wird. Sie kommt schließlich vor mit all der Unbestreitbarkeit, die Descartes zum Ausgangspunkt seines Philosophierens machen wird. Erst recht gilt das für alle weiteren Unterscheidungen - etwa die von Zeichen und Bezeichnetem in der traditionellen Semiotik oder die von physis (natura) und techne (ars), die darauf abstellt, ob etwas von sich aus, gleichsam als Seinsentfaltung, so wird, wie es wird, oder ob es als etwas, das hergestellt sein muß, sowohl sein als auch nichtsein kann. Die (für uns) erste Differenz von Beobachter und Beobachtetem ist für dieses Denken eine zweite Differenz, die das Sein artikuliert und es für das Denken reflexiv werden läßt. Deshalb konnte man annehmen, daß das Denken, indem es das Sein feststellt, sein natürliches Ende erreicht.

Das scheint zunächst flächendeckend zu funktionieren. Auch das Alltagsleben rechnet ja nicht mit Löchern im Sein. Was verschwunden ist, muß irgendwo geblieben sein - und sei es in Trümmern, in Staub und Asche. Seelen kommen entweder in den Himmel oder in die Hölle. Alles, was unterschieden wird, wird am Sein unterschieden. Die irritierende Gegenfigur des abstrakten Nichts kann außer Betracht bleiben. Sie mag mythologischen Erzählungen ein Profil geben, Entstehungsgeschichten mit einem »Davor« versorgen, aber das Miterwähnen dient nur dem Bezeichnen, auf das es allein ankommt.

Der entscheidende Vorzug dieser Primärunterscheidung von Sein und Nichtsein liegt darin, daß man daraufhin nur noch das Sein (und allenfalls noch auf der Beobachterseite: den Irrtum) in Betracht ziehen muß. Alle weiteren Unterscheidungen können dann als *Einteilungen* des Seins behandelt werden. Die Form des Unterscheidens tritt in sich selbst wieder ein und erscheint auf

der Seite des Seins als Einteilung. Primäreinteilungen nennt man seit Aristoteles mit einem aus der Gerichtspraxis übernommenen Ausdruck Kategorien (so als ob es um die »Anklage« = kategorfa ginge, daß das Sein nicht als Einheit erscheinen könne). Die Zeit zum Beispiel wird in die Streckenbegriffe Vergangenheit/Gegenwart/Zukunft eingeteilt und nicht als stets gegenwärtig, als in der Gegenwart praktizierte Unterscheidung von Vergangenheit und Zukunft behandelt. Darin liegt eine bemerkenswerte Verharmlosung der Paradoxie des Unterscheidens, eine Auflösung dieser Paradoxie der Einheit des Verschiedenen, in Einteilungen, die den Eindruck einer geordneten Welt hinterlassen - in Einteilungen, die im übrigen mit den Inklusionsprinzipien der Gesellschaft harmonieren, die für jeden Menschen einen bestimmten Platz in der gesellschaftlichen Differenzierung vorsehen.

Der zeitlich laufende Wechsel der praktizierten Unterscheidungen wird erlaubt (wenn man so sagen darf) dadurch, daß an der Einheit des Ursprungs festgehalten wird. Der Ursprung wird in einer heute kaum mehr begreifbaren Weise als gegenwärtige Vergangenheit und damit als Maßstab gesehen. Der Anfang, der Grund, arche und origo, das Prinzip der Prinzipien ist aber letztlich Gott. Dessen Herrlichkeit liegt letztlich darin, daß er die Welt der Unterscheidungen schafft und, was Menschen betrifft, als Freiheit zuläßt, *ohne selbst unterscheidbar zu sein.* Das korreliert genau mit einer Adelswelt, die Herkunft und Tüchtigkeit zur Einheit zu bringen, die Tugend wie eine Art Familiengut zu behandeln hat, das sich den Nachkommen kommuniziert, auch wenn sie die Freiheit nutzen, um zu versagen. Auch Adel gibt es nur, wenn es Einteilungen gibt, die das jeweils andere nicht ausschließen - es gibt auch Bauern, Knechte usw. -, aber ausschließen, daß etwas zugleich etwas anderes ist.

Aber - obwohl man nicht vom Beobachter ausgeht, sondern vom Sein, gibt es eine irritierende Erfahrung, die dann Anlaß geben wird zur Entwicklung einer »Logik«. In der Gesellschaft kommt es, gerade wenn man Ist-Aussagen zu formulieren hat und Gesagtes auf Seiendes bezieht, zu verschiedenen Aussagen. Uber Dasselbe sollte man eigentlich derselben Meinung sein, besonders dann, wenn man das Beobachten als Seinsweise beschreibt, als Zeichengebrauch oder auch als passives Beein-

drucktsein von dem, was sich zeigt. Aber die Gesellschaft produziert differierende Meinungen. Die auf Seinsidentität bezogene Beobachtungsweise läßt das nur um so auffälliger hervortreten. Wie kommt es, fragt Plato im Theaitetos, daß einer etwas für wahr hält, was ein anderer für falsch hält; daß also die Gesellschaft Wahrheit als Falschheit kommuniziert? Man versucht, den Phänomenbereich durch eine darauf abzielende Unterscheidung zu beschränken, also strenges Wissen (episteme), in dem es bei einiger Überlegung nur Einstimmigkeit geben kann (wie die Mathematik zeigt), zu unterscheiden von bloßem Meinungswissen (doxa), von bloßer Wahr-Scheinbarkeit, und dann diesen Unterschied wiederum ontologisch einzuführen mit dem evidenten Argument: das gibt es eben. Aber damit ist das Kommunikationsproblem nicht völlig gelöst. Man braucht und entwickelt außerdem noch eine Ebene der Beobachtung zweiter Ordnung, auf der man Wahrheitsansprüche prüfen kann, also beobachtet, wie jemand beobachtet, der »Ist-Behauptungen« mit Wahrheits- oder Unwahrheitsindex versieht. Wie man an terminologischen Spuren noch feststellen kann, hat die Logik ihren Ursprung in sozialen, in kommunikativen Problemen.[62]

Da sich Meinungsverschiedenheiten nicht leugnen (und vor allem: in der ausgeprägten Debattenkultur der griechischen Stadt nicht leugnen) lassen, kommt man nicht umhin, das Beobachten (das Sagen, das Bezeichnen) zu thematisieren. Das geschieht mit Hilfe der selbstinklusiven Unterscheidung von Sein und Denken, also mit Ausdifferenzierung einer Logik, einer Fähigkeit zum Reden, Sammeln, Ordnen. In beiden Fällen handelt es sich um Zwei-Seiten-Formen. Das Seinsschema ist jedoch asymmetrisch angelegt und die Logik symmetrisch. Das Seinsschema besitzt nur einen Wert mit Designationsfunktion. Der andere Wert (die Außenseite der Form) bezeichnet nichts. In der Logik besteht dagegen ein Umtauschverhältnis zwischen den beiden Werten wahr und unwahr. Sie ist symmetrisch, man

62 Siehe Ernst Kapp, Der Ursprung der Logik bei den Griechen, Göttingen 1965. Zur Entstehung der Logik aus einer »politisch« (städtisch) bedingten Debattenkultur vgl. auch Geoffrey E.R. Lloyd, Magic, Reason and Experience: Studies in the Origin and Development of Greek Science, Cambridge 1979, insb. S. 246 ff.

könnte sagen: seinsmäßig symmetrisch gebaut. Diese symmetrische Zweiwertigkeit steht jedoch voll im Dienst der (Erkenntnis der) ontologischen Einwertigkeit. Sie definiert die Freiheit des Beobachtens als Möglichkeit korrigierbaren Irrens (und nicht etwa transzendental oder dialektisch oder konstruktivistisch). Um mit Gotthard Günther zu formulieren: die Elementarkontextur der Weltbeobachtung ist sowohl einwertig als auch zweiwertig, sowohl asymmetrisch als auch symmetrisch; aber *diese* Unterscheidung ist im Sinne einer hierarchischen Opposition geregelt. Das heißt: die Asymmetrie hat als Ordnungswert den Vorrang - so wie der Adel vor dem Volk oder die Stadt vor dem Land.

Man muß deshalb unterscheiden zwischen dem Gebrauch von Zwei-Seiten-Formen in allem Beobachten (also der schlichten Tatsache, daß man etwas nur bezeichnen kann, wenn man es unterscheiden kann) und der zweiwertigen Logik, die über einen positiven und einen negativen Wert verfügt und eine Bezeichnung als wahr oder als falsch bezeichnet bezeichnen kann. Das heißt nicht, daß die klassische Logik von ontologischen Prämissen abstrahiert, daß sie ontologiefrei argumentieren würde. Sie hat vielmehr ihr Problem genau darin, daß ihr Seinskonzept es ihr verbietet, demselben Gegenstand sich widersprechende Prädikate zuzuordnen. *Von ihr aus gesehen* ist das Sein *einwertiges* Sein, mag auch die Praxis des Beobachtens dazu zwingen, am Sein das Bezeichnete von anderem (und sei es: vom Nichtsein) zu unterscheiden. Man unterscheidet im Sein Denken und Sein und kommt mit Hilfe dieser Unterscheidung zu den Prämissen der klassischen Logik: zum Satz von der Identität, zum Widerspruchsverbot und zu der Einsicht, daß die zweiwertige Logik alles Dritte ausschließt (während das Sein nur das Nichtsein ausschließt).

Es handelt sich, mit anderen Worten, um eine sehr spezifische Form, den Beobachter zu berücksichtigen und ihn in die Welt einzuordnen. Sie vereinfacht Welt- und Gesellschaftsbeschreibungen und entspricht damit den Wirklichkeiten der vormodernen Gesellschaft. So kann man davon ausgehen, daß es ein Realitätskontinuum der Welt (und entsprechend dann: der Gesellschaft) gibt, in dem alles, was es gibt, die Form des Seienden oder noch genauer: die Form des (sichtbaren oder unsicht-

baren) Dings (res) annimmt. Die Unterschiede der Dinge können als Unterschiede der Wesen gefaßt und kosmologisch geordnet werden. Das ermöglicht die »dihairetische« Aufarbeitung der Welt durch Zuordnung der Individuen zu *Arten* und *Gattungen*®, die ihrerseits wieder unterschieden, werden können in solche des Seins und solche des Denkens (partitio/divisio).[64] In der Aufarbeitung von gesellschaftlichen Erfahrungsbereichen, sei es der hellenistischen Wissenschaft[65], sei es des römischen Rechts mit seinen vorsichtigen, am Fall und an der Tradition hängenden Abstraktionen, kommt es bereits zu Perspektiven, die wir als Beobachtung zweiter Ordnung kennzeichnen würden, zumindest zu einer Reformulierung dessen, was als Wissen vorausgesetzt wird. Diese Technik der genos-Abstraktion wird nach Piaton dann Dialektik genannt und beherrscht das europäische Form-Denken. Sie liegt der mittelalterlichen Kontroverse von Realismus und Nominalismus zugrunde, die überhaupt nur dadurch möglich war, daß man auf beiden Seiten Individuen und Arten bzw. Gattungen unterschied. Sie beherrscht auch die ramistische »Dialektik« der Frühmoderne ebenso wie die parallellaufenden Erneuerungen des Piatonismus. Aus denselben Prämissen ergab sich auch, daß bis weit in die Frühmoderne hinein die Absicht oder die Einbildung eines Menschen, ein anderer zu sein, als Anzeichen von Wahnsinn gedeutet wurden - offensichtlich eine ontologische

63 Als Referenz hierfür wird normalerweise angegeben: Piaton, Sophistes 253 D - E. Dort bewußt als techne eingeführt (253 A), und im übrigen mit dem Paradoxievermeidungsgebot, daß man vermeiden müsse, zu sagen, dieselbe Art sei eine andere bzw. eine andere sei dieselbe (formuliert mit tautön/heteron in 253 D).

64 Hierzu ausführlich Dieter Nörr, Divisio und Partitio: Bemerkungen zur römischen Rechtsquellenlehre und zur antiken Wissenschaftstheorie, Berlin 1972. Uberhaupt darf man anmerken, daß die römische Jurisprudenz eines der bemerkenswertesten Bewährungsfelder dieser genus-Technik gewesen ist. Siehe dazu auch Aldo Schiavone, Nascita della giurisprudenza: Cultura aristocratica e pensiero giuridico nella Roma tardo-repubblicana, Bari 1976, insb. S. 92, 94 ff.

65 Speziell hierzu Geoffrey E.R. Lloyd a.a.O. (1979); ders., Science, Folklore and Ideology: Studies in the Life Sciences in Ancient Greece, Cambridge Engl. 1983.

Bestätigung des hierarchischen Aufbaus der Gesellschaft. Bereits um die Mitte des 17. Jahrhunderts brach jedoch ein neuer Begriff der Person (Thomas Hobbes, John Hall, Baltasar Graciän) mit diesen Voraussetzungen. Denn Person ist jetzt klug kontrollierte Erscheinung, nicht mehr Repräsentation eines Seins, sondern Präsentation eines Selbst, das sich für Zwecke des sozialen Verkehrs festlegt. Sie ist Seiendes mit Gedächtnis.[66]
Um so mehr, wenn es denn auf Präsentation ankommt, muß eine paradoxe Kommunikation vermieden werden. Nur die Rhetorik und vor allem die Poesie können sich noch der Paradoxie annehmen; und das geschieht nun speziell mit dem Hintergedanken, mit Gattungsabstraktionen zu täuschen und die Täuschung zu entlarven[67] und dadurch die gesamte Generalisierungstechnik der Theologen und Philosophen in Frage zu stellen.[68] Aber diese Abseitsstellung des Paradoxiereris kann auch so verstanden werden, als ob die Angelegenheit mit dem Durchschauen der Täuschung erledigt sei. Jedenfalls wird die Vorherrschaft des ontologischen Einteilens und Generalisierens dadurch nicht erschüttert, und Gesellschaft (im heutigen Sinne) ist nur auf der Basis der Gattung der Menschen konzipierbar. Erst Kant vermag diesem traditionellen Denken in Arten und Gattungen »keine merkliche Lust« mehr abzugewinnen (das historische Verdienst »zu ihrer Zeit« anerkennend).[69] Und dann hat man auch den Begriff der Dialektik frei für einen neuen, zeitbezogenen Gebrauch.

66 Persona dicitur ens, quod memoria sui conservat, liest man bei Christian Wolff, Psychologia rationalis § 741, zit. nach einem Manuskript von Peter Fuchs.

67 Siehe die raffinierte Aufteilung dieses Vorgehens auf zwei Bücher bei Ortensio Lando, Paradossi, cioe sententie fuori del commun parere, Vinegia 1545, und ders., Confutatione del libro de paradossi nuovamente composta, in tre orationi distinta o.O. o.J.

68 Hierzu A.E. Malloch, The Technique and Function of the Renaissance Paradox, Studies in Philology 53 (1956), S. 191-203; Rosalie L. Colie, Paradoxia Epidemica: The Renaissance Tradition of Paradox, Princeton 1966; Michael McCanles, Paradox in Donne, Studies in the Renaissance 14 (1967), S. 266-287; F- Walter Lupi, Ars Perplexitatis: Etica e retorica del discorso paradossale, in: Rino Genovese (Hrsg.), Figure del Paradosso, Napoli 1992, S. 29-59.

69 Kritik der Urteilskraft, Einleitung VI.

Der Verzicht auf intellektuelle Selbstgenügsamkeit im Gebrauch von Klassifikationen als Form der Behandlung von Unterscheidungen ist mehr als ein Aus-der-Mode-Kommen; er zeigt an, daß eine andere Gesellschaft einen anderen Umgang mit Unterscheidungen erfordert. Unterscheidungen übernehmen jetzt die Funktion, die Beliebigkeit im Ubergang vom einen zum anderen einzuschränken; sie verwandeln sich in Regulative zur Behandlung von Kontingenzen; sie setzen an die Stelle eines Nebeneinanders in einer artenreichen und deshalb schönen Welt eine Nichtbeliebigkeit in der Abfolge, also eine Vorstellung von geregelter Sukzession, die zugleich Reversibilität und Korrigierbarkeit einschränkt. Die großen Klassifikationen der Biologie und der Chemie dienen noch als Einteilungen, aber wecken alsbald auch das Interesse an der Entstehung der unterschiedlichen Arten. Und das motiviert dann auch den neuen, zeitbezogenen Begriff von Prozeß, der um 1800 aus teils juristischen, teils chemischen Vorgaben auf die Weltgeschichte übertragen wird.[70]

Nicht unabhängig vom Denken in Arten und Gattungen und dem entsprechenden Generalisierungsstil erlaubt die ontologisch konstituierte Metaphysik den Gebrauch von Analogien (analogia entis) mit ihren typisch konservativen, weltbewahrenden und (in einem religiösen Sinne) weltverkehrenden Implikationen.[71] Der Naturbegriff deckt alles ab, was nicht hergestellt ist: auch den Menschen, auch die soziale Ordnung. Er enthält, wir werden darauf zurückkommen, Naturdinge, die ihre eigene Natur kennen - eben Menschen und andere höhere Wesen. Alles Erkennen hat, zumindest in der aristotelischen Tradition, ein natürliches Ziel (und Ende) in der Feststellung des Seins. Dasselbe gilt für poietisches wie für praktisches Handeln. Auch dies überzeugt auf der Grundlage eines Seinskontinuums und gibt der Logik nur die Funktion, Irrtümer zu korrigieren, die sich daraus ergeben, daß jemand etwas für wahr hält, was unwahr ist oder umgekehrt. Das Schlechte wird auf die Kategorie des Irr-

70 Vgl. dazu Kurt Röttgers, Der Ursprung der Prozeßidee aus dem Geiste der Chemie, Archiv für Begriffsgeschichte 27 (1983), S. 93-157.

71 Zu griechischen (und älteren) Ursprüngen vgl. Geoffrey E. R. Lloyd, Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought, Cambridge Engl. 1966.

tums zurückgeführt, denn seiner Natur nach strebt der Mensch nach dem Guten. (Spinoza wird dies, schon in der Neuzeit, bekanntlich umkehren und meinen, der Mensch halte für gut, wonach er mit klarer und deutlicher Vorstellung strebe; aber auch in der Umkehrung bleibt der Zusammenhang erhalten). Selbst eine noch so weit getriebene Auflösung des Seins ins einzeln Seiende, etwa in der Monadologie von Leibniz, verläßt sich noch auf eine ontologische Rückversicherung in Form der berühmten prästabilierten Harmonie; während in einer evolutionären Kosmologie die Kompatibilität sich nicht mehr aus dem Sein sondern, qua Evolution und qua Aussortierung des Unpassenden, sich nur noch aus der Geschichte ergibt.[72]

Es gibt auf dieser Ebene der Ausarbeitung durchaus Gegenpositionen. Aristoteles selbst nimmt, wie bereits bemerkt, die Zukunft aus, über die gegenwärtig noch keine Urteile über Wahrheit oder Unwahrheit von Aussagen möglich sind (aber dies, ohne in diesem Zusammenhang Freiheit zu thematisieren, wie es uns naheliegen würde). Auch am anderen Ende der Zeitdimension, in der Frage des Ursprungs (origo) kommt es zu Paradoxien, denn das »Sein« des Ursprungs kann nicht festgestellt werden, ohne daß es zu der Frage kommt, was vorher war. Ferner findet man in der Tradition prinzipiell dualistische Weltsichten, die die primäre Sekundäreinteilung nach Sein und Nichtsein auf Moral beziehen, also kosmologisch himmlische und höllische Mächte unterscheiden, und Philosophen können dann über das Verhältnis dieser beiden Unterscheidungen nachdenken. Die Skepsis bezweifelt ganz generell (und mit zunehmendem Aufmerksamkeitserfolg in der frühen Neuzeit), daß es unbezweifelbare Kriterien gebe, nach denen man die Werte wahr und

72 Frühe Versionen dieser geschichtlichen Begründung findet man in der Jurisprudenz, gerade hier aber bezogen auf eine durch Erfahrung, Gedächtnis und rationales Urteil gelenkte fachliche Begrifflichkeit. Siehe vor allem Matthew Haie, A FIistory of the Common Law, posthum 1713, zit. nach der Neuausgabe Chicago, 3. Aufl. 1971. Vgl. auch: Reflection by the Lrd. Cheife Justice Haie on Mr. Hobbes. His Dialogue of the Lawe, gedruckt in: William Holdsworth, A History of the English Law, 3. Aufl. 1945, Nachdruck London 1966, Bd. V, Appendix III, S. 500-513. Auf eine entsprechende Naturgeschichte wird man noch hundert Jahre warten müssen.

unwahr dem Sein bzw. Nichtsein zuordnen könne - ein »performativer Selbstwiderspruch«, wie man heute sägen würde, da die Skepsis sich damit selber trifft. Auch das, was als Protest gegen die Ausarbeitungen der Ontologie und vor allem gegen die These eines stabilen Essenzenkosmos auftritt, denkt immer noch in Abhängigkeit von einem Primat der Unterscheidung von Sein und Nichtsein.

Immer hat die Ontologie, und darauf weisen uns ihre logischen Schwierigkeiten hin, den Sinn gehabt, die letzte Weltkonvergenz der Beobachtungen, nur Irrtümer ausgenommen, sicherzustellen. Wie kann man aber auf Einheit insistieren, wenn es unvermeidlich ist, zwischen Sein und Nichtsein zu unterscheiden? Niemand wird mehr wagen, das Sein als »Prinzip« oder gar als »Seele« der Welt zu behaupten.[73] An die Stelle treten Begriffe wie »Unmittelbarkeit« des Weltverhältnisses oder »Existenz«, die Selbsterfahrungen meinen, die nicht auf Zeichengebrauch, also nicht auf Unterscheidungen ä la Sein/Nichtsein angewiesen sind. Zum Abschluß mag man, noch im Kontext von Metaphysik, die Anwesenheitsprämisse und den Logozentrismus der Tradition (also: Einwertigkeit und Zweiwertigkeit) ablehnen und eine Gegenbegrifflichkeit ausarbeiten, deren Status jedoch unklar bleibt und die eigentlich nur zu verstehen ist, wenn man weiß, wogegen sie sich richtet.

Radikalisiert man aber das Konzept des unterscheidungsabhängigen Beobachtens, findet man sich in einer anderen Welt. In dieser Welt geht es darum, Unterscheiden und Bezeichnen als Momente einer einheitlichen Operation sicherzustellen. Das geschieht, indem man freistellt, wovon das jeweils Bezeichnete unterschieden wird, und gerade den Wechsel der benutzten Unterscheidungen als das ansieht, was die Welt als Bedingung dieser Möglichkeit konstituiert. Man muß dann ein laufendes »recutting the world«[74] zulassen und in den Begriff der Welt einarbeiten. Die Zwei-Seiten-Form des Seins wäre dafür dann nur der allgemeinste Begriff. Dann kann man auch noch fragen, wie die-

73 So in der Renaissancespekulation eines Girolamo Cardano. Vgl. im Folgenden Anm. 76 und 77.

74 Diese Formulierung bei Richard N. Adams, Energy and Structure: A Theory of Social Power, Austin 1975, S. 281.

ser Wechsel sozial so kontrolliert wird, daß die Autopoiesis der Gesellschaft möglich bleibt; und man kann an Hand dieser Frage den Wechsel der Weltbegriffe, der Zeitbegriffe, der Rahmenvorstellungen für Dinge und für die soziale Ordnung mit Veränderungen in der Gesellschaftsstruktur korrelieren - unter der einzigen unabdingbaren Bedingung: daß die Autopoiesis der Kommunikation erhalten bleibt.

Jetzt wird die Unterscheidung Sein/Nichtsein als fundierende Unterscheidung (primary distinction) ersetzt, und zwar ontologisch völlig unplausibel ersetzt durch die Unterscheidung von innen und außen oder Selbstreferenz und Fremdreferenz des Beobachters. Denn erst muß, nach der neuen Version, ein Beobachter erzeugt sein, bevor er die Unterscheidung Sein/Nichtsein anwenden kann. Aber es gibt keine metaphysische oder logische Regel für die Wahl einer Ausgangsunterscheidung[75], es gibt hierfür nur gesellschaftsgeschichtliche Plausibilitäten und darunter in der Neuzeit ein Interesse an einer De-ontologisierung der Welt.

Bei allen Perlen der Philosophie, die man auf diesem Gebiet bewundern kann, wird man sich als Soziologe fragen, welche ursprüngliche Verschmutzung sie erzeugt haben mag. Es dürfte wenig Erfolg versprechen, wollte man in der Manier der älteren Wissenssoziologie nach »dahinterstehenden Interessen« fragen. Das liefe letztlich auf die empirisch kaum auflösbare Tautologie hinaus, daß derjenige, der etwas behauptet, auch daran interessiert ist, es zu behaupten. Wir greifen deshalb auf die differenzierungstheoretischen Analysen des vorigen Kapitels zurück. Sie zeigen, daß sowohl Zentrum/Peripherie-Einteilungen als auch hierarchische Ordnungen Positionen im Zentrum oder an der Spitze ausweisen, von denen aus die Welt und die Gesellschaft konkurrenzfrei beschrieben werden können. Die dort überzeugenden Entwürfe sind ontologisch plausible Seinsentwürfe. Sie können in der Kommunikation Autorität in Anspruch nehmen. Dort wird die Welt, wird die Gesellschaft mit all ihren Undurchschaubarkeiten repräsentiert und von da aus

75 Siehe zur Gleichrangigkeit einiger Möglichkeiten (darunter internal/external und is/is not) Philip G. Herbst, Alternatives to Hierarchies, Leiden 1976, S. 88 f.

kann mit Durchsetzungserfolg über Wahrheit und Irrtum disponiert werden. Man braucht nicht so weit zu gehen und eine allgemeine Akzeptanz der Weltsichten der städtischen oder der adeligen Kommunikationsweise behaupten. Es mag durchaus sein, daß südchinesische Fischersleute nie etwas von konfuzianischer Ethik oder solche auf den Outer Hebrides nie etwas von der Weltarchitektur des Thomas von Aquino gehört haben. Aber die Ontologie ist (im Vergleich zu allem, was wir uns heute an Physik und an Logik leisten) sehr nahe an Alltagsplausibilitäten gebaut - nur schöner, festlicher, nachdenklicher. Sie erlaubt es, ja erzwingt es durch die Bindung an eine zweiwertige Logik, weiteres Fragen einzustellen, wenn das Sein erreicht ist - sei es in den Besonderheiten adeliger oder »ziviler« Lebensführung, sei es in den offensichtlichen Unterschieden des Lebens auf dem Lande und in der Stadt. Man kann mithin wissenssoziologisch der Hypothese eines solchen Zusammenhangs von Semantik und Sozialstruktur auf Grund gewisser Anfangsplausibilitäten weiter nachgehen. Aber das überzeugendste Argument ist vielleicht, daß die Änderung der Sozialstruktur in Richtung auf funktionale Differenzierung erst Risse in, dann den vollständigen Zusammenbruch der ontologischen Metaphysik ausgelöst hat - selbst wenn es sogar unter Philosophen auch heute noch Fischersleute geben mag, die davon nie etwas gehört haben.

V. Die Semantik Alteuropas II: Das Ganze und seine Teile

Für jede Beschreibung von Selbstbeschreibungen (wie für jede Beobachtung von Beobachtungen) ist es wichtig, darauf zu achten, mit welchen Unterscheidungen gearbeitet wird. Zu den wichtigsten Unterscheidungen, mit denen im Anschluß an Aristoteles (und an eine vermutlich umfangreiche Diskussion seiner Zeit) die alteuropäische Gesellschaft sich selber beschreibt, gehört die Unterscheidung des *Ganzen* von seinen *Teilen.* Dies Schema könnte direkt durch die Erfahrung des Lebens vieler Menschen in der Stadt oder auch durch die handwerkliche Produktion komplexer Objekte, zum Beispiel von Schiffen, motiviert gewesen sein. Es leistet jedenfalls eine geniale und höchst erfolgreiche Auflösung der Paradoxie einer Einheit, die zugleich

Vieles und Eines ist (unitas multiplex). Die Paradoxie wird auf zwei Ebenen verteilt, die auseinandergehalten werden, ohne daß die Einheit dessen, was auseinandergehalten wird, thematisiert werden müßte.[76] Die eine Ebene wird durch das Ganze gebildet, die andere durch die Teile. Die Metaeinheit dieser beiden Ebenen, die Einheit ihrer Differenz, wird nicht gesondert expliziert. Das Problem der Einheit von Identität und Differenz wird vielmehr verdeckt durch die Aussage: »Das Ganze ist mehr als die Summe seiner Teile«. Das mysteriöse »mehr« zeigt einen Explikationsbedarf an, der im Sinne eine Rechtfertigung der sozialen Ordnung und ihrer Repräsentanten genutzt werden kann. Man kann dann in der Transzendentalien-Lehre die Einheit in den Dingen wie in der Welt wie als Gott positiv bewerten, sie in die Reihe unum - verum - bonum - pulchrum einsetzen und sie vom Gegenfall einer bloßen multitudo unterscheiden. Wenn Gott sich in die Welt und die Welt in die Dinge hineincopiert, gibt es überall Einheit. Aber um das sagen (unterscheiden, bezeichnen) zu können, braucht man eine Grenze mit einer anderen Seite - eben bloßer Vielheit.

Unter dem Gesichtspunkt des Werdens betrachtet, bietet dieses Schema zwei Möglichkeiten. Geht man von den Teilen aus, kann man ihnen eine Tendenz, ein Streben zur Einheit zuschreiben. Geht man von der Einheit aus, entfaltet sich das Ganze in Teile; man kommt dann zu einer Emanationstheorie. Das Thema bleibt kontrovers (etwa auf der Linie Aristotelismus/Platonismus), weil im Ausgangsschema beide Möglichkeiten angelegt sind.[77] Die Paradoxie entfaltet sich in den Unterschied von eher mechanistischen oder eher animistischen Weltbeschreibungen.
Die Unterscheidung des Ganzen und seiner Teile lenkt den Blick auf die Innenverhältnisse des Ganzen. Sie sind es, die der Paradoxieauflösung dienen. Die Ungleichheit der Teile kann akzeptiert, ja geradezu als Harmonie gefeiert werden, weil die

76 Auch dies kann freilich geschehen. Siehe z.B. die komplizierten begrifflichen Bemühungen von Hieronymus Cardanus, De Uno Liber, zit. nach Opera Omnia, Lyon 1663, Bd. 1, S. 277-283'.

77 Siehe z.B. das Bewußtsein einer Option bei Cardanus a.a.O. S. 279: »non ergo tendunt in unum, sed ab uno procedunt«, und die Begründung: beim Ausgang von den Teilen käme es zur aberratio.

Teile auch gleich sind, nämlich insofern gleich sind, als sie derselben Ganzheit angehören und ihr »dienen«. Die Außenverhältnisse bleiben demgegenüber relativ unartikuliert. Sie können in einer nicht weiter reflektierten Weise durch Wiederholung des Schemas, durch Hinweis auf ein umfassendes Ganzes beschrieben werden. Nur einem beharrlichen Weiterfragen stellt sich das Problem eines letzten Randes der Weltsphäre. Aber diese Frage kann dann an die Religion abgegeben und im Schema von Immanenz/Transzendenz weiterbehandelt werden. Und es gibt auch keine Begrifflichkeit für die Bezeichnung dessen, was jenseits der Grenze liegt. Alles wird vom Standort aus, von innen her gesehen und nicht in der Weise eines Beobachters, der jede Grenze als Zwei-Seiten-Form sieht.

Die Dominanz dieses Schemas eines aus Teilen bestehenden Ganzen ist nur verständlich, wenn man berücksichtigt, daß dabei an »Natur« gedacht war, und dies in mehrfacher Hinsicht. Als Natur waren die Teile gedacht, aus denen das Ganze zusammenwächst, also insbesondere die individuellen Menschen als denkende Körper, die in der Stadt zusammenleben. Als Natur galten aber auch die Einteilungen selbst, also die Unterscheidungen von Mann und Frau, Herr und Knecht, Bürger und Einwohner, Stadt und Haus, natürlicher Reichtum und Geld, Perfektion und Korruption. Die Natur teile die Aufgaben und die Plätze in der Gesellschaft zu, und Gerechtigkeit sei daran zu messen, daß sie dies beachte.[78] Die Vorstellung, solche Unterschiede seien durch die Natur gegeben, entzog sie nicht nur dem Zweifel, sondern schloß auch die Frage aus, wie die Gesellschaft ihre eigene Einheit produziere.[79] Die Natur wuchs auf diese Weise in das gesellschaftliche Leben hinein.

Die Natur enthält Teile, die ihre eigene Natur kennen (und verkennen) können: die Menschen. Ihnen wird durch ihre Natur

78 So wird Digesten 1.1.10.1. (iustitia est constans et perpetura voluntas ius suum cuique distribuendi) in der Glossa ordinaria (Irnerius) auf seine Voraussetzungen hin interpretiert. Dazu Gaines Post, Studies in Medieval Legal Thought, Princeton 1964, S. 540 mit Abdruck der Glosse.

79 Bei allen Vorbehalten gegenüber »Erstmals«-Aussagen kann man hier vielleicht doch sagen: Erstmals wird Giambattista Vico diese Frage stellen, und das ist dann schon 18. Jahrhundert.

Selbsterkenntnis abverlangt. Aber Selbsterkenntnis zielt nicht auf die Faktizität der individuellen Subjektheit, die sich selbst genügt, sondern über eine analogia entis auf das Wesen der eigenen Natur als einen Mikrokosmos im Makrokosmos, als imago Dei, als Widerspiegelung der Weltseele in der individuellen Seele, als Symbol der Einheit von Gott und Kreatur in der Kreatur.[80] Die Ethik kann deshalb die Metapher des Spiegels verwenden - nicht um die Faktizität zu verdoppeln, sondern um den Menschen mit dem zu konfrontieren, was er nach Maßgabe seiner sozialen Stellung eigentlich *ist,* aber ohne Spiegel *nicht sehen kann.*[81] Auch die Vernunft ist danach Natur (des Menschen), und zwar die Form, mit der die Natur sich selbst einschränkt.

Die Gesellschaft war mithin der Sonderfall einer Natur, die ein Beobachtungsverhältnis zu sich selbst herstellen kann (und die Begründung dafür war: weil sie aus Menschen besteht). Hierfür gab es die übliche Doppelform: Handeln (Wille) oder Erleben (Vernunft), die die maßgebenden Kontroversen stimulierte. Man konnte sich das Selbstverhältnis als Herstellung von Gesellschaft denken, dann kam man zu Theorien über Gewalt oder über Vertrag als »Ursprung« von Gesellschaft. Dabei waren zunächst stadtpolitische Verhältnisse und mit ihnen die in der Stadt (und nicht auf dem Lande) üblichen Einteilungen vorausgesetzt gewesen. Diese Voraussetzung hatte jedoch schon zu römischen Zeiten ihre Grundlage verloren - zunächst mit der Ausdehnung des Stadtbürgerrechts auf *alle* Bürger *anderer* Städte,

80 Vgl. M.-M. Davy, Essay sur la symbolique romane, Paris 1955, S. 24ff.

81 Siehe ausführlicher Herbert Grabes, Speculum, Mirror und Looking Glass: Kontinuität und Originalität der Spiegelmetapher in den Buchtiteln des Mittelalters und der englischen Literatur des 13. bis 17. Jahrhunderts, Tübingen 1973. Vgl. auch Gustav Friedrich Hartlaub, Zauber des Spiegels: Geschichte und Bedeutung des Spiegels in der Kunst, München 1951. In einer langen Verfallsgeschichte dient die Metapher des Spiegels zunächst als vanitas-Symbol (was voraussetzt, daß ornatum/ornato nicht mehr im Sinne der älteren Rhetorik als Herausstellen des Wesentlichen verstanden wird, sondern nur noch als Zierat) und schließlich als bloßes Kompensat für nicht mehr funktionierende interne Kontrollen: »Für Weltleute ist der *Spiegel* noch das einzige Gewissen, das ihnen ihre Fehler vorhält«, wie Jean Paul, Die unsichtbare Loge, zit. nach Werke Bd. 1, München i960, S. 7-469 (178) es sieht.

sodann mit der Geschichte der territorialen Expansion, Verteidigung, schließlich Teilung des Römischen Reiches (das aber immer noch als imperium = Herrschaftsgewalt bezeichnet wurde). Der stadtpolitische Bezug von »politisch« wird allmählich vergessen und der Mensch *in seiner Natur* nicht mehr als *politisches,* sondern als *soziales* Wesen verstanden. Das führt in den Schulen zu einer neuartigen Unterscheidung von Politik und Ethik.

In seiner Natur - denn das ändert zunächst nichts an der Vorstellung, der Mensch sei durch seine Natur bestimmt. Die Situation bleibt auch dadurch unentscheidbar, daß der Hauptkonflikt des Hochmittelalters, der von Kaiser und Kirche, nicht territorialisiert werden kann. Gerade dieser Konflikt regt aber die Entwicklung einer besonderen Lehre von Kollektivkörpern (universitates) an, auf die die Vorstellung naturgemäßer Bestimmtheit übertragen werden kann.[82] Seit Johannes von Salisbury's Policraticus[83] gibt es eine auf Selbsterkenntnis der eigenen Natur abstellende Version, die in der Form einer Organismus-Analogie gearbeitet ist und die Ursprungsfrage als Angelegenheit der Schöpfung behandelt. Das erlaubt es, die Unterscheidung eines natürlichen (perfekten) und eines korrupten Zustandes der Natur auf den politischen Körper zu übertragen und zur Bestätigung bzw. Kritik politischer Herrschaft zu verwenden. *Beide* Versionen des Selbstverhältnisses - artifiziell bzw. natürlich - leben wechselseitig von ihrer Differenz. Das blockierte jede Möglichkeit, Gesellschaft als autopoietisches System zu beschreiben. Dennoch waren für die Gesellschaft ausreichende Freiheitsgrade eingebaut. Sie lagen einmal darin, daß die Natur - ihrerseits ein Begriff des zeitlichen Werdens -

82 Zur Begriffsgeschichte Anton-Hermann Chroust, The Corporate Idea and the Body Politics in the Middle Ages, Review of Politics 9 (1947), S. 433-452; Brian Tierney, Foundations of the Conciliar Theory: The Contributions of the Medieval Canonist from Gratian to the Great Schism, Cambridge 1955; Ernst H. Kantorowicz, The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology, Princeton 1957; Pierre Michaut-Quantin, Universitas: Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Age latin, Paris 1970.

83 Benutzte Ausgabe: Ioannis Saresberiensis, Policratici.... Libri VIII, (Hrsg. Clemens C.I webb) London 1909, Nachdruck Frankfurt 1965.

nicht auch die Zeitpunkte menschlichen Handelns bestimmte; und zum anderen darin, daß die Natur sich nicht ausnahmslos durchsetzte nach der Art der modernen naturwissenschaftlichen Gesetze, sondern selbst der Korruption unterlag. Beides ist zwar Natur, aber während das Feuer immer heiß ist, wenn es brennt, und die brennbaren Dinge immer verbrennt, erreicht der Adelige nicht immer die seiner Natur entsprechende Perfektion, und dies, obwohl die Natur immer die Richtung vom Imperfekten aufs Perfekte nimmt.[84] Das, was durch Natur *wird*, kann daher im ethisch-politischen Zusammenhang der Gesellschaft als *Gabe* verwendet werden, und nur in dieser Hinsicht, nur in den Bedingungen für das Erreichen oder Verfehlen der eigenen Perfektion ist der Mensch frei und die politische Gesellschaft autark.

Der Naturbegriff verdeckt auf diese Weise, daß das Problem der Einheit des Vielen und Verschiedenen ebenso wie das Problem der Verwendung bestimmter und nicht anderer Unterscheidungen nicht gelöst, ja nicht einmal gestellt, sondern in gegebener Form hingenommen wird. In einer parallelgeführten Kosmologie kann dasselbe Problem anders, nämlich in der Form eines erzählbaren Mythos, in der Form einer Emanationsmythologie gelöst werden. Die Enneaden Plotins lehren zum Beispiel, daß die Einheit, das summum ens, die Differenz von Einheit und Vielheit aus sich entläßt. Emanation wird dabei nicht als Erzeugung von etwas Neuem verstanden, und schon gar nicht als Produktion, sondern als Entfaltung des Ursprungs, als Werden von etwas, das schon ist. Die Naturphilosophie der Spätrenaissance stellt dieses Problem noch einmal in aller Schärfe und postuliert ein genau darauf angesetztes wirkmächtiges Prinzip der Einheit der Welt nach dem Paradigma der Seele.[85] Gleichzeitig laufen jedoch bereits Bemühungen an, die Einheit der Welt als ein dynamisches Prozessieren von Differenzen zu begreifen, für das Gesetze gesucht werden müssen. Damit wird die Problemstel-

84 Vgl. diese Unterscheidung am Beispiel ignis/civiliter vivere bei Aegidius Columnae Romanus (Egidio Colonna), De Regimine Principum, zit. nach der Ausgabe Rom 1607, Nachdruck Aalen 1967, S. 406.

85 Wir hatten Girolamo Cardano bereits zitiert. Siehe oben S. 913 und a.a.O. S. 279: »Praeterea est anima in nobis ut in mundo: at anima in mundo nullibi est, sed perpetua est & immortalis: talis igitur in nobis.«

hing in die so erfolgreichen empirisch-mathematischen Naturwissenschaften überführt.

Mit der Unterscheidung des Ganzen von seinen Teilen wird die Einheit des Gegenstandes, sei es die Welt, sei es die Gesellschaft, um den es zunächst geht, nur dupliziert, also zweimal beschrieben. Sie ist einerseits das Ganze und andererseits die Summe der Teile, deren Zusammenwirken jenen Mehrwert produziert, demzufolge sie ein Ganzes sind. Zugleich wird verdeckt, daß es sich um eine Doppelbeschreibung desselben Phänomens handelt, und dies muß unsichtbar bleiben, weil anderenfalls die Paradoxie offen zu Tage träte. Erst die Mythologie der »invisible hand« wird dies Problem direkt bezeichnen, aber dann mit einer Metapher, die selber paradox ist.

Auch diese Metapher setzt noch voraus, daß das Problem in der Aufgliederung des Ganzen in Teile liegt. Das führt vor die Frage, wer diese Aufgliederung vollzieht und verantwortet. In dieser Hinsicht verweist das Schema Ganzes/Teil auf eine höhere Instanz, auf einen umfassenden Naturbegriff oder auf den Schöpfer. Das Schema bleibt mithin an eine religiöse Weltsetzung gebunden. Mit Begriffen wie Evolution, Emergenz, Ausdifferenzierung, Selbstorganisation setzt dagegen eine ganz andere Denkhaltung ein, die davon ausgeht, daß ohne höhere Fürsorge für ein Ganzes lokale, besonders strukturierte Entitäten (Atome, Sonnen, Lebewesen usw.) entstehen können, die dann Anpassungsbedingungen setzen für andere Entitäten dieser Art.

Die Trennung der beiden Beschreibungsebenen Ganzes und Teile erfordert das Zugeständnis, daß das Ganze auf der Ebene seiner Teile nicht nochmals vorkommen kann. Das führt, und auch dies ist ein deutlicher Beleg für die Kreativität von Paradoxieauflösungen, zu der Frage, wie denn das Verhältnis des Ganzen zu seinen Teilen zu denken sei. In Übereinstimmung mit den Plausibilitäten einer stratifizierten Gesellschaftsordnung und eines organisierten Stadtwesens diktiert Aristoteles: »In allem nämlich, was aus mehreren Teilen besteht und aus diesen zu einer gemeinsamen Einheit (hen ti koinön) erwächst, sei es nun aus zusammenhängenden oder aus getrennten Teilen, tritt immer auch ein Regierendes (to ärchon) und ein Regiertes (to archömenon) hervor.« (Pol. 1254a 28-31). Aristoteles beruft sich dafür massiv auf Natur, Notwendigkeit und Nützlichkeit und

läßt als Argument der Gerechtigkeit angesichts dieser Ungleichheit nur gelten, daß es die besseren Teile sind, die regieren. Später wird man von maiores partes, sanior pars, valentior pars etc. sprechen und behaupten, daß die schichtmäßigen Qualifikationen dieser Teile mit Moral in Einklang stehen. Selbst »communalistisch« orientierte Korporationstheorien, die sich an Stadtverfassungen des Mittelalters orientieren, setzen mit Begriffen wie populus oder civis oligarchische Strukturen voraus. In der Formulierung der Dialogfigur des »Philosophen« in einem Text von Salamonius tritt an die Stelle der »argumentatio de toto ad se ipsum« die »argumentatio de parte ad partem«.[86] Die »Eminenz« der höheren Teile läßt sich kosmologisch als naturtypisch belegen[87], und das Bild einer Pyramide erlaubt es zusätzlich, die oberen Teile noch von der Spitze der Pyramide zu unterscheiden, die keiner der Seiten der Pyramide zugerechnet werden kann und so in gewisser Weise zum Ganzen gehört, aber nicht eigentlich Teil des Ganzen ist.

Man sieht: die Unterscheidung Ganzes/Teil wird durch die Unterscheidung oben/unten, also durch einen Hinweis auf Hierarchie, ergänzt und interpretiert. Die Paradoxieauflösung läuft über eine Mehrheit von hintereinandergeschalteten Unterscheidungen und gewinnt mit jedem Schritt sowohl Unsichtbarkeit als auch Plausibilität. Mit der Abstraktion der Zusatzunterscheidung wird verdeckt, daß es sich bei dem oben/unten-Schema sowohl um eine Inklusionshierarchie (Adel und Volk sind Teile des Ganzen) als auch um eine auf eine Amterorganisation gegründete Weisungshierarchie handeln kann.

Der Transformation des Einheitsparadoxes in die Lehre von der Rangordnung der Teile entspricht eine weitere, recht verwunderliche, ebenfalls aristotelische Lehre, nämlich daß eine Ord-

86 Siehe Marius Salamonius, De Principatu (1513), zit. nach der Ausgabe Milano 1955, S. 26. Im Anschluß daran kann man sich damit begnügen, die Herrschaft der civitas über sich selbst durch die Unterscheidung von »sanior« und »stultior pars« zu begründen.

87 Siehe für viele: Henry Peacham, The Compleat Gentleman, 2. Aufl. Cambridge 1627, S. 1 ff. (S. 2: »Nobilitie then is nothing eise than a certaine eminency, or notice taken of some above the rest, for some act performed... More particularly, Nobilitie is the Honour of blood in a Race of lineage conferred formerly upon some or more of that family …«

nung, die aus perfekten und weniger perfekten Teilen bestehe, zum Beispiel aus Männern und Frauen, perfekter sei als eine Ordnung, die nur aus perfekten Teilen bestehe.[88] Im Mittelalter wird man dann sagen, daß eine Welt, die Engel und Steine enthalte, sei perfekter als eine Welt, in der es nur Engel gebe. Auch hier ist dann ein semantischer Ausgleichsmechanismus eingebaut: Gerade die Imperfektheit und natürliche Schwäche der Frauen läßt ihre Tugend um so strahlender und rühmenswerter erscheinen, denn sie muß sich unter ungünstigeren natürlichen Bedingungen bewähren.[89] Ja selbst das Übel hat, wenngleich nur per accidens, einen guten Sinn.[90] Die Miserabilität des Miserablen wird auf diese Weise gleich mitgerechtfertigt. Sie ist die notwendige andere Seite der Form.

Den Reichtum von Anschlußunterscheidungen, die vor allem durch die zunehmend rechtliche Fixierung der römischen und dann der mittelalterlichen Sozialordnung bedingt waren, können wir nur noch andeuten. Aus der römisch-rechtlichen Figur rechtswirksamer Vertretung (repräsentatio) entwickelt sich eine Lehre von der Vertretung sozialer Körperschaften und schließlich, aus Anlaß von Kirchenreformbemühungen während des Basler Konzils, ein allgemeiner Begriff der »repraesentatio identitatis« (im Unterschied zu: repraesentatio potestatis) mit dazugehörigen Begründungskontroversen.[91] Kein Teil kann das Ganze im Ganzen *sein;* aber es gibt Teile, die zur *Repräsentation* des Ganzen im Ganzen befugt und befähigt sind.

88 de Generatione Animalium II, i, 713818.

89 Dies (heute würde man sagen: in der Blickrichtung des Mannes liegende) Argument findet man oft. Siehe etwa Nervèze, Œuvres morales, Paris 1605, fol. 63 v.

90 nach Alexander von Haies, zit. bei Wolf Hübener s.v. Ordnung, Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 6, Stuttgart 1984, Sp. 1263.

91 Vgl. hierzu Antony Black, Monarchy and Community: Political Issues in the Later Conciliar Controversy 1430-1450, Cambridge 1970. Zur Begriffsgeschichte von Repräsentation im allgemeinen Hasso Hofmann, Repräsentation: Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert, Berlin 1974. Zur Breite der mittelalterlichen Diskussion siehe besonders Albert Zimmermann (Hrsg.), Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter: Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild, Berlin 1971.

Der Begriff der Repräsentation läuft auf verschiedene Schwierigkeiten auf. Er läßt offen, was zu geschehen hat, wenn der Repräsentant sich *irrt* (und das ist im Mittelalter um so wichtiger, als man noch von einem aristotelischen, stark kognitiv getönten Begriff des Handelns ausgeht und Ziele für etwas Erkennbares hält). Außerdem kann man über Repräsentation nicht gut die *Ausschließung* des oder der Repräsentierten aus dem Organhandeln rechtfertigen; denn, wenn er es möglich macht, anwesend zu sein, warum sollte er nicht mitentscheiden? Diese Probleme geben Anlaß zu juristischen Erörterungen, und damit schiebt sich im Laufe des 13. und 14. Jahrhunderts die juristische Kategorie der universitas an die Stelle, die seit der Rezeption der Politik des Aristoteles durch den Begriff der civitas wahrgenommen worden war.[92] Marsilius[93] beispielsweise spricht von universitas civium. Das macht es möglich, die juristische Einheit der universitas von der bloßen Menge der einzelnen Bürger zu unterscheiden und über die juristische Regelung der Wahl- oder Ernennungsverfahren zugleich die Implikationen des Irrtums- und Ausschließungsproblems vom Tisch zu bekommen. Ob in evidenten Fällen ein Widerstandsrecht zugebilligt wird und wem, wird damit ein Rechtsproblem. Die Rechtsförmigkeit macht es schließlich möglich, daß der Begriff der Repräsentation seinen gesellschaftlichen Entstehungskontext überlebt und als verfassungsrechtlicher Begriff noch heute gebraucht wird.

Während Repräsentation, das besagt der Begriff, immer nur einzelnen Teilen des Ganzen obliegen kann, beschreibt der Begriff der *Partizipation* das Verhältnis aller Teile zum Ganzen. Der eine Begriff denkt von oben nach unten, der andere von unten nach oben. Auf den Begriff der Partizipation beziehen sich dann moralische Desiderate, die artikulieren, daß jeder Teil qua Partizipation Rechte besitzt und Pflichten zu erfüllen hat, auf Schutz und Unterhalt Anspruch hat, aber dafür auch Dienstleistungen für das Ganze zu erbringen hat. Das Spannungsverhältnis von Ganzem und Teilen wird durch die Unterscheidung von herrschenden und beherrschten Teilen und diese durch die Unter-

92 Reiches Material bei Michaut-Quantin a.a.O. (1970).

93 Marsilius von Padua, Defensor Pacis, lateinisch-deutsche Ausgabe .' Darmstadt 1958.

Scheidung von Repräsentation und Partizipation reformuliert. Auf Partizipation wird die Unterscheidung von Rechten und Pflichten angesetzt, deren Einheit als ius bezeichnet wird und in dieser Form wieder der sozialen Differenzierung nach Rang und Stellung zur Verfügung steht. Form erzeugt Form erzeugt Form erzeugt Form.

Neben den anspruchsvollen (ethisch-politischen) Formen der Repräsentation und der Partizipation, die versuchen, von Teilen aufs Ganze zu schließen und den Sinn des Ganzen als solchen zu bestimmen, gibt es - immer noch im Schema des Ganzen und seiner Teile - auch die weniger anspruchsvolle Form des Argumentierens mit Beispielen, mit lehrreichen exempla. Sie wird in der juristischen Argumentation, in der Rhetorik und vor allem in der Pädagogik gepflegt.[94] Sie läßt in respektvoller Weise den Sinn des Ganzen offen und nimmt darauf nur durch Bindung an eine religiöse Weltsetzung oder durch das Kriterium der Gerechtigkeit in der Behandlung der Fälle Bezug.

Das Modell des Ganzen, das aus Teilen besteht, kann auf sehr verschiedene Einheiten angewandt werden: auf Haushalte und Städte, auf Körperschaften wie Klöster oder Universitäten, auf Reiche und auf die neu sich bildenden Territorialherrschaften, die man dann »Staaten« nennen wird. Das Mittelalter entwickelt keine Gesellschaftstheorie, keine Theorie des umfassenden Sozialsystems. Die Vorstellung eines Gesamtreiches der Christenheit (als corpus Christi im Unterschied zum corpus diaboli) vermag sich nicht durchzusetzen. Die fehlende Sozialsynthese wird durch einen religiös fundierten Essenzenkosmos aufgefangen, der dieselben Strukturmerkmale aufweist: ein Ganzes, das aus Teilen besteht, die je ihre Funktion zu erfüllen haben und dafür ausgestattet sind; ein Ganzes, dessen Perfektion in seiner Diver-

94 An der bereits erwähnten Stelle in: Marius Salamonius, De principatu (1513), zit. nach der Ausgabe Milano 1955, S. 26, überläßt der Philosoph dem Theologen die Auflösung des Paradoxes (das hier im Fürsten zum Ausdruck kommt) und beansprucht für sich nur die argumentatio de parte ad partem und nicht die de toto ad seipsum. Die Quelle für diese Unterscheidung dürfte sein: Aristoteles, Anal.priora 69a 13-15. Dort wird allerdings der Schluß von einem Teil auf einen anderen dem Schluß vom Ganzen auf den Teil oder vom Teil auf das Ganze kontrastiert, und nicht dem (theologisch inspirierten) Schluß des Ganzen auf sich selber.

sität besteht; ein Ganzes, das in der Art einer series rerum hierarchisch geordnet ist, indem jeder Teil sowohl der eigenen Selbsterhaltung als auch den höheren Teilen dient und alle zusammen qua Partizipation Gott dienen und dazu beitragen, daß er die Welt, die er geschaffen hat, genießen kann.[95]

In der Naturphilosophie selbst hatte es durchaus Gegenstimmen gegeben. Lukrez zum Beispiel hatte gemeint, die Natur fasse sich nicht von sich her zur Einheit eines Ganzen zusammen, sondern summiere nur das Verschiedene. Dies konnte jedoch nicht berücksichtigt werden, wollte man die Einheit der Natur von der Einheit Gottes her denken. Die Ordnung der Teile zum Ganzen entspricht den Zwecken Gottes. Man kann sich also von jeder Ganzheit aus, in die man eingeschlossen ist, auf den religiösen Sinn des Gesamtunternehmens Schöpfung beziehen. Die Schöpfung »hält« (im Sinne des periechon) das, was sie enthält. Sie ist keine Umwelt der Systeme (das Wort »Umwelt« gibt es noch nicht), sondern die sinngebende Form der Welt, deren andere Seite den Namen Gott führt. Natura, id est deus, und die Teilhabe an dieser ordinata concordia ist natürliche Einsicht, ist Vernunft.

Im Zusammenhang einer religiösen Weltbeschreibung wird wichtig, daß das Ganze/Teile-Schema auch die Unterscheidung von sichtbaren und unsichtbaren Teilen inkorporieren kann - und wieder: ohne die Frage nach der Einheit des Sichtbaren und des Unsichtbaren zu stellen. Dies kann bedeuten, daß die unsichtbaren Teile nur verehrt, aber nicht begriffen werden können. Dabei mochte es der Ausdifferenzierung und den Legitimationsbedürfnissen einer Oberschicht besonders entgegenkommen, wenn gelehrt wurde, daß man auf die Gnade Gottes angewiesen sei und nicht durch gute Werke allein, sondern nur durch den rechten Glauben das Seelenheil gewinnen könne. Im *16.* und 17. Jahrhundert kann man aus der Intransparenz des Selbst und der Welt (Montaigne, Donne, Graciän) aber auch ganz andere Schlüsse ziehen, vor allem in Richtung auf Probleme des Umgangs mit dieser Intransparenz, auf Beobachtung zweiter Ordnung (Beobachtung der Selbstbeobachtung) und auf

95 Wir paraphrasieren Thomas von Aquino, Summa Theologiae I, q. 65 a.2, zitiert nach der Ausgabe Turin - Rom 1952, Bd. 1, S. 319.

eine Reflexionstheorie, die Beobachtungen und Beschreibungen als Täuschungen beobachtet und in diesem Sinne bereits vor der »Aufklärung« darüber aufklärt.[96] Das Schema sichtbar/unsichtbar dient somit als ein Rahmenkonzept für die Steigerung der Erwartungen in ein (technisches) Können, bis schließlich nur noch die Schlußfigur der unsichtbaren Hand garantiert, daß das Ganze als Einheit angelegt ist.[97] Außerdem beginnt in dieser Zeit vor allem im Blick auf den Territorialstaat die Auflösung der Vorstellung, die politische Gesellschaft bestehe aus Menschen. Schon Althusius konstruiert im Begriff der consociatio symbiotica universalis der politischen Gesellschaft eine universitas spezifischer (und zugleich universeller) Art, die den Einzelmenschen, aber auch Familien oder collegia, nicht mehr als Teil ihrer selbst enthält, sondern nur noch über den Begriff des Zusammenlebens (symbiosis) miterfaßt. Die Territorialorganisation dieser universitas besteht nur noch aus homogenen Teilen, nur noch aus Territorialorganisationen.[98] Daraufhin wird man im 17. Jahrhundert auf die Figur des Vertrages ausweichen und nicht nur die Einsetzung von Herrschaft, sondern die Gesellschaft selbst auf einen Vertrag, auf ein pactum unionis, zurückführen.[99] Individualität gewinnt jetzt einen neuen Sinn als Gegenhalt für den Strukturwandel der Gesellschaft[100], und wenn jetzt noch versucht wird, Individuum und Kollektiv als Einheit zu denken, endet man bei einer totalitären Logik und bei einem »totalen Staat«, der keine Grenzen mehr respektiert.

96 Hier (und speziell bei Graciän) findet man denn auch erste Ansätze zur These der Reflexionsüberlegenheit von Teilen über das Ganze, die dann im 20. Jahrhundert ausgebaut werden wird.

97 Zur Ideengeschichte vgl. unten Anm. 320.

98 Vgl. Johannes Althusius, Politica methodice digesta (1614), zit. nach der Ausgabe der Harvard Political Classics, Cambridge Mass. 1932, Cap. 5 n. 10, S. 39. Vgl. auch Cap. 9 n.5, S. 88. Der Text ist, unter unserer Fragestellung gelesen, allerdings nicht eindeutig; und seine Hauptintention scheint gewesen zu sein, die (gleichsam seinsrechtlich begründete) direkte Mitwirkung (participatio) des Einzelnen an politischen Angelegenheiten auszuschließen.

99 Zur Weiterentwicklung über Konsens-, Integrations- und Legitimationstheorien vgl. S. 26 ff.

100 Dazu unten Abschnitt XIII.

Für lange Zeit garantiert die Religion in ihrer theologischen Fassung eine einheitliche Weltbeschreibung mit hoher Inkonsistenzbewältigung. »Diversitas« wird geradezu zum Synonym für Perfektion, weil Gott die Welt so reich und bunt und verschiedenartig gewollt hat, daß *damit* menschliches Begreifen ausgeschlossen ist. Inkonsistenzerfahrungen tauchen wohl erstmals mit Schrift auf, also mit der Möglichkeit, Texte nebeneinanderzuhalten und zu vergleichen, und die zu bewundernde Vielfalt der Erscheinungen scheint die Lösung für dieses Problem zu sein. Erst nachdem auch theologische Texte inkonsistent werden, also seit dem Hochmittelalter, und erst nachdem der Buchdruck dies auch zum Bestandteil einer Laienkultur werden läßt, wird die Einheit trotz Inkonsistenz zu einem Problem, das schließlich in unserem Jahrhundert selbst das Verhältnis von Ontologie und Logik tangieren wird.

Aber das setzt ein jahrhundertelanges Experimentieren mit (schriftlichen, gedruckten) Selbstbeschreibungen voraus. Nachdem die Welt/Gott-Unterscheidung semantisch nicht mehr ausreicht, um die Einheit der Kosmologie des Ganzen und seiner Teile zu begründen (oder: nachdem der Buchdruck verschiedene Versionen der Textinterpretation verbreitet und damit die religiös begründete Einheit der Weltsicht auflöst), wiederholt sich das Problem noch einmal am Menschen. Es wird seit dem **18.** Jahrhundert in ihn hineinverlegt. Ihm wird zugemutet, als Teil der Gesellschaft Ganzes und Teil zugleich zu sein: einerseits als homme universel oder dann als transzendentales Subjekt das Allgemeinmenschliche zu verkörpern und andererseits im Höchstmaße individuell und damit einzigartig zu sein. Und diese Doppelung wiederholt sich in zeitlich-prozessualer Perspektive, also in der Perspektive der Erziehung. Einerseits ist der empirische Mensch immer schon geboren und muß zur Bildung gebracht werden, das heißt zur Reflexion auf das, was an ihm das für jeden Menschen als Menschen Gültige ist. Und andererseits findet man auch die Frage: »Wie wird das absolute Ich ein empirisches Ich?«[101] Wie findet es eine individuelle Lebensform?

101 Mit dieser fichteschen Formulierung Novalis, Philosophische Studien 1795/96, zit. nach: Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs (Hrsg. Hans-Joachim Mähl und Richard Samuel) Bd. 2, S. 31.

Ein solches Zeitschema steckt auch in der kantischen Unterscheidung von unmündig/mündig und in Vorstellungen über Aufklärung oder Emanzipation. Die Zeitdifferenz dient deutlich der Auflösung einer Paradoxie: was man nicht zugleich sein kann, muß man nacheinander sein. Aber die Paradoxie bleibt als Zielvorstellung erhalten, sie wird nur in eine Idee, in eine allenfalls approximativ erreichbare Zukunft ausgelagert, in die Sehnsucht, als Individuum Mensch zu sein. Und nichts aufgeben zu müssen! Vor allem in der Ästhetik des Deutschen Idealismus findet man entsprechende Formulierungen.[102] Die Paradoxie, um die es letztlich ging, ist aber immer noch die des aus Teilen bestehenden Ganzen.

Während die Figur des sinngebenden Schöpfergottes und dann, auf sie folgend, die Apotheose des Menschen im Menschen diese Weltbeschreibung für die, die sie benutzen, abschließen, müssen wir, die wir diese Beschreibung beschreiben, einen Schritt darüberhinaus gehen und nach ihren logischen und ontologischen Grundlagen fragen. Entscheidend sowohl für die Struktur dieser Semantik als auch für die Art und Weise, in der sie Paradoxien behandelt, ist die fraglose Geltung einer zweiwertigen Logik. Diese Logik akzeptiert ihrerseits eine Unterscheidung und gewinnt damit ihre spezifisch Form, nämlich die Unterscheidung der logischen Werte positiv und negativ. Für die Einschätzung dieser Errungenschaft ist deshalb wichtig, daß man Unterscheidungen gewinnen und Formen markieren kann, *bevor* man über die Operation des Negierens verfügt; denn die Negation verdankt sich selbst der Form und nicht umgekehrt, sie ist nur möglich dank einer Unterscheidung, deren andere Seite die

102 Vgl. z.B. Karl Wilhelm Ferdinand Solger, Vorlesungen über Ästhetik, hrsg. von Karl Wilhelm Ludwig Heyse, Leipzig 1829, Nachdruck Darmstadt 1973, S. 52: »Hieraus erhellt, daß, wenn es ein Schönes geben soll, dasselbe seinen Grund in einer Region haben muß, wo das ganze Wechselverhältniß zwischen Mannichfaltigem und Einfachem wegfällt .... Es ist dies der Punkt des *höheren Selbstbewußtseins*, und diese Einheit der Erkenntniß nennen wir die *Idee*.« Bei Solger wird übrigens auch noch von Zeit abstrahiert, da die Einheit vorausgesetzt sein muß, um Resultat sein zu können.

Position ist.'[103] Einschneidende Beschränkungen sind dagegen durch die Zweiwertigkeit selbst auferlegt. Die zweiwertige Logik hat nur einen Wert, den positiven Wert, für die Bezeichnung des Seins zur Verfügung, und einen zweiten Wert für die Selbstkorrektur des Beobachters, für die Kontrolle von Irrtümern. Legt man zusätzlich die Unterscheidung von Denken und Sein zu Grunde, kann man das Sein als eine Form betrachten, deren andere Seite das Nichtsein ist. Man kann dann Sein und Nichtsein als Beobachter richtig bzw. unrichtig bezeichnen. Damit sind die Möglichkeiten einer zweiwertigen Logik erschöpft. Zieht man zusätzlich Modalitäten der Zeit oder der Möglichkeit in Betracht, gelangt man bereits an die Grenzen dieses Beobachtungsschemas; und das gilt erst recht, wenn mit einer Beobachtung zweiter Ordnung auf das Beobachten (erster *und* zweiter Ordnung) reflektiert werden soll. Strukturreichere Sachverhalte können nicht dargestellt, sondern müssen, wenn man so sagen darf, ontologisch komprimiert werden. Entsprechend können Probleme der Referenz von Problemen der Wahrheit bzw. Unwahrheit nicht unterschieden werden. Eine Aussage ohne Referenz ist eben eine unwahre Aussage, und Unsicherheiten der Referenz, zum Beispiel im Zusammenspiel von selbstreferentiellen und fremdreferentiellen Komponenten des Beobachtens, werden automatisch zu Wahrheitsproblemen. Das wird in der »Skepsis« genannten Traditionslinie ausweglos diskutiert.

103 Es ist anmerkenswert, daß die Logiker dies Fundierungsverhältnis umgekehrt sehen und meinen, man könne nur mit Hilfe einer Negation unterscheiden. *Wir* dagegen können sehen, daß hier ein wichtiger Fall der Evolution eines autopoietischen Systems vorliegt. Das Unterscheiden ist schon lange in Gebrauch, bevor die Sprache codiert wird und sich die Logik entwickelt. Nur deshalb kann Logik evolvieren. Das Logiksystem dreht dann aber das Fundierungsverhältnis um und gewinnt damit einen autonomen Zugang zur Welt, der es ermöglicht, alles und auch das Unterscheiden im Duktus der zweiwertigen Logik zu beschreiben. So erklärt sich im übrigen auch der Einbau der Negation in die Prämissen aller klassischen und modernen Logiksysteme. Und im übrigen weiß man ja auch, daß mit *dieser* Prämisse keine widerspruchsfreie Selbstbegründung der Logik gelingen kann. Will man das ändern, muß man mit Wittgenstein die Sprache oder mit Spencer Brown den mathematischen Kalkül der Logik vorordnen.

Das Resultat einer solchen logisch-zweiwertigen Weltbeschreibung erscheint als Ontologie und in den Begründungsbemühungen als ontologische Metaphysik. Danach hat das Sein nur die Möglichkeit, zu sein oder nicht zu sein; und das Denken nur die Möglichkeit, das Sein bzw. das Nichtsein zutreffend bzw. unzutreffend zu bezeichnen. Das Denken muß als »Repräsentation« und Kunst muß als »Imitation« des Seins begriffen werden, denn anderenfalls müßte es als Fehlleistung aufgefaßt werden. Eine Mehrzahl von Beobachtern wird folglich angewiesen, im Beobachten übereinzustimmen. Sie beobachten gemeinsam das Sein, sei es zutreffend, sei es unzutreffend. Und da es nur eine zutreffende Repräsentation des Seins im Denken geben kann, gibt es Autorität. Wer es richtig sieht, kann die anderen belehren. Das Beobachten des Beobachtens hat hier keine andere Funktion als das Ausfiltern von Erkenntnisfehlern. Auch die anderen Beobachter sind, wenn man sie beobachtet, Objekte. Sie haben eine Sachqualität wie jedes andere Ding. Auch über sie können daher Beobachter seinsrichtige und seinsunrichtige Meinungen haben. Im Theaetet stellt Plato folglich die Frage, wie es möglich ist, die Beobachtung eines anderen Beobachters auf wahre Weise als unwahr zu bezeichnen, auch wenn der andere sie für wahr. hält. Die Platonische Philosophie ergibt sich aus der Suche nach einer Antwort auf diese Frage.

Es ist nicht unsere Aufgabe, die ungeheuren Anstrengungen der Philosophie nachzuvollziehen und die Fruchtbarkeit ihrer Resultate zu würdigen. Bei einer soziologischen Analyse fällt auf, daß die logisch-zweiwertige Beobachtungsweise korreliert mit einer Sozialstruktur, die eine konkurrenzfreie Position für Welt- und Gesellschaftsbeschreibungen vorsieht, sei es als Spitze der Hierarchie, sei es als Zentrum, von dem aus die Welt zu sehen ist, sei es als Fachkompetenz der Schreiber oder der Kleriker. Auch die vorherrschend mündliche Tradierweise stützt diese Unterstellung der Möglichkeit einzig richtiger Beschreibungen. Die Autorität zur Belehrung der Nichtwissenden und der Irrenden ist schon in der Sozialstruktur, schon in der Differenzierungsform der Gesellschaft und in ihrer Rollenordnung angelegt. Sie hat eine vorhandene Position nur sachgemäß auszufüllen. Und sie tut dies, indem sie ihre eigene Lage mit der

Anwendung des Schemas auf sich selbst reflektiert. Ihre Weisheit ist das Wissen des Wissens und des Nichtwissens.

Und deshalb kann man sich mit Aristoteles eine Ethik leisten, die das Handeln als Streben nach einem Gut versteht und dieses Gut als erkennbar voraussetzt.[104] Es gibt demnach keine unguten Ziele und nichts absichtlich Schlechtes, sondern allenfalls Irrtum. Auch hier muß man also Autorität voraussetzen als eine Instanz, die - ohne dadurch Freiheit einzuschränken! - den Handelnden über seine Ziele aufklärt und ihn gegebenenfalls korrigiert. Erst im 17. Jahrhundert wird man sich der Erfahrung stellen, daß Zwecke und Motive auseinanderfallen können und Zwecke, auf Grund welcher Motiv- und Interessenlage immer, ihrerseits gewählt werden können.

Natürlich geht die Rechnung nicht restlos auf. Man entdeckt in der Verteidigung der eleatischen Ontologie und in Kontroversen mit den Sophisten die Paradoxien. Man bildet ambivalente Begriffe, etwa den Begriff der Bewegung, um Zeitverhältnisse darstellen zu können. In den Begriff der Natur wird mit Hilfe des Schemas Perfektion/Korruption eine normative Komponente eingebaut.[105] Das macht ein teleologisches Verständnis der Natur und ein naturrechtliches Verständnis der Sozialordnung möglich ohne offenen Widerspruch zur Ontologie. Das prominenteste Opfer der zweiwertigen Logik und zugleich ihr letzter Ausgleichsmechanismus ist jedoch Gott selber.

Denn Gott kann nicht irren, folglich braucht er keinen zweiten Wert. Aber wie beobachtet er dann die Welt? Er kann sie vollständig in sich hineincopieren. Er weiß alles. Dann aber fehlt seinem Wissen jede Art von Selbständigkeit, und wie sollte er dann in der Lage sein, sich selbst von der Welt zu unterscheiden? Ein Theologe, so Nikolaus von Kues zum Beispiel, mag antworten, daß Gott es nicht nötig hat, unterscheiden zu müssen, um erkennen zu können. Auch im Verhältnis zu sich selbst braucht er keine Unterscheidung. Seine Existenz liegt außerhalb aller Unterscheidungen, auch der von Sein und Nichtsein, ja selbst außerhalb der Unterscheidung von Unterschiedensein und Nichtunterschiedensein. Eine solche Theologie kann aber kaum

104 Siehe die Anfangssätze der Nikomachischen Ethik.
105 Siehe oben Kap. 1, XI.

beanspruchen, offizielle Kirchentheologie zu sein. Die Kirche muß unterscheiden können, was Gott gefällt, und was ihm mißfällt. Sie muß Gott als Beobachter (und das heißt: als Unterscheider) beobachten können. Und sie kann dann nur noch rühmen und dafür danken, daß Gott selber weiß, wie er mit den Paradoxien der zweiwertigen Logik zurechtkommt. Vielleicht als der im Beobachten ausgeschlossene Dritte, als der Beobachter schlechthin? Aber jedenfalls so, daß darin eine Sinngarantie für das Ganze seiner Schöpfung liegt.

Noch am Anfang des 19. Jahrhunderts, noch nach der Worterfindung »Umwelt«, fällt es ausgesprochen schwer, die Vorstellung eines weltganzen aufzugeben. Im Diskussionskontext von Magnetismus, Äther, Geist findet man immer wieder das Argument, daß es doch irgendwelche Elemente geben müsse, die in Geist und Natur (wir würden jetzt sagen: System und Umwelt) identisch seien, weil sich anderenfalls ein Begriff der Welt nicht halten lasse. Noch immer wird also die Welt als ein Ganzes gedacht, das aus Teilen oder aus Elementen bestehe.[106] Daß die Welt selbst durch Bildung von beobachtenden Systemen in ihr für diese als Einheit unsichtbar werde, ist ein fast undenkbarer Gedanke; und es liegt daher nahe, daß zunächst einmal die Gesellschaft selbst, zum Beispiel als Klassengesellschaft mit nur noch ideologischen Selbstbeschreibungen, so beschrieben werden mußte, was immer die großen Welterzählungen der Physik zu sagen wußten.

Erst im Kontext einer Erfahrung von Weltgesellschaft und weltweiter moderner Kultur, also allenfalls im 19. und eigentlich erst im 20. Jahrhundert, wird das kosmologisch fundierte Schema des Ganzen und seiner Teile definitiv aufgegeben (was nicht ausschließt, daß es semantische »survivals« gibt[107]). Die Weltgesell-

106 So z.B. Jean Paul In den »Mutmaßungen über einige Wunder des organischen Magnetismus« nach sorgfältigem Studium der zeitgenössischen physikalischen Publikationen mit dem Argument, »daß es am Ende ein feinstes Elemente, als das letzte, geben müsse, das alle übrigen Elemente umschließt und (ihrer, N.L.) nicht bedarf« - zit. nach Jean Pauls Werke, Auswahl in zwei Bänden, Stuttgart 1924, Bd. 2, S. 344-45-

107 Siehe nur Ken Wilber (Hrsg.), Das holographische Weltbild (engl. Originaltitel: »The Holographie Paradigm and other paradoxes«), Bern

schaft hat zu wenig sichtbare Harmonie, als daß sie so begriffen werden könnte. Das Schema der Tradition wird daher ersetzt durch die weniger anspruchsvolle Unterscheidung *partikularer* (regionaler, ethnischer, kultureller) und *universaler,* überall benutzbarer Sinnformen. Das macht es möglich, Partikularität in expliziter Opposition gegen universale Strukturen der modernen Welt auszubilden (zum Beispiel: als religiöse Fundamentalismen) und gleichzeitig an den technischen Bedingungen der Moderne (zum Beispiel Massenmedien, Reisen, Geldverkehr) teilzunehmen. Weltgesellschaftliche Universalität kann dann geradezu zur Bedingung werden für die kontrastierende Pflege lokaler Besonderheiten.[108] Aber dies konstitutive Gegeneinanderausspielen setzt voraus, daß die Gesellschaft auf »ganzheitliche« Rahmenvorgaben verzichtet oder sie bestreitbaren Ideologien überläßt. Dann werden Unterscheidungen mit nur partikularem Geltungsanspruch gewählt, gerade weil sie sich als Unterscheidungen von global gültigen Unterscheidungen (etwa den Codes der Funktionssysteme) unterscheiden und sich damit einer funktionssystemspezifischen Zuordnung verweigern. Es kommt zu konkreten Idiosynkrasien, zu »Identitätsdiskursen«, die ihren Sinn gegen den unmarked space aller anderen Sinnmöglichkeiten behaupten und zugleich im scharfen Strahl spezifischer Ablehnungen globaler Kennzeichen moderner Gesellschaft bestimmte Gegnerschaften beleuchten. Aber auch dies sind wieder Unterscheidungen - der Gesellschaft.

VI. Die Semantik Alteuropas III: Politik und Ethik

In die Unterscheidungssemantik des Ganzen, das aus Teilen besteht, fügt sich ein, was bis weit in die Neuzeit hinein über die Gesellschaft ausgesagt wird. Jede menschliche Gesellschaft gilt der Tradition als eine aus Menschen als Teilen bestehende Ganz-

1986, oder Pablo Navarro, El hologramma social: Una ontologia de la socialidad humana, Madrid 1994.

108 Siehe dazu Roland Robertson, Globalization: Social Theory and Global Culture, London 1992, insb. S. 97 ff. Vgl. auch S. 131: »Universalism is needed to grasp particularism itself.« Vgl. auch Kap. 4, XII.

heit. Im griechischen heißt sie koinonfa, in der lateinischen Übersetzung entweder, im naheliegenden juristischen Sinn, societas oder communitas. Die Erfahrung der Stadtbildung suggeriert bereits früh eine erste Unterscheidung, die von Haushalt (oikos) und Stadt oder städtischer Gesellschaft (pölis, koinonfa politike), später formelhaft mit civitas sive societas civilis übersetzt[109] und nahezu unverändert bis zur civil society des **18.** Jahrhunderts beibehalten.[110] Der Begriff oikos bezeichnet den selbständigen Haushalt als Wirtschaftsunternehmen und als Familie, also die aus segmentären Gesellschaften stammende Einheit, die in der städtisch fortgeschrittenen Gesellschaft, und zwar in Stadt und Land, kontinuiert, aber nicht mehr deren Differenzierungsprinzip, also auch nicht mehr das »Wesen« dieser fortgeschrittenen Gesellschaften zum Ausdruck bringen kann. Der Haushalt wird jetzt begriffen als bloße Überlebensvorsorge, während der eigentliche Sinn des Menschenlebens sich erst in der städtischen Lebensweise, also in der »politischen« Öffentlichkeit erfüllt. Die Unterscheidung von oikos und pölis kann daher auch als Unterscheidung von bloßem Leben und gutem, tugendhaftem (heute würde man vielleicht sagen: sinnvollem) Leben zum Ausdruck gebracht werden. Hierzu gehören die erweiterten und intensivierten Kommunikationsmöglichkeiten in der Stadt, Schriftkultur, arbeitsteilige Produktion, gesicherter interner Friede (Eintracht) und eine entsprechende Ämterorganisation, die, wie man feierlich beschwört, auch den Armen gegen den Reichen zu seinem Recht kommen läßt, wenn er im Recht ist.

Es fehlt aber jetzt ein Dachbegriff für die Einheit von Haushalt und politischer Gesellschaft. Die Ethik, die diese Funktion hätte übernehmen können, übernimmt nur die Unterscheidung und kulminiert als Tugendethik ihrerseits in den Anforderungen der pölis. Und die pölis selbst muß, obwohl sie nur auf der einen Seite der Unterscheidung angesetzt ist, zugleich das umfassende

109 Zur Entstehungsgeschichte vgl. Peter Spahn, Oikos und Polis: Beobachtungen zum Prozeß der Polisbildung bei Hesiod, Solon und Aischylos, Historische Zeitschrift 231 (1980), S. 529-564.

110 Vgl. zur Begriffsgeschichte Manfred Riedel, Gesellschaft, Bürgerliche, in: Geschichtliche Grundbegriffe Bd. 2, Stuttgart 1975, S. 719-800.

System, also die Unterscheidung selbst darstellen. Seitdem gibt es zahllose Bemühungen um eine Auflösung dieser Paradoxie der Seite, die zugleich die Unterscheidung selbst darstellt - von den hierarchischen Inklusionsarchitekturen des Mittelalters bis zu modernen, nur noch moralischen, nur noch normativen Appellen an »Solidarität«.[111] Daß es keine logisch saubere Lösung mehr gibt, mag man soziologisch als Anzeichen für die Differenzierung von Gesellschaftsstruktur und Semantik interpretieren.

Der Begriff der politischen Gesellschaft bleibt als Formbegriff ambivalent, und vielleicht deshalb greift man zur Doppelformel der pölis e koinonia politike. Einerseits ist die Stadt die im Raum sichtbare, als »nömos« ausdifferenzierte Einheit, die alle städtischen Haushalte in sich schließt und sich vom Land unterscheidet. Zum anderen ist sie das öffentliche Leben, die öffentliche Angelegenheit, die res publica, wie man in Rom mit einem juristisch verwendbaren Begriff sagen wird. In diesem Sinne unterscheidet sie sich vom Privatleben der Bürger sowie von den zahlreichen Menschen, die nicht für ein politisches Leben in Betracht kommen: den Sklaven und Unselbständigen, den Frauen und den nicht emanzipierten Kindern, den Fremden und andere Arten bloßer Einwohner, also bei weitem von der Mehrheit der Bevölkerung.

Der Begriff der politischen Gesellschaft bezeichnet mithin weder ein ausdifferenziertes politisches System, das man mit »Staat« im modernen Sinne bezeichnen könnte, noch bezeichnet er etwas, was unserem Begriff des umfassenden Systems der Gesellschaft entsprechen würde. Es fehlt zunächst also jeder Begriff für die Realität des Sozialen schlechthin. Man mag an koinonia denken und dies mit communitas oder mit »soziales System« übersetzen; aber dann fehlt immer noch ein Begriff für die Gesamtheit aller koinom'ai, für das umfassende System des Sozialen. Und es fehlt folglich auch eine Unterscheidung, mit der das Soziale von allem Nichtsozialen unterschieden und bezeichnet werden könnte.

in Speziell hierzu neuere Beiträge und weitere Hinweise in: Giuseppe Orsi et al. (Hrsg.), Solidarität. Rechtsphilosophische Hefte IV, Frankfurt 1995.

Genau dieser Platz ist besetzt durch den Begriff des Menschen, dem dann die Bezeichnung »politisch« oder, seit dem Mittelalter, »sozial« hinzugefügt werden kann. Die Gesamtheit des Sozialen wird, und das ist eine höchst folgenreiche Begriffsdisposition, am Menschen als Wesen einer bestimmten Gattung abgelesen und in der Spezifik menschlicher Lebensform verankert. Der Mensch läßt sich von anderen Wesen (Göttern, Dämonen, Tieren, Pflanzen, unbelebten Wesen usw.) unterscheiden und in seiner Stellung im Kosmos durch diese Unterscheidungen bestimmen. Die soziale Ordnung seines Lebens ist die Manifestation seiner Natur. Diese Natur ist ihm mit den allgemeinen animalischen Merkmalen wie Sinneswahrnehmung, Beweglichkeit, Tod gegeben, aber auch mit der Besonderheit, die ihn von Tieren unterscheidet und die in der Tradition »ratio« heißt im Sinne eines zur Selbstreferenz befähigten Seelenteils, das sich der Rede bedienen kann. »Ratio« und »oratio« halten Gesellschaft in Form, sind das »vinculum«, das der Gesellschaft durch ihre Natur auferlegt ist."[2] Das begründet die normativen Erwartungen an eine der ratio entsprechende Lebensführung. Der Mensch und mit ihm die besonderen Eigenarten seiner geselligen Lebensführung werden somit durch seinen Unterschied vom Tier bestimmt (so wie die Zoologie des Aristoteles ihrerseits darunter leidet, daß sie im Blick auf den Unterschied zum Menschen entworfen ist)."[3] Die Mensch/Tier-Unterscheidung besetzt, mit anderen Worten, den Platz, den eine Gesellschaftstheorie heutigen Erwartungen entsprechend einzunehmen hätte. In genau diesem Sinne ist die Selbstbeschreibung der alteuropäischen Gesellschaft »humanistisch« konzipiert."[4]

uz Cicero, de officiis I, XVI: »eius (= societas) autem vinculum est ratio et oratio«, zitierte lateinische/italienische Ausgabe, Bologna 1987, S. 64.

113 Vgl. Geoffrey E. R. Lloyd, Science, Folklore and Ideology: Studies in the Life Sciences in Ancient Greece, Cambridge Engl. 1983.

114 Dieser ursprüngliche Humanismus ist denn auch von den Neuauflagen zu unterscheiden, mit denen man um 1800 auf idealistische Weise den Problemen der modernen Gesellschaft beizukommen sucht und die man, etwa hundert Jahre später, dann als »Neuhumanismus« bezeichnet. Diese Version ist so auffällig neu, daß Foucault sogar behaupten konnte, der Mensch sei erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts erfunden worden. Jedenfalls ist der Mensch nun nicht mehr die Ge-

Noch im religiösen Naturverständnis des 12. Jahrhunderts steht die alles durchdringende Seinsanalogie im Vordergrund. So wie Gott sich im Spiegel der Welt sieht, so kann der Mensch die visibilia der Natur im Hinblick auf die invisibilia, im Hinblick auf die Schöpfungsideen Gottes erkennen und als Symbol für die Einheit dieser Differenz erfahren."[5] In der gemeinsamen Natürlichkeit der Menschen und der übrigen Natur kann auch diese Differenz zunehmend stärker betont werden. Dem Mensch sei die übrige Natur nach Gottes Willens zugeordnet und untergeordnet, lehren die Theologen. Sie finden sich im übrigen belastet mit der Aufgabe, zu erklären, weshalb Gott Mensch (also Natur!) geworden ist; und das fällt ihnen in dem Maße leichter, in dem die Stellung des Menschen in der Natur aufgewertet wird - etwa als Mikrokosmos im Makrokosmos.[116] Aber auch wenn man sich dieser Legitimationsformel nicht bedient, kann diese Unterscheidung semantisch verstärkt werden. Sir Philip Sidney spricht zum Beispiel (um den Dichter herauszustellen) vom Menschen, *»for whom* as the other things are, so, it seems *in him* her (= nature) uttermost cunning is employed«."[7] Die Natur leistet sich den Menschen als ihr Meisterstück - aber offenbar mit gewissen Risiken.

Fragt man, welche Unterscheidung den Begriff der Natur konstituiert, so stößt man auf kennzeichnende Ambivalenzen. Einerseits die Unterscheidung von physis/nomos im Sinne von notwendig/willkürlich. Hier tritt die Unterscheidung auf der Seite der Willkür in sich selbst wieder ein; denn daß bestimmte

Seilschaft, er ist entweder ein Ideal, das ihr zur Approximation vorgehalten wird. Oder er ist ein Artefakt. »Né sans idée et sans vertu tout jusqu'à l'humanité est dans l'homme une acquisition«, heißt es bei Claude-Adrien Helvetius, De l'esprit Disc.III, c. 7, note b, zit. nach Œuvres complètes, London 1776, S. 103.

115 Vgl. M.-M. Davy, Essai sur la symbolique romane (Xlle siècle), Paris 1955, insb. S. 90ff.

116 Siehe dazu Marian Kurdziafek, Der Mensch als Abbild des Kosmos, in: Albert Zimmermann (Hrsg.), Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter: Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild, Berlin 1971, S. 35-75.

117 So Philip Sidney, The Defense of Poesy (1595), zit. nach der Ausgabe Lincoln Nebr. 1970, S. 9 (Hervorhebung durch mich, NX.)

Dinge willkürlich geregelt werden müssen, ist in einer Welt, deren Vollkommenheit im Reichtum an Verschiedenartigkeit besteht, seinerseits eine Naturnotwendigkeit. Andererseits findet man die Unterscheidung natürlich/verderbt. Man solle, sagt Aristoteles, die Natur in ihrem natürlichen Zustand beobachten und nicht in einem verderbten.[118] Also kann die Natur natürlich und nichtnatürlich sein. Auch hier also ein Wiedereintritt - diesmal auf der Seite der Natur. Die Natur ist der bessere Teil ihrer selbst.

Aus diesen begrifflichen Doppeldeutigkeiten rettet die Theorie sich durch eine normative Interpretation ihrer Aussagen. Was naturgemäß gut ist, bleibt gut, auch wenn die wirkliche Welt korrupte Züge aufweist. Die Natur strebt unbeirrbar nach Perfektion[119], und deshalb kann man in der Natur die Perfektion erkennen. Die Ethik als Darstellung natürlicher Verfaßtheit des Menschen, des Hauses, der Stadt verwandelt sich in eine normative Wissenschaft mit der Maßgabe, daß man die Normen erkennen könne, wenn man ein Wesen auf seine Natur hin befragt. Durch den Rekurs auf Notwendigkeiten der Natur entlastet die Ethik sich aber von Begründungsanforderungen und damit von offen kommunizierten Konsensproblemen. Daß man für gutes Handeln auch noch gute Gründe finden muß, wird erst mit der Neuformierung der Ethik im **18.** Jahrhundert zum Problem und, wie sich dann herausstellen wird, zum unlösbaren Problem. Bis dahin lenken sachlich-modaltheoretische Formulierungen wie »notwendig« oder »unmöglich« von der Sozialdimension ab, nämlich davon, daß Konsens zugemutet wird.

Unter der Abschlußformel einer deskriptiv-normativen Darstellung der Natur des Menschen (im Unterschied zum Tier) hatte das Konzept der politischen Gesellschaft einen ethischen Sinn angenommen, der Steigerungsmöglichkeiten in Richtung auf Rationalität und Tüchtigkeit (arete, virtus, virtü) anzeigt und in

118 Pol. 1254a 36-37.

119 Siehe Aegidius Columnae Romanus (Egidio Colonna), De Regimine Principum (1277/79), [illegible] der Ausgabe Roma 1607, Neudruck Aalen 1967, S. 5: Est enim hic ordo non solum rationalis, sed etiam naturalis. Natura enim **Semper** ex imperfecto ad perfectum procedit.«

dieser Form Gesellschaft beschreibt. Es ist dieser Begriff einer ethischen Verfaßtheit (hexis, habitus), der die gute Lebensform des Menschen und damit zugleich das beschreibt, was die Gesamtgesellschaft zusammenhält und ihre Moral ausmacht. Die Gesellschaft wird dann in der aristotelischen Ethik als ein Gut dargestellt, nach dem der Mensch seiner Natur und seiner politischen Verfaßtheit gemäß strebt und mit dessen Erreichen er seine eigene Perfektion erreicht. Das Höchste dieser Güter, das alle anderen (und eben auch die menschliche Perfektion) in sich einschließt, ist die politische Gesellschaft selber. Deren Umfassendheit, auf die wir auch unseren eigenen Gesellschaftsbegriff bezogen hatten, hat hier einen ethischen, nicht eine empirischen Sinn. Abweichungen werden, wie im vorigen Abschnitt bereits gesagt, als Irrtümer behandelt. Gegenüber Logik und Kognition wird der Moral damit eine Eigendynamik abgesprochen. Sie ist eine gute Moral (wie es ja auch die gleichzeitig entstehenden Hochreligionen lehren) und Sokrates stirbt, um zu bezeugen, daß im politischen Leben der Stadt die Differenz von Recht und Unrecht nicht hinterfragt werden kann.[120]

Der Begriff Ethos (ethisch) gehört in dieser Konstellation also zu den Selbstbeschreibungsbegriffen der Tradition. Ihm darf nicht der moderne Sinn einer theoretischen Begründung moralischer Urteile unterschoben werden. Er bezeichnet die moralische Komponente des gesellschaftlich-politischen Lebens und gründet sich auf Annahmen über die Natur des Menschen. In den Schulen des Mittelalters wird man dann, noch ganz auf dieser Basis, aber mit stärkerer (religiös bedingter) Betonung des Individuums, zwischen Ethik, Ökonomik und Politik unterscheiden, je nachdem, ob die richtige Verfaßtheit des individuellen Lebens, des Hauses oder der politischen Gesellschaft gemeint ist. Mit der Stabilisierung von Schichtungsdifferenzen im späteren Mittelalter nimmt dann auch die Erkennbarkeit von Unterschieden in Lebensführung und Manieren zu - und man darf davon ausgehen, daß mit dem Insistieren auf moralischen

120 Vgl. als eine einflußreiche Darstellung dieses Verhältnisses von Ethik und Politik Joachim Ritter, Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel, Frankfurt 1969.

Anforderungen an den Adel, wie man sie zunächst in der italienischen Literatur des 15. Jahrhunderts findet[121], vor allem dies gemeint ist: daß der Adelige wie ein Adeliger leben sollte.

Solange Ethos in diesem Sinne als natürliche Einstellung verstanden wird, liegt eine latente Funktion dieses Begriffs darin, Schranken der Vorbildhaftigkeit und zugleich Schranken der zulässigen Nachahmung zu definieren. Auf diese weise regelt der Begriff zugleich Imitationskonflikte im Sinne René Girards. Das sichert ihm seine Ubereinstimmung mit der Differenzierungsform stratifizierter Gesellschaften, und in dieser Uebereinstimmung liegt der Grund dafür, daß die entsprechenden Erwartungen normative Geltung beanspruchen können. Die Gesellschaft unterstützt mit den internen Grenzen, die sie für Teilsystembildung vorsieht, die »interdits« (Girard), die die Nachahmungskonkurrenz limitieren. Und so sehr die Nachahmung der für den eigenen Stand geltenden Vorbilder empfohlen wird und entsprechende »Spiegel« aufgestellt werden, so unangebracht und lächerlich wirkt es, wenn man die dafür geltenden Grenzen zu überschreiten versucht.'[122]

Wenn zusätzlich ein teleologisches Verständnis der Naturbewegungen und des Handelns akzeptiert wird, kommt hinzu, daß es für die erreichte Ruhe oder für die Perfektion des Wirkens kei-

121 Siehe für viele: Giovanni Francesco Poggio Bracciolini, De nobilitate (1440), zit. nach Poggii Florentini Opera, Basilea 1538, S. 64-87: «Animus facit nobilem qui ex quacunque conditione supra fortunam licet exurgere« (S. 80). Aber dann zählt eben auch die Erinnerung an die Vorfahren, denen man nachzueifern habe (S. 81). Vgl. ferner Cristoforo Landino, De vera nobilitate (um 1490), zit. nach Ausgabe Firenze 1970. In vielen anderen Traktaten, die dialogförmig präsentiert werden, bleibt die Gewichtung von Geburt und Ethos offen.

122 Anzumerken ist allerdings, daß die Geldwirtschaft und mit ihr ein ostentativer Luxus es erschweren, diese auf Ethos gegründete Unterscheidung durchzuhalten. Es mag dann auffallen, daß der König bei einem Besuch der Stadt einen Bürger als Gastgeber bevorzugt (ein Fall aus Krakau). Und manche Adelsfamilien müssen sich aufs Land zurückziehen, weil sie in der Stadt die Norm der standesgemäßen Lebensführung nicht durchhalten können - so als ob Bürger das Adelsideal der »Magnifizenz« erfunden hätten, um den Adel aufs Glatteis der Verschuldung zu locken.

nen Unterschied ausmacht, daß das Erreichen des Endes Zeit gekostet hat und wieviel. Man denkt nicht an die Geschichtlichkeit des Prozesses, nicht an seine Abhängigkeit von Situationen und Gelegenheiten, also auch nicht an seine etwaige Einmaligkeit. Auch die Kosten des Zeitverbrauchs werden erst in der Frühmoderne zum Thema, nicht zuletzt im Zusammenhang mit den Zeitverzögerungen, die der Markt mit sich bringt, und den Kosten eines Kredits. In der Diskussion über das Zinsverbot und über seine Umgehungsmöglichkeiten wurde von theologischer Seite immer wieder geltend gemacht, daß für Zeit in der Schöpfung vorgesorgt sei und daß man sie folglich weder kaufen noch verkaufen dürfe. Erst in der Frühmoderne wird denn auch die Zeit selbst zum Problem, und dies nicht mehr nur als Aspekt der allgemeinen Unzulänglichkeit der Welt nach dem Sündenfall, wie sie sich für den Menschen darstellt.

Ein besonderer Begriff des Sozialen (neben dem schon Anforderungen zum Ausdruck bringenden Begriff der koinonia/communitas) ist bis weit in die Neuzeit hinein entbehrlich, weil das Soziale seiner Form, seinem Wesen, seiner Natur nach auf Perfektion hin angelegt und damit moralisch ist. Es ist (so wie das Sein von sich aus ist, was es ist) von sich aus auf das Gute hin geordnet. Es ist also nicht nur eine Sonderart von Materie, die nach den Regeln der Moral erst noch geformt werden müßte. Erst im 16./17. Jahrhundert beginnt eine semantische Evolution, die diese Einheit des Sozialen und des Moralischen schließlich sprengen wird. Einerseits sieht man Moral jetzt mehr und mehr als Resultat des Gebrauchs von Zeichen in der Kommunikation, also zusammen mit den artes als erzeugter schöner Schein, ohne den sich in Gesellschaft nicht leben ließe. Und andererseits trennen sich daraufhin Zwecke und Motive an der Frage, was in der Kommunikation gezeigt werden kann und was nicht. Erst die Durchsetzung dieser auflösungsstarken Unterscheidungen wird die Einheit des Sozialen und des Moralischen sprengen, und daraufhin das menschliche Verhalten mit begründungsbedürftigen (heute: diskursbedürftigen) moralischen Anforderungen konfrontieren.

Auch in der alteuropäischen Tradition ist jedoch Moral bereits ein durch die Unterscheidung von Tugend und Laster binär nach gut und schlecht codierter Schematismus, also eine Unter-

Scheidung, eine Zwei-Seiten-Form. Sie zwingt die Beobachtung des Verhaltens in die Alternative, es annehmen oder ablehnen zu müssen, und sie sanktioniert diese Beurteilung durch Achtungserweis und Achtungsentzug. Seit der Ethik Abaelards, also seit dem **12.** Jahrhundert, wird man zusätzlich eine moralische Selbstbeobachtung des Einzelbewußtseins verlangen. Es muß sich selbst fragen, ob es seinem Verhalten zustimmen kann oder nicht, und die Institutionalisierung der Beichte sorgt dafür, daß dies auf regelmäßiger Basis geschieht. Die italienische Frührenaissance reaktiviert dann auch die zivilrepublikanische Tradition der Antike und nimmt die Rhetorik in der durch Cicero gegebenen Fassung erneut in ihren Dienst. In der sogenannten ars dictaminis verschmelzen von 13. bis zum frühen 16. Jahrhundert Rhetorik und politische Beratung.[123] Als Kommunikationsweisen entsprechend dem das Lob der Tugenden und der Tadel der Laster.[124] Die Worte, mit denen die Tugenden und Laster beschrieben werden, enthalten genug Ambivalenzen. Oft stehen für ein und dasselbe Verhalten positive und negative Beschreibungen zur Verfügung (zum Beispiel Freigebigkeit und Verschwendung), so daß die Kommunikation auf die Situation abgestimmt werden und sich Unterschieden der Macht- und Interessenlage anpassen kann.

Deutlicher als je zuvor wird diese Ethik der civiltà als eine Adelsethik aufgefaßt. Man unterscheidet, um dies zu markieren und dem Adel eine Form zu geben, in der Spätzeit (deutlich seit dem 16. Jahrhundert) honestas und utilitas. Vermittelt durch die höfische Kultur Burgunds und durch den italienischen Übergang von Republiken zu Fürstenstaaten, entwickelt diese Ethik sich zu einer rein höfischen Ethik und beginnt, auf ihre zunehmende gesellschaftliche Isolierung mit gepflegtem Raffinement

123 Hierzu Quentin Skinner, The Foundations of Modern Political Thought, Bd. 1, Cambridge Engl. 1978, S. 28 ff.

124 Vgl. z. B. O.B. Hardison, The Enduring Monument: A Study of the Idea of Praise in Renaissance Literary Theory and Practice, Chapel Hill N.C. 1962; John W. O'Malley, Praise and Blame in Renaissance Rome: Rhetoric, Doctrine, and Reform in the Sacred Orators of the Papal Court, c. 1450-1521, Durham N.C. 1979.

und mit stilistischen Übertreibungen zu reagieren. Castiglione ist der hierfür formbestimmende Autor.[125]

Daß Adel nicht nur durch Geburt, sondern auch durch eine (man nimmt an: erbliche) virtus ausgezeichnet sei, bleibt unbestritten. Man fordert, daß die Nachkommen eines Adelsgeschlechts sich durch eigene Leistungen auszeichnen sollten, bevor sie sich auf ihre Vorfahren berufen.[126] Dies Doppelkriterium Geburt/Tüchtigkeit ermöglicht es dem Fürsten, besondere Tüchtigkeit (oder was er dafür hält) zu erkennen und falsche Geburt durch Nobilitierung auszugleichen. Andererseits wirkt fehlende Tüchtigkeit oder gar Infamie nicht gleichermaßen auch als Anlaß zum Abstieg ganzer Familien. Versagen wird eher individuell zugerechnet, und der Abstieg wird politisch und rechtlich gebremst.

Mehr und mehr wirken Theorien, die die besondere Stellung und moralische Qualität des Adels in der Gesellschaft behandeln, gekünstelt, so als ob alte Auszeichnungskategorien nicht mehr ganz überzeugen. Francesco de Vieri beispielsweise meint, daß an sich alle Menschen, da mit ratio ausgestattet, von Natur aus adelig seien, aber einige mehr als andere; denn einige entschlössen sich daraufhin zu einer adeligen Lebensführung oder seien durch Geburt dazu prädisponiert und andere nicht.[127] Was den Adel dem Wesen nach (Abirrungen zugestanden) auszeichnet, bleibt umstritten. Seit der Durchsetzung der politischen Dominanz des Territorialstaates und der Beendung der politischen Fehden zwischen Adel und Volk tendiert die italienische Diskussion dazu, das auszeichnende Merkmal in besonderen Verdiensten um das Gemeinwohl zu sehen; aber andererseits

125 Zu dieser italienischen Entwicklung ausführlich Claudio Donati, L'idea della nobiltà in Italia: Secoli XIV-XVIII, Roma-Bari 1988.

126 Ben Jonson, To Kenelm, John, George, zit. nach The Complete Poems, New Häven 1975, S. 240.

127 Siehe Francesco de Vieri, Il primo libro della nobiltà, Firenze 1574, unter Einbeziehung auch der Unterscheidung vita activa/vita contemplativa in das Schema der Auszeichnung (S. 42). Und so gilt, auf angeblich einer Dimension: «Alcune persone sono più eccellenti, & più nobili, che commandono, ò almeno sono degne di commandare, & indirizzare gl'altri nell opere virtuose« - und dies eben deshalb, weil das tugendhafte Leben das Naturziel *aller* Menschen sei.

führt das Fehlen solcher Verdienste nicht zur Aberkennung des Adels, und ebensowenig kann man sich entschließen, Bürgerrechte auf Adelige einzuschränken. »Gentilhuomini« und »cittadini« bleiben nichtkongruente Begriffe. In Frankreich wird die durch die Verhältnisse längst überholte Betonung militärischer Tüchtigkeit beibehalten (und im Duell konsumiert), vielleicht weil sie zur Begründung der Steuerbefreiung und zum entsprechenden Ausschließen wirtschaftlicher Tätigkeiten unentbehrlich zu sein schien.[128] Jedenfalls schließt das eine genauere Analyse der moralischen Anforderungen speziell an den Adel aus und öffnet damit den Zugang zu einer eher psychologisch analysierenden Verhaltensbeobachtung (science de mœurs). Im mehr juristischen Kontext der Lehre von den drei Ständen hilft Charles Loyseau mit einer juristischen Spitzfindigkeit. Er unterscheidet Fragen der Kriterien und Fragen der Einteilung der Gesellschaft. Einerseits haben nur Geistlichkeit und Adel eine spezifische dignité. Der dritte Stand (der Begriff tritt erstmals im 15. Jahrhundert auf[129]) habe keine andersartige dignité, sondern überhaupt keine und sei in diesem Sinne kein Stand. Aber im Kontext der Einteilung der gesamten Bevölkerung muß er gleichwohl als Stand angesehen werden: »Etant que l'Ordre est une espèce de Dignité, le tiers Estât de France n'est pas proprement un Ordre.... Mais etant que l'Ordre signifie une condition ou vacation, ou bien une espèce distincte de personnes, le tiers Estât est l'une des trois Ordres ou Estats de la

128 Vgl. Ellery Schalk, From Valor to Pediggree: Ideas of Nobility in France in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, Princeton 1986.

129 Siehe Otto Gerhard Oexle, Die funktionale Dreiteilung als Deutungsschema der sozialen Wirklichkeit in der ständischen Gesellschaft des Mittelalters, in: Winfried Schulze (Hrsg.), Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität, München 1988, S. 19-51 (45). Er reagiert offensichtlich auf die wachsende Heterogenität der nichtadeligen Schicht, die mit dem Merkmal des (landwirtschaftlichen) Arbeitens und Produzierens nicht mehr zutreffend zu umschreiben ist. Zur merkwürdigen Kontinuität landwirtschaftlicher Produktion als Merkmal des dritten Standes bis hin zur französischen Revolution vgl. Ottavia Niccoli, I sacerdoti, i guerrieri, i contadini: Storia di un imagine della società, Torino 1979-

France«.[130] Der dritte Stand ist ein Stand und ist kein Stand. Er hat die Paradoxie zu übernehmen, die daraus resultiert, daß die Einheit in der Einheit repräsentiert werden muß. Und der Jurist hilft ihm - mit einer Unterscheidung!

In dieser semantisch klärungsbedürftigen und zugleich strukturell verunsicherten Situation findet man im Konzept der »Ehre« eine Art Spannungsableitung, vor allem im 16. und 17. Jahrhundert.[131] Auf die Funktion der honor/fortuna-Unterscheidung als Schema der Abwehr von ökonomischen und politischen Abhängigkeiten hatten wir im Kapitel über Differenzierung bereits hingewiesen.[132] Das betrifft naturgemäß die hier stärker eingebundenen Oberschichten. Auch die unteren Schichten legen zwar auf Ehre Wert, wie man am Ausgrenzungsbegriff der »unehrlichen« Leute und Berufe erkennen kann.[133] Im Adel wird jedoch Ehre zusätzlich als Abgrenzungsmechanismus nach unten forciert, und das zeigt sich vornehmlich in der Institution des Duells. Theologische Ablehnungen und juristische Verbote des Duells können sich nicht durchsetzen, weil hier die letzte Zuflucht des Selbstbehauptungswillens des Adels liegt, weil er sich selbst durch »Satisfaktionsfähigkeit« auszeichnet und unterscheidet und hierin nochmals eine Art Originalrecht behaupten kann als ein Naturrecht des Adels, das von keiner fürstlichen Gewalt und nicht einmal von der Kirche eliminiert werden kann.[134] Unerläßliche Vorkehrungen des Strukturschutzes sind

130 Charles Loyseau, Traicté des ordres et simples dignitez, 2. Aufl. Paris 1613, S. 92.

131 Zu dieser über Ehre/Duell laufenden Homogenisierung der Adelssemantik, die sich nicht an territorialstaatliche Bedingungen und Kriterien binden läßt, vgl. Donati a.a.O. (1988), S. 93 ff. Zur breiteren Einbettung des Begriffs in der zeitgenössischen Literatur siehe etwa Ruth Kelso, The Doctrine of the English Gentleman in the Sixteenth Century, Urbana III. 1929, S. 96 ff.; Arlette Jouanna, La notion d'honneur au XVIème siècle, Revue d'histoire moderne et contemporaine 15 (1968), S. 597-623: dies., L'idée de race en France au XVIe siècle et au début du XVIIe, 2. Aufl. Montpellier 1981, Bd. 1, S. 269 ff.

132 Vgl. oben S. 736.

133 Siehe Werner Danckert, Unehrliche Leute: Die verfemten Berufe, Bern 1963.

134 Siehe dazu Kelso a.a.O., S. 99 f.: In Ehrenfragen ging es weder um die göttliche Ordnung nach Gottes Willen noch um eine gerechte politi-

eingebaut: kein Sohn kann den Vater, kein Untertan den Fürsten, kein Bürger den Amtsträger zum Duell auffordern, wie immer die Adelsverhältnisse im konkreten Fall liegen mögen. Und -zugleich beweist der Einsatz des Lebens in Fragen der Ehre, daß es um nichtnegotiable, die ganze Person und ihren sozialen Status betreffende Fragen geht.

Selbstverständlich bleibt die Ehre des Geburtsadels von Anerkennung abhängig (und deshalb gegen Mißachtung empfindlich)[135], aber nicht angewiesen auf die mit Ämtern verbundene dignitas und erst recht nicht auf die Magister- und Doktorentitel, die man an Universitäten erwerben kann. Einerseits führt das zu einer oft demonstrativen Ablehnung der Universitätsgelehrsamkeit. Andererseits ist jedoch unübersehbar, daß für politischen Einfluß ein entsprechendes Wissen (vor allem: Rechtskenntnis) unentbehrlich ist, will man nicht der Manipulation durch Kenner oder einer unliebsamen Konkurrenz um Einfluß ausgesetzt sein. Die Notlösung scheint zu sein, daß viele Adelige zwar, und oft in. eigens für sie eingerichteten Schulen oder Studiengängen[136], studieren, aber auf den Erwerb der entsprechenden Titel verzichten.[137] Offensichtlich grenzt der Adel sich

sehe Ordnung menschliches Zusammenlebens, sondern um eine Realität sui generis. Im übrigen bleiben die zeitgenössischen Äußerungen ambivalent. Zwar lehrt die Moral, daß Tugend um ihrer selbst willen und nicht um der Reputationserfolge willen praktiziert werden will; aber zugleich liest man auch, daß »good opinion of the world« einem Anhaltspunkte und Sicherheit gibt und daß man ohne sie verloren wäre wie allein auf hoher See (Siehe Francis Markham, The Booke of Honour. Or, Five Decads of Epistles of Honour, London 1625, S. 10).

135 Dies wird in einer heute vielleicht merkwürdigen Argumentation damit begründet, daß es sich bei der Ehre nicht um ein äußeres Gut handele, auf das man verzichten könnte; und gerade das mache die Ehre durch Mißachtung angreifbar: Vgl. z.B. Fabio Albergati, Del modo di ridurre a pace le inimicitie private, Bergamo 1587, S. 57ff. - immerhin als Problem gesehen und diskutiert.

136 Siehe als einen knappen Uberblick Norbert Conrads, Tradition und Modernität im adeligen Bildungsprogramm der Frühen Neuzeit, in: Winfried Schulze a.a.O. (1988), S. 389-403.

137 Siehe hierzu Rudolf Stichweh, Der frühmoderne Staat und die europäische Universität: Zur Interaktion von Politik und Erziehungssy-

damit selbst gegen die Erfordernisse ab, die zu Erfolgen in den Funktionssystemen (hier: Hochsehulerziehung und Hochschullehre bzw. staatlich organisierte Politik) führen, und zwar auf Grund einer Semantik der Ehre, die ihm einst die Wahrnehmung von Führungspositionen in der Gesellschaft gesichert hatte. Jedenfalls kann er sich nicht mehr darauf verlassen, daß allein die ethische Lebensführung schon zu politischem Handeln befähigt.

Bereits im 16. Jahrhundert entstehen Verhaltensmodelle, die sich explizit gegen die Beschränkung auf Geburtsadel wenden, aber an oberschichtentypischen Merkmalen festhalten. Das gilt für das Modell des Moralvirtuosen (homme de bien) und in anderer Weise für das Modell des Kommunikationsvirtuosen (homme galant).[138] An diesen Modellen muß sich nun auch der Adel messen lassen, will er bei Hofe oder in den Salons mithalten. Auch Juristen versuchen, allerdings vergeblich, allein schon auf Grund ihres Doktortitels als adelig anerkannt zu werden; aber da es hier nicht um Interaktionskönnen geht, sondern um Fachwissen, fällt es dem Adel leicht, Distanz zu wahren.

Bei allen Schwierigkeiten, die Position des Adels in seinem Anspruch auf moralische Überlegenheit moralisch zu rechtfertigen, besteht bis ins 17. Jahrhundert kein Zweifel daran, daß mit Moral die wahre Natur des Menschen honoriert, eingefordert, auf dem rechten Wege gehalten und gegen Korrumpierung geschützt wird. In genau diesem »wesentlichen« Sinne gilt der Mensch als Teil der Gesellschaft. Und es ist dann ein Anzeichen für den Zerfall der alten Welt, wenn man im 17. Jahrhundert beginnt, die Moral in ihrer Tatsächlichkeit als Sittenlehre (science de mceurs) vom Erleben des Individuums zu unterscheiden und

stem im Prozeß ihrer Ausdifferenzierung (16. bis 18. Jahrhundert), Frankfurt 1991, insb. S. 261 ff.

1,38 Vgl. für italienische Varianten Pompeo Rocchi, II Gentilhuomo, Lucca 1568, insb. fol. 26, wo, mit ausdrücklicher Wendung gegen die übliche Meinung, die Unabhängigkeit von Geburt und Stand deutlich herausgestellt wird, und besonders Bernardino Pino da Cagli, Del Galant'huomo overo dell' huomo prudente, et discreto, Venetia 1604, der Moralvirtuosen und Kommunikationsvirtuosen (gleichsam als Nachfolgemodelle für Ethik und Rhetorik) voneinander unterscheidet und für beide Adel allein nicht genügen läßt.

nach den psychisch realisierbaren Möglichkeiten der Selbstbeobachtung und nach den Möglichkeiten der aufrichtigen Kommunikation zu fragen. Die einst als Natur verstandene Normativität der Moral wird mehr und mehr als faktisch übliche Verhaltensweise definiert, Normativität wird durch Normalität ersetzt, und »uso«, wie man jetzt sagt, wird als zeitabhängig, als Mode gesehen. Entsprechend denkt man das Individuum nicht mehr als durch seine Natur zur (moralischen) Perfektion bestimmt, sondern als ein sich selbst steuerndes Wesen, das gut beraten ist, wenn es sich anpassungsrational verhält (Graciän). Vom Standpunkt des Individuums aus muß dann zwischen Selbstreferenz und Fremdreferenz unterschieden werden. Religion wird entsprechend verinnerlicht. Aber sind, so werden Jansenisten wie Pierre Nicole fragen, zivilisierte (anpassungsrationale) amour propre und charité für das Individuum an sich selbst und am anderen überhaupt unterscheidbar? Oder hat Gott seine Kriterien ins Unerkennbare ausgelagert? Die damit gewonnene Komplexität wird dann mit der Unterscheidung von menschlichen Tugenden und wahren Tugenden[139] in eine Form gebracht, die das Ende der humanistischen Moraltradition besiegelt. Das darauf folgende liberale Naturrecht des späten 17. und 18. Jahrhunderts hält mit seiner Doppelemphase von Vernunft und Individualität zwar am Postulat einer moralischen Integration der Gesellschaft fest, aber es entzieht zugleich der auf Hauspflichten und Stratifikation gestützten alten Ordnung die moralische Legitimation, nämlich die Möglichkeit, sich auf die Natur des Menschen zu berufen.

Offensichtlich beruht die Annahme, das Verhalten der Menschen könne durch Moral koordiniert und so als sozialer Körper verwirklicht werden, ihrerseits auf der gesellschaftsstrukturellen Garantie für Positionen, von denen aus einzig-richtige Beschreibungen kommuniziert werden können. Der binäre Schematismus der Moral, der als Form die zwei Möglichkeiten des guten und des schlechten (bösen) Verhaltens vorsieht, scheint dem zunächst zu widersprechen. Er dient jedoch nur dazu, Verhalten als frei gewählt bezeichnen zu können. (Die

139 Jacques Esprit, La fausseté des vertus humaines, 2 Bde. Paris 1677/78, und, weniger systematisch, La Rochefoucauld.

offizielle Darstellung ist durch die Vorstellung der Natur des Menschen bestimmt und läuft daher umgekehrt: nur frei gewähltes Verhalten könne moralisch beurteilt werden). Mit einer solchen Freiheitskonzession trägt man der Autopoiesis psychischer Systeme und der Intransparenz der Motivierung ihres Verhaltens Rechnung. Aber die Moral wird, gerade weil sie diese Funktion der Generierung von Freiheit erfüllt, für insgesamt gut gehalten. Entsprechend sind die Stadt und ihre Politik eine gute Sache. Entsprechend ist der christliche Gott ein guter Gott. Entsprechend gibt es eine Emanationsmythologie, die erzählt, wie aus dem guten Anfang die Differenz von gut und schlecht entsteht. Es ist die Geschichte vom Fall des Engels (der Engel) und von der Verführung Evas und Adams. Erst in der theologischen Rekonstruktion dieser Geschichte findet man dann die Referenz auf Freiheit als eine Bedingung, deren Gebrauch außerhalb der Verantwortung Gottes (außerhalb der Ordnungsmöglichkeiten der Gesellschaft) liegt, - so im Traktat de casu diaboli des Anselm von Canterbury.[140]

Sicher hat diese ethisch-politische Version der Moral und auch ihre theologische Reflexion zunächst nur Ansprüche an die ständische Oberschicht formuliert. Die Bauern, die Knechte, die Sklaven hatten andere Sorgen, und erst die Figur der Seelenheilssorge wird allmählich auf die Gesamtbevölkerung erstreckt werden mit Hilfe der Beichte als Instrument sozialer Kontrolle.[141] Für die Landbevölkerung, also für den weitaus überwiegenden Teil aller Menschen, wird man bis weit in die Neuzeit hinein mit dem Fortleben von Moralen zu rechnen haben, die ihrem Typus nach in segmentäre Gesellschaften gehören - so mit Moralen der in engen Grenzen verdichteten Reziprozität, der Nachbarschaft und der Freigabe des Verhaltens nach außen. Die Kenntnis christlicher Lehre dürfte minimal gewesen sein, und erst mit dem Buchdruck und der Konkurrenz der

140 Zit. nach Opera Omnia, Seckau - Roma - Edinburgh 1938ff., Nachdruck Stuttgart - Bad Cannstatt 1968, Bd. 1, S. 233-272.

141 Hierzu Alois Hahn, Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse: Selbstthematisierung und Zivilisationsprozeß, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 34 (1982), S. 408-434.

Konfessionen setzt eine Art religiöse Volkspädagogik ein.'[142] Immerhin wird die Schriftkultur und das, was in den Schulen gelehrt wird, durch die Ethik und durch die biblischen Weisungen bestimmt, und dies so stark, daß alle Variationen der gesellschaftlichen Selbstbeschreibung, die im Ubergang zur Neuzeit neuen strukturellen Entwicklungen Rechnung zu tragen suchen, als moralisch anstößig erscheinen. Das erklärt die Explosion des Sündenbewußtseins und der Seelenheilssorge im späten Mittelalter.[143] Und es erklärt auch, daß Sondersemantiken für einzelne Funktionsbereiche sich gegen eine moralgeladene Begrifflichkeit durchsetzen müssen - so die Theorie der politischen Erfordernisse des Territorialstaates, die Theorie der rein individuell begründeten, verpflichtungsfreien subjektiven Rechte, die Theorie der passionierten Liebe, des wirtschaftlichen Profitstrebens, der schrankenlosen wissenschaftlichen Neugier. All das wird fast zwangsläufig als Verstoß gegen die in Religion abgesicherte Moral wahrgenommen, da man nicht zwischen der Moral selbst und ihrem Positivwert des Guten unterscheidet. So muß sich ein neues Denken, dessen strukturbedingte Zwangsläufigkeit noch nicht erfaßt werden kann, gegen moralische Vorwürfe und weitgehend auch gegen die Kirche durchsetzen, obwohl es eigentlich nur darum geht, sich der Form der Moral, dem Zwei-Seiten-Code der Bewertung als gut-oder-schlecht zu entziehen.

Zu einer letzten Apotheose der Tugendmoral (also des éthos im alten Sinne) kommt es im **18.** Jahrhundert. Moral wird jetzt ganz deutlich als differenzüberwindendes Konzept eingesetzt (und wenn etwas an der soziologischen Theorie dran wäre, daß stärkere Differenzierungen höhere und unbestimmtere Generalisierungen erfordern, so würde man hier fündig werden). Zunächst geht es vor allem darum, Moral aus den Abhängigkeiten von den dogmatischen Querelen der Religion herauszulösen und sie auf

142 Die übliche, rückwärtsgerichtete These der »Säkularisierung« im Sinne einer Entchristlichung im Vergleich zum »christlichen« Mittelalter bedarf angesichts dieser Tatsachen einer tiefgreifenden Korrektur.

143 Jean Delumeau, Le péché et la peur: La culpabilisation en Occident (XlIIe-XVIIIe siècles), Paris 1983; Peter-Michael Spangenberg, Maria ist immer und überall: Die Alltagswelten des spätmittelalterlichen Mirakels, Frankfurt 1987.

menschliche Sensibilität zu gründen. Bald darauf erzwingen die politischen Differenzen der Territorialstaaten Europas eine Neuformierung. Während gleichzeitig schon die Ethik versucht, sich als Theorie der Begründung moralischer Urteile neu (und dezidiert akademisch) zu formieren[144], setzt die Moral noch einmal dazu an, ein moralisch verbindliches Solidaritätsprinzip zu formulieren. Es erstreckt sich von Schottland bis Polen, erfaßt Residenzstädtchen (in der ironisierenden Sicht Jean Pauls), Nationen und weltbürgerliche Einstellung und heißt »Patriotismus«.[145] Dabei wird der antike Bezug auf die Vorfahren (wie in »pätrios politeia«, »pätrios nömos«) weggelassen und durch einen aufklärerischen Impuls ersetzt. Offensichtlich reagiert der Begriff auf regionale Differenzen mit dem Versuch, Unterschiede zu registrieren und zu einem allgemeinen weltbürgerlichen Patriotismus zusammenzuschließen (oder so jedenfalls in Deutschland). Funktionssystemdifferenzen werden ignoriert; und man hätte sich ja auch kaum vorstellen können, daß Unterschiede von Wirtschaft, Politik, Wissenschaft, Religion, Familie usw. »patriotisch« integriert werden können. Es geht insofern also noch um alte Differenzen: das ungebildete, rohe Volk und die ausschließlich lokalen Patrioten müssen aufklärend mit dem echten Patriotismus vertraut gemacht werden. Die Gemeinschaftsidee des 19. Jahrhunderts hat dagegen bereits ganz andere Konnotationen. Sie reagiert auf die modernen Lebensbedingungen dadurch, daß sie sich von ihnen unterscheidet.

Ein letztes Mal wird im 17. und 18. Jahrhundert die Repräsentation der Gesellschaft in der Gesellschaft (oder sogar: der »Welt« in der Welt) zelebriert, und zwar in Gestalt des Fürstenhofes. Aber an die Stelle der Natur ist jetzt das artifizielle Zeremoniell getreten, das höchste Macht und strengste Unterscheidung - nur

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

145 Siehe dazu Peter Fuchs, Vaterland, Patriotismus und Moral - Zur Semantik gesellschaftlicher Einheit, Zeitschrift für Soziologie 20 (1991), S. 89-103; ders., Die Erreichbarkeit der Gesellschaft: Zur Konstruktion und Imagination gesellschaftlicher Einheit, Frankfurt 1992, S. 144 ff.

noch symbolisiert. Der Neubau von Schlössern - überall zwischen Versailles, Peterhof und Las Granjas — stellt dafür die fast uniforme, nur noch im Prunk und der Wiederholung überbietbare Kulisse bereit. Und statt einer Ethik des natürlich-perfekten Seins findet man die angestrengte (und die Anstrengung verdeckende) Bemühung um schönen Schein. Ein Spiel der Gesellschaft in der Gesellschaft. »Große Welt ist Gesellschaftsgeist in höchster Potenz«, kann man noch am Anfang des 19. Jahrhunderts lesen.[146] Aber das wird wie ein Spuk verschwinden, sobald man sich genötigt sieht, zwischen Geselligkeit und Gesellschaft zu unterscheiden.

VII. Die Semantik Alteuropas IV: Die Schultradition

Die ontologische Metaphysik und ihre Ordnungsderivate sind nicht als eine Ideenwelt zu verstehen, die kraft ihrer eigenen Selbstbehauptung für sich besteht. Die Tradition war zwar von einer solchen Selbstbeglaubigung des Seins ausgegangen. Oder sie hatte angenommen, daß die Idealformen dadurch bestehen, daß die Engel die Welt so sehen können. Die letzte Erklärung lag im. Mysterium der Schöpfung. Eine soziologische Theorie, die davon ausgeht, daß Sinn nur in den Operationen besteht, die Sinn produzieren und reproduzieren, muß diese Frage anders anschneiden. Sie wird nicht zuletzt fragen müssen, wie dieses semantische Weltgebäude tradiert wurde - vor allem in einer Zeit, in der zwar schriftliche Texte existieren, aber die Weitergabe des Wissens primär auf mündliche Kommunikation angewiesen ist, auf Schulen also.

Das Mittelalter hatte für diese Zwecke der Weitergabe von Wissen eine eindrucksvolle fachlich-thematische Organisation entwickelt, die über Jahrhunderte hinweg die Schulen beherrschte.

146 Bei Jean Paul, Vorschule der Ästhetik, zit. nach Werke Bd. **5,** München 1963, S. 340 f. Und weiter heißt es: »Ihre hohe Schule ist der Hof, der das gesellige Leben, das ihm nicht Erholung, sondern Zweck und fortgehendes Leben ist, um so mehr entfalten und verfeinern muß, da er gleichsam die höchsten Gegensätze von Macht und Unterordnung, von eigener Achtung und von fremder, ins freundliche Gleichgewicht eines schönen geselligen Scheins aufzulösen hat.«

Man unterschied das Trivium und das Quadrivium. Im Trivium wurde Grammatik, Rhetorik und Dialektik gelehrt, im Quadrivium dagegen Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik. Einem heutigen Bildungsplaner würde die merkwürdige Unvollständigkeit dieses Fachkatalogs auffallen. Bei näherem Zusehen erscheint jedoch eine eindrucksvolle, geschlossene Konzeption, der man heute nichts annähernd Gleichwertiges entgegenzusetzen hätte. Im Trivium geht es um Kommunikation, im Quadrivium geht es um die Welt. Die Lehre der Kommunikation wird geordnet nach sprachlichen, pragmatischen und wahrheitsbezogenen (logischen) Gesichtspunkten. Die Welt wird repräsentiert nach Zahl, Raum, Bewegung und Zeit. Das Schema ist so stark generalisiert, daß es auf professionelle Sonderausbildungen, etwa zum Theologen, zum Juristen, zum Arzt, keine Rücksicht nimmt. Es verzichtet auch auf ein direktes Hineincopieren von Unterschieden der sichtbaren, erfahrbaren Welt in den Schulunterricht. Es nutzt die Möglichkeiten der Distanz, die die Ausdifferenzierung von Schulen bietet. Es ist als didaktisches, nicht als edukatives Schema gedacht. Nur der Unterricht findet in den Schulen statt, die Erziehung ist Aufgabe der Familienhaushalte. Es geht also nur um Weitergabe des Wissens. Die strenge Einteilung in institutio und educatio dient zugleich der Entlastung des Unterrichts von stofflich nicht faßbaren Aufgaben. Erst um 1800 wird man die hybride Idee eines »erziehenden Unterrichts« fassen und dessen Konzipierung der neuen Schulpädagogik zumuten.

Die Didaktik ist auf eine exemplarische Präsentation von Unterrichtsthemen angewiesen. Schon die Fächer selbst dekomponieren Kommunikation und Welt in getrennt lehrbare, dann aber interdependente Sachverhalte. Innerhalb der Fächer kann das Exemplarische ausgebaut werden - sei es in der Form eines Lernens einleuchtender Regeln, Proportionen, Gesetze, sei es in der Form des Anekdotischen, der geschichtlichen Beispiele. Parallel dazu bedient sich der professionsbezogene Unterricht biblischer Gleichnisse bzw. sprichwortartiger Merkregeln, die ihrerseits, vor allem im Rechtsunterricht, zur Systematisierung der Fallpraxis beitragen.'[147]

147 Siehe zum Beispiel Detlef Liebs (Hrsg.), Lateinische Rechtsregeln und Rechtssprichwörter, 5. Aufl. München 1991, oder für Studienmateria-

Diese dialektische Technik ermöglicht es, Aufmerksamkeit zu lenken, Gedächtnis anzureichern und Prämissen unbemerkt mitzutransportieren. Es mag dann noch Theologie und Philosophie geben, die Inkonsistenzen entdecken und auszugleichen versuchen. Aber das bleibt mehr Einzelbemühung und findet fernab vom Schulunterricht statt. »Philosophie« ist nicht, wie heute, eine akademische Disziplin. Man muß also nicht mit offenen Prämissen arbeiten und kann voraussetzen, daß es eine richtige Weltbeschreibung gibt. Erst im 16. Jahrhundert kommt es zu einer Wiederentdeckung der antiken Skepsis und damit zu einer Problematisierung aller Erkenntnisgewißheit. Die »Dialektik« eines Petrus Ramus kann nur ordnen, aber nicht erklären, woher sie ihre binären Unterscheidungen nimmt. Und selbst die so beweiskräftige Geometrie, die dem 17. Jahrhundert als Methode strenger Wissenschaft gilt, kann nicht alle ihre Begriffe definiert einführen.[148] Damit muß man rechnen, aber daraus folgt nicht, daß eine Ordnung des Wissens unmöglich sei.[149] Alle für Wissen notwendigen Prämissen führen seitdem eine offene Flanke der Bezweifelbarkeit mit, die jedoch als Skepsis inhaltlich nicht ausgearbeitet werden kann und deshalb nicht in den Schulunterricht durchschlägt. Erst der zunehmende Andrang neuen Wissens und neuer, über die Druckpresse verfügbarer Literatur wird hier die alten Fächer und exempla in Frage stellen.

Seit dem 16. Jahrhundert kommt es in rascher Entwicklung zu Neugründungen, die zeigen, daß das alte Schema als unvollständig empfunden wird. So entstehen »Akademien« für die beson-

nen der Medizinschule von Salerno, The School of Salernum: Regimen salutatis Salerni: The English Version of Sir John Harington (1607), Salerno, Ente Provinciale per il Turismo, o.J.

148 »car il est évident que les premiers termes qu'on voudrait définir, en supposeraient de précédents pour servir à leur explication, et que de même les premières propositions qu'on voudrait prouver en supposeraient d'autres qui les précédassent...«, so Biaise Pascal, De l'esprit géométrique et de l'art de persuader, zit. nach Œuvres, éd. de la Pléiade, Paris 1950, S. 358-386 (362).

149 »Mais il ne s'ensuit pas de là qu'on doive abandonner toute sorte d'ordre«, betont Pascal a.a.O. unter Berufung auf das (freilich begrenzte) Wissen der Geometrie.

deren Bedürfnisse besonderer Gruppen - etwa »Ritterakademien« oder Akademien für Malerei und Skulptur, für Bereiche also, die vordem der häuslichen Erziehung bzw. den Zünften zugeordnet waren. Teils geht es dabei um Intensivierung der Kommunikation innerhalb gleicher Interessenlagen, teils darum, Anschluß zu gewinnen an neu sich bildenden sozialen Formationen. Die alte Kosmologie des Wissens gerät dabei aus dem Blick - nicht unbedingt in ihren Stoffen, wohl aber als Form der Organisation der Tradierung des Wissens.

Gravierender wirken sich, schon im späten 16. Jahrhundert und seitdem, die allgemeine Verunsicherung des Zeichengebrauchs, der sozialen Referenz der Zeichen und der Autorität, ihre Bedeutung zu definieren, auf Erziehung und Unterricht aus. Zur Erziehung gehört jetzt mehr und mehr ein selbstreflexives Moment, nämlich die Aufgabe, die Zöglinge zu befähigen, »good breeding« *zu zeigen.* Das gilt für Aufsteiger und für Angehörige der alten Oberschicht gleichermaßen. Von da her muß nun eingeschätzt werden, ob und wie weit man die Insignien von Wissen und Bildung beherrschen muß und sie, unter dem Regime des Taktes, auch zeigen darf oder ob dies als Pendanterie ausgelegt wird. Generell nimmt damit der Bildungsdruck zu, aber die Schulen, die im alten Stil weiterlehren, sind offensichtlich nicht in der Lage, diesen neuen Anforderungen zu genügen. Man muß sich mehr auf Prozesse verlassen, die wir heute als Sozialisation bezeichnen würden - so als ob die gute Gesellschaft sich selber erziehen könnte. Die Konversation mit den Damen der Gesellschaft gilt als besonders förderlich. Und Bildungsreisen werden empfohlen, um jemanden in die Lage zu versetzen, authentisch über etwas zu reden, was er selber gesehen hat (wie der griechische »theorös«). Erst gegen 1800 wird man auch das Erziehungssystem auf funktionale Differenzierung umstellen und entsprechend Erziehung und Unterricht in einem System zusammenfassen. Seitdem gibt es eine speziell auf Schulen bezogene Pädagogik, die sich dieser Aufgabe annimmt. Und erst dann kann man den Schulen zumuten (so paradox dies in sich selbst ist), den jeweils *neuesten* Stand des Wissens zu *tradieren.*

Nicht nur die hierarchische Stratifikation, auch die Zentrum/Peripherie-Differenzierung hat in der Semantik Alteuropas Spuren hinterlassen. Denn die Geschlossenheit der weltbeschreibung konnte auch damit gestützt werden, daß Inkompatibles »peripherisiert« und als Randerscheinung behandelt wurde.

In einer langen Tradition hat man in der Antike wie im späteren Europa versucht, die eigene Einheit durch Ausgrenzungsbegriffe wie Barbaren, Heiden oder, in Süditalien noch heute, »saraceni« zu stabilisieren.[150] Im Unterschied zu Namen oder zu Personalpronomina sind solche Ausgrenzungsbegriffe nicht auf beiden Seiten gleichsinnig verwendbar. Vielmehr kann, eben weil die Zentrum/Peripherie-Differenzierung realisiert ist, das Zentrum davon ausgehen, daß die eigene Beschreibung der Differenz zutrifft und die Ansichten der Peripherie oder der gänzlich ausgegrenzten Weltteile unberücksichtigt bleiben können. Das Zentrum wiederholt, nicht ohne dafür Gründe zu haben, in der eigenen Weltbeschreibung die eigene kulturelle Überlegenheit. Die durchgesetzte Ungleichheit wird in die eigene Beschreibung hineingenommen und zum Ausdruck gebracht. Wie in der Peripherie darüber gedacht wird, kann unbeachtet bleiben.

Die Welt wird, entsprechend der Selbstdefinition als Zentrum, durch eine primäre zweiseitige Unterscheidung verletzt. Das »Andere« wird ausgegrenzt. Dabei geht es nicht nur um die Anfertigung einer Negativ-Copie, sondern um das Aufbrechen einer Totalität in ein Dies und ein Anderes, und so für das Objekt Welt ebenso wie für das Objekt Gesellschaft. Mit einer solchen Scheide-Semantik konnte das paradoxe Ziel realisiert werden, eine Totalität zu entwerfen und sich selbst zugleich in dieser Totalität als etwas Besonderes zu isolieren. Damit konnte man die unvermeidlichen Disharmonien einer Großwelt unterbringen, konnte die Inkonsistenzen, die intern nicht verarbeitet werden konnten, externalisieren und im Politischen den fakti-

150 Siehe Reinhart Koselleck, Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe, in: Harald Weinrich (Hrsg.), Positionen der Negativität. Poetik und Hermeneutik VI, München 1975, S. 65-104.

sehen (vor allem: räumlichen) Schranken von Kommunikation und Kontrolle Rechnung tragen. Daß ein solcher Entwurf sich der Imagination seines Konstrukteurs verdankte (also etwa: daß die Barbaren nur für die Griechen, aber nicht für sich selbst Barbaren sind), konnte in der Konstruktion selbst nicht zum Ausdruck gebracht werden. Deshalb mußte sie entweder als Religion angeboten oder geographisch zurechtphantasiert werden."[1] Dabei wirkten typisch Raumaufteilungen und Zeiteinteilungen (Schöpfungsberichte) zusammen, um sich gegenseitig zu plausibilisieren. Wenn es trotz allem zu einer Reflexion der Unterscheidung als einer bloßen Beschreibung kommt - so in Montaignes bekanntem Essai über die Kannibalen[152] -, muß das letztlich zu einer Transformation der Semantik führen: Sie wird ihrer geographischen und demographischen Basis beraubt, unterscheidet nur noch zivilisierte und wilde Völker und geht davon aus, daß der Unterschied durch Missionierung oder Zivilisierung vom Zentrum aus zu beseitigen sei. Die Endform ist dann der »patriotisch« differenzierte Kosmopolitismus des **18.** Jahrhunderts, der sich des Kulturvergleichs bedient, um die Weltgeschichte auf Europa zu zentrieren.

Für die historische Semantik der alten Welt müssen diese semantischen Asymmetrien die Form gewesen sein, die jene Kontexterweiterung tragbar machte, die mit dem Ubergang zur Hochkultur, mit der Einführung von Schrift und entsprechenden Gedächtniserweiterungen und mit Ungleichheit als Form gesellschaftlicher Differenzierung eingetreten war. In den religiösen, moralischen und politischen Selbstbeschreibungen jener Zeit erscheint dies als Selbstüberforderung und, dadurch ausgelöst, als idealisierende Kontrastierung, als Tugendethik, oder umgekehrt als Sündenbewußtsein und als Erlösungsbedarf. Tugend mußte deshalb als natürliche Verfaßtheit (hexis) des Menschen begriffen werden; und ebenso Sünde als habitus oder, wenn als Schuld, dann als unvermeidbare Schuld. Es gab kein

151 Siehe für den Fall des frühen Mesopotamien (Unterscheidung Zivilisation/Wildnis) Gerdien Jonker, The Topography of Remembrance: The Dead, Tradition and Collective Memory in Mesopotamia, Leiden 1995, insb. S. 3 8 ff.

152 Des cannibales, zit. nach: Essais (ed. de la Pleiade), Paris 1950, S. 239ff.

Ausweichen vor den Bedingungen der Hochkultur im Zentrum der Gesellschaft; aber als Ausgleich dafür wurden die Ausgegrenzten mit Verachtung oder doch mit dem Siegel kosmischer Minderwertigkeit belegt.

Welche Ausführung immer gewählt wird: sie gilt für das sich selbst beschreibende Zentrum und nicht für die marginalisierten oder ausgegrenzten Bereiche der Kosmographie. Die Spannung, auf die man sich in der gesellschaftlichen Kommunikation einlassen mußte, konnte dann über komplexe Welterhaltungsrituale oder über eine prinzipielle Unterscheidung von Idee und Realität, über einen normativ gefassten Naturbegriff, über die Lehre von den zwei civitates usw. reformuliert werden. Sie blieb aber in umgearbeiteten Formen als Differenz erhalten. Deren Orientierungswert muß darin gelegen haben, daß nur eine einzige Weltspaltungsdifferenz anzuerkennen war, so daß man mit einem übersichtlichen Zwei-Seiten-Schema arbeiten konnte und sich nicht auf eine polykontexturale Weltbeschreibung einlassen mußte.

Auch bei dieser semantischen Anlage brauchte die Gesellschaft sich selbst nicht so zu akzeptieren, wie sie sich vorfand. Aber die Kritik konnte und brauchte sich nicht auf die Kriterien beziehen; und wenn es zu Kriterienzweifeln kam, dann im Sinne einer Umleitung des Problems in die philosophische und religiöse Anerkennung der Unzulänglichkeit der kognitiven Ausstattung der Menschengattung. Was an Kritik möglich blieb, wurde deshalb moralisch schematisiert. Auch und gerade das Zentrum war als moralisch defekt zu begreifen, und nur so war die Primärdifferenz mit den Realitäten einigermaßen in Einklang zu halten. Noch die Kritik, die im Namen von »Aufklärung« Geschichte geworden ist, versteht Kritik als Mittel zur Verwirklichung einer vollwertigen Menschheit. Man externalisiert nicht mehr, man bringt die Unzulänglichkeiten und Rückständigkeiten in die Gesellschaft ein. Der Gott ist jetzt die selbstkritische Vernunft, Öffentlichkeit ist ihr Medium und Literaturwerden ihr Schicksal. Daß andere Völker sich dem zu fügen haben, versteht sich von selbst[153], denn gerade *Selbstkritik* kann ja universalisiert

153 Noch für Husserl im übrigen, wie man seinen Wiener Vorträgen entnehmen kann: Alle anderen Menschengruppen werden sich im unge-

werden. Fraglos verbindet sich damit aber auch ein moralisches Postulat, das dem Menschen den Ausgang aus seiner selbstverschuldeten *(selbst* verschuldeten!) Unmündigkeit abverlangt. Die moralische Generalisierung läuft über Selbstreferenz, aber es bleibt bei einem moralischen Anspruch *des* Menschen *an den* Menschen.

Erst im nachrevolutionären 19. Jahrhundert scheint sich das definitiv zu ändern. Die Marxsche Gesellschaftskritik kommt ohne ein moralisches Urteil über die Kapitalisten aus - und handelt sich eben damit die Probleme einer polykontexturalen Gesellschaftsbeschreibung ein. Ihre Charakterisierung anderer Gesellschaftsbeschreibungen als »Ideologien« schlägt auf sie selber zurück. Und das zeigt: die Form einer Zentrum/Peripherie-basierten Beschreibung »wir und die anderen« funktioniert nicht mehr. Restprobleme lassen sich nicht mehr externalisieren. Sie müssen der Gesellschaft selbst zugerechnet werden.

Das geschieht in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts mit Hilfe eines neuen Begriffs: des Begriffs der Kultur. Kultur heißt jetzt nicht mehr Pflege von sondern meint eine besondere Art von Beobachtung mit Blick für Vergleichsmöglichkeiten. Auch Barbaren, ja selbst die ältesten oder entlegensten Formen gesellschaftlicher Lebensführung haben oder sind jetzt Kultur.[154] Auf eigentümliche Weise profitiert Kultur von Vergleichsmöglichkeiten; denn das Vergleichbare fällt gerade dadurch auf, daß die verglichenen Sachverhalte in allen anderen Hinsichten verschieden sind und verschieden bleiben. Vor diesem Hintergrund wird das, was dann trotzdem als gleich erscheint, mit Bedeutung aufgeladen und beweist damit eine Art Ordnung, die nicht mehr

brochenen Willen zu geistiger Selbsterhaltung europäisieren, »während wir, wenn wir uns recht verstehen, uns zum Beispiel nie indianisieren werden« - so in: Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie, zit. nach dem Abdruck in: Edmund Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie, Husserliana Bd. VI, Den Haag 1954, S. 314-348

154 Hierzu ausführlicher Niklas Luhmann, Kultur als historischer Begriff, in ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd. 4, Frankfurt 1995, S. 31-54.

auf ihren Ursprung oder auf das Wesen der Dinge zurückgeführt werden kann. Der Vergleich selbst wird in die Kultur einbezogen, wird zu einer kulturellen Praktik. Jedes kulturelle Item wird damit der Selbstreferenz und der Fremdreferenz ausgesetzt - wird eine Art Töpferei neben anderen, eine Religion neben anderen. Und je differenzierter der Vergleich ausfällt, um so deutlicher wird, daß die eigene Kultur nicht auf allen Dimensionen als überlegen gelten kann. Kultur motiviert kritische Selbstreflexion, nostalgische Rückblicke oder auch Artikulation von Problemen, die für eine künftige Lösung anstehen.[155]

IX. Die Reflexionstheorien der Funktionssysteme

In dem Maße, in dem die Differenzierung der Funktionssysteme an Prominenz gewinnt, ändert sich auch die Ontizität der Objekte, die Ausschließlichkeit ihres Seins und die Richtigkeit der Einstellungen zu ihnen im Erkennen und Handeln. Die Gesellschaft muß, aus Gründen ihrer Strukturentwicklung, darauf verzichten, feste Positionen für richtiges Beobachten vorzugeben. Seit dem 16. Jahrhundert reagiert man auf der Ebene der Selbstbeschreibungen mit Unsicherheit, mit Kämpfen um die richtige Wahrheit, mit der Erfahrung eines Ordnungsverlustes, mit semantischen Doppelungen, zum Beispiel der Unterscheidung wahrer und falscher Tugend, und mit der Fixierung auf eine Welt des Anscheins, auf die der Mensch sich einzustellen habe.[156] Nur in einer sehr langen, ständig auch gegen sich selbst reagierenden semantischen Evolution werden die Konsequenzen deutlich. Es wäre sicher falsch, diese Entwicklung als »Weltverlust« zu be-

155 Siehe nur Schillers Briefe Über die ästhetische Erziehung des Menschen, zusammen mit der Abhandlung über naive und sentimentalische Dichtung.

156 um »Person« sein zu können, wie dann Baltasar Gracián es darstellen wird. Siehe vor allem das Spätwerk Criticón, oder: Über die allgemeinen Laster des Menschen, dt. Übers. Hamburg 1957, mit der Konsequenz, »daß alles in diesem Leben im Bilde vor sich geht, ja sogar in der Einbildung«; und die Konsequenz für die Kommunikation lautet: Übernahme dieser Einsicht in die Reflexion: »Sehen, hören, schweigen« (a.a.O. S. 108 und S. 49).

schreiben[157], denn selbstverständlich findet all dies in der Welt statt; aber die Weltvorstellung muß dieser Evolution auf struktureller und semantischer Ebene angepaßt werden, letztlich unter Verzicht auf die Beobachtbarkeit der Welt und damit auf jede in der Welt gegründete Sicherheit.

Schon in der Antike gab es Anläufe, die überlieferte Adelssemantik durch ein stärker auf Funktionsbereiche bezogenes Wissen aufzulösen und abzulösen. Das gilt besonders eindrucksvoll für die Differenzierung verschiedener Diskurse entlang der Differenzierung unterschiedlicher Kommunikationsmedien im klassischen Griechenland.[158] Auch im spätrepublikanischen Rom findet man entsprechende Tendenzen, teil abhängig von griechischen Importen, teil in eigener Auseinandersetzung mit der eigenen Tradition.[159] Für ein Durchhalten dieser Tendenz reichten jedoch weder die kommunikationstechnischen noch die sozialstrukturellen Vorgaben aus. Regressive Entwicklungen hielten diesen Umbau um mehr als tausend Jahre auf. Erst im Hochmittelalter und dann vor allem als Folge des Buchdrucks findet man erneut Vorstöße in gleicher Richtung, und zunächst ein Wiederaufgreifen der römischen Tradition mit Bezug auf die Unterscheidung von Religion, Recht und Politik.

In einem langwierigen Prozeß, der erst um 1800 zum Abschluß kommt, werden allmählich die mehr indirekten Bezüge der Semantik auf eine hierarchisch geordnete Welt gelöscht, und damit wird auch die Verbindlichkeit von Tradition infrage gestellt. Die alteuropäische Semantik lebt, was ihre Überlieferungsform angeht, aus dem Gedächtnis. Sie erinnert Dinge und Orte (töpoi). Das Gedächtnis stellt die Welt so vor, wie sie ist, weil diese Sichtweise sich immer schon bewährt hat. Es kommt nicht

157 So z.B. ohne ausreichende begriffliche Klärung Günther Dux, Geschlecht und Gesellschaft. Warum wir lieben: Die romantische Liebe nach dem Verlust der Welt, Frankfurt 1994.

158 Vgl. oben S. 324ff.

159 Siehe zur Ablösung einer »ragione signorile« durch ein spezifisch auf Religion, Recht und Politik bezogenes Wissen in der Zeit von Quintus Mutius Scaevola Aldo Schiavone, Nascita della giurisprudenza: Cultura aristocratica e pensiero giuridico neue Roma tardo-republicana, Bari 1976.

darauf an, den Ursprung zu markieren oder sich zu erinnern, seit wann man es weiß. Das »immer schon« genügt. Insofern trifft der Begriff der Natur die Sache. Die Vernunft entfaltet sich als Natur innerhalb der Natur. Nur in Bezug auf den Schöpfungsakt wird die Welt als kontingent vorgestellt. Im übrigen erlebt und kommuniziert man in einer Tradition, die als solche nicht reflektiert wird. Es wäre undenkbar, wie dann Descartes überlegen wird, daß alles auf Irrtum und Täuschung beruhe. Die Schule der Skepsis weist zwar nach, daß die Frage nach Gründen kein Ende hat. Aber das heißt ja andererseits auch, daß man sich an das Gegebene halten muß und nicht anders kann. Und das gilt nicht nur für das, was ist, sondern auch für das, was sein soll; denn beides ist, von Akzidentien abgesehen, als Natur gegeben. Undenkbar auch, daß man die Wahl hätte, ob man der Tradition folgen solle oder nicht - ein Problem, in das sich dann Edmund Burke angesichts der Französischen Revolution verstricken wird.[160] Undenkbar schließlich, daß die Frage, ob wahr oder unwahr, auf die Gesamtbeschreibung der Welt oder der Gesellschaft bezogen würde.

Dies Eingebundensein in eine Tradition löst sich im Laufe der frühen Neuzeit nach und nach auf. Das beginnt damit, daß die Renaissance bezogen auf die Gesellschaft deutlich zwischen Gegenwart und Vergangenheit unterscheidet. Wenn Vergangenheit als Tradition zunächst eine Form ist, in der die Gegenwart sich dessen versichert, was ihr gegeben und für sie indisponibel ist, wird Vergangenheit in kaum merklichen Übergängen (aber vollends im 18. Jahrhundert) zu einer datierten Geschichte, die nicht mehr aktuell ist, sondern allenfalls noch ideologisch re-aktualisiert werden kann.[161] Zunächst macht der Buchdruck die Heterogeneität der überlieferten Materialien sichtbar und legt den Autoren die Vorstellung nahe, daß sie für die gleichzeitig Lebenden schreiben, um sie zu belehren und zu überzeugen. Das führt zu der Erfahrung, daß andere sich nicht überzeugen

160 Siehe die berühmten Reflections on the Revolution in France (1791), zit. nach der Ausgab der Everyman's Library, London 1910.

161 Hierzu aus der Sicht des 19. Jahrhunderts, »Konservatismus« *als Ideologie beschreibend,* Karl Mannheim, Konservatismus: Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens, Frankfurt 1984.

lassen. Seit etwa 1600 entstehen bereichsspezifische Reflexionstheorien, die mit Formeln wie Staatsräson oder balance of trade Funktionslogiken ausarbeiten. Das mag in einer bewußten Aufnahme von Tradition geschehen. So etwa in der gegen politische Ubergriffe gerichteten Theorie des Common Law, die auf die Einheit von Vernunft und Tradition setzt - aber eben schon als Argument, ja fast schon als Ideologie.[162] Und in dem Maße, in dem man sich entweder auf Sachzwänge oder auf Tradition beruft und Neuerungen bejaht oder für eher schädlich hält, steht man bereits außerhalb der Tradition und beurteilt sie wie ein Beobachter andere Beobachter. Die Begriffe für wirtschaftliche oder wissenschaftliche Rationalität oder für selbstkritische Vernunft wenden sich explizit gegen Bindung durch Tradition - ohne allerdings zu bemerken, daß sie auf diese Weise selbst eine Tradition begründen.

Ungeachtet dessen fesseln die Begriffsdispositionen der alteuropäischen Semantik das europäische Denken bis weit in die Neuzeit hinein. Je nach der Tiefenlage der Begriffe gilt dies in unterschiedlicher Dauer. Der Begriff des Politischen wird noch um 1700 im alten Sinne des öffentlichen Verhaltens, also im Kontrast zur Privatsphäre des eigenen Hauses verwandt.[163] Der Begriff der societas civilis wird in die modernen Sprachen übersetzt und beherrscht noch im 18. Jahrhundert als société civile oder civil society die Diskussion - wie zuvor beschränkt auf selbständige Personen. Im angelsächsischen und speziell im nordamerikanischen Kontext bestimmt dieser Begriff - oder genauer: die Unterscheidung von civil society und government -

162 Siehe Gerald J. Postema, Bentham and the Common Law Tradition, Oxford 1986, insb. S. 3 - 80 zu Coke und Haie. Für das 18. Jahrhundert vgl. auch David Lieberman: The Province of Legislation Determined: Legal Theory in Eighteenth-Century Britain, Cambridge Engl. 1989.

163 Ein Beispiel: Nicholas Rémond des Cours, La véritable politique des Personnes de Qualité, Paris 1692. Bei Julius Bernhard von Rohr, Einleitung zur Ceremoniel-Wissenschaft Der Privat-Personen, Berlin 1728, findet man, unter Weglassung aller korporativen Bezüge, eine nochmals generalisierte Abstraktion: »Politica - Klugheit zu leben«, und zwar, wie sich aus dem Kontext ergibt, nach dem Schema von Nutzen und Schaden.

noch die Verfassungsdiskussionen im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts.[164] Auf dem Kontinent gewinnt der Gesellschaftsbegriff jedoch, da man Selbständigkeit durch Eigentum gewährleistet sieht und Eigentum geldwirtschaftlich versteht, im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts eine ausschließlich wirtschaftliche Bedeutung[165] mit der Folge, daß man die als Wirtschaft begriffene Gesellschaft dem Staat gegenüberstellen kann.

Sehr viel länger kontinuieren die tieferliegenden Komponenten der alteuropäischen Semantik. Den Begriff der Umwelt (entsprechend englisch und französisch environment, environnement), der die Vorstellung des periechon ablöst, erfindet man erst am Anfang des 19. Jahrhunderts, und noch am Ende unseres Jahrhunderts ist die Umstellung der Systemtheorie auf die Unterscheidung von System und Umwelt (vgl. Kap. 1, IV.) nicht allgemein akzeptiert. Erst recht gilt der Kontinuitätszwang mangels Ersatz für die zweiwertige Logik und mit ihr für ein ständiges Wiederkehren ontologischer Weltbeschreibungen. Das Ende der alteuropäischen Semantik und mit ihr der an Natur, an Vernunft, an Ethik gerichteten Erwartungen läßt sich, wenn man überhaupt davon sprechen kann, nicht datieren, bei allen deutlich sichtbaren Korrosionserscheinungen. Entsprechend fraglich ist es, wenn der Umbruch der Semantik von traditional auf modern (mit viel Plausibilität im einzelnen) in die wenigen Jahrzehnte des ausgehenden 18. Jahrhunderts verlegt wird.[166] Das trifft für die unmittelbare Beschreibung sozialer Verhältnisse zu und auch für das Verständnis von Geschichte; aber

164 John G.A. Pocock, The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition, Princeton 1975, nennt dies treffend »civic humanism«. Zur anschließenden Diskussion vgl. auch Istvan Hont / Michael Ignatieff (Hrsg.), Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment, Cambridge Engl. 1983.

165 Mirabeau formuliert z.B.: »Je vois que la société n'est qu'un amas d'achats et de ventes, d'échanges et de rapports des droits et de devoirs«, in: L.D.H. (=Victor de Riqueti, Marquis de Mirabeau), La science ou les droits et les devoirs de l'homme, Paris 1774, S. 76.

166 So das von Reinhart Koselleck entworfene Programm für das Wörterbuch Geschichtlicher Grundbegriffe, Stuttgart, ab 1972.

sicher nicht für all das, was an tieferliegenden Denkstrukturen von der Eindeutigkeit der konkurrenzfreien Beobachtungsposition in der Gesellschaft profitiert hatte. Die moderne Gesellschaft muß ohne Repräsentation der Gesellschaft in der Gesellschaft zurechtkommen, und sie hat dafür noch keine semantischen Formen gefunden, die der eigentümlichen Geschlossenheit und Überzeugungskraft der alteuropäischen Semantik die Waage halten könnten.

Um die Kontinuitätsbrüche aufzuspüren, die im Übergang zur modernen Gesellschaft aufreißen, können wir uns daher nicht allein an die Oberflächenstrukturen der Wort- und Begriffsgeschichte halten, auch wenn deren Material weiterhin die Datenbasis unserer Beweisführung liefert. Wir müssen soziologischer ansetzen und gehen zu diesem Zwecke von der im **4.** Kapitel ausgearbeiteten These eines Umbaus der Differenzierungsform aus. Die moderne Gesellschaft zeichnet sich durch einen Primat funktionaler Differenzierung aus. Wenn das zutrifft, müßten die Bruchstellen im Verhältnis zur alteuropäischen Tradition, soweit sie nicht schlicht auf die neue Technik des Buchdrucks zurückzuführen sind, sich dort einstellen, wo Autonomie und Eigendynamik der forciert ausdifferenzierten Funktionssysteme sich bemerkbar machen und eine Interpretation verlangen. Und das läßt sich in der Tat auf vielfältige Weise zeigen.

Die bedeutendsten Errungenschaften moderner Kommunikation bilden und entwickeln sich dort, wo Funktionssysteme sich ausdifferenzieren. Die ersten Ansätze zu einer Selbstbeschreibung der Moderne findet man nicht als Reflexion der umfassenden Einheit des Gesellschaftssystems - hier blockiert nach wie vor der Humanismus den Zugang - und auch nicht als Bemühen um eine Nachfolgesemantik für die alteuropäische Beschreibung, die als Einheit gar nicht sichtbar, nämlich gar nicht unterscheidbar, sondern als Tradition schlicht gegeben ist. Was auffällt und sowohl in praktischer als auch in theoretischer Hinsicht nach kommunikativer Behandlung ruft, sind die Autonomieprobleme der neuen Funktionssysteme, die sowohl den Essenzenkosmos als auch die Moralcodierung des Mittelalters sprengen. Die Wahrnehmung dieser Probleme beginnt im späten 16. Jahrhundert mit der Souveränitätsproblematik des politischen Systems und mit dem Ersetzen der Fürstenspiegel durch

die Lehre von der Staatsräson. Im 18. Jahrhundert hat sie dann nahezu alle Funktionssysteme erfaßt, vor allem auch die Wissenschaft, die Wirtschaft, das Recht, die Erziehung, die schönen Künste.

Angesichts des Anregungsreichtums dieser Literatur und des unverbundenen Nebeneinanders ihrer Neubildungen müssen wir uns mit wenigen Andeutungen begnügen. Dabei kommt es uns darauf an, die Mehrgleisigkeit und Heterogenität einer insgesamt doch einheitlichen und nahezu gleichzeitigen Tendenz aufzuzeigen, nämlich der Tendenz, in den einzelnen Funktionssystemen Theorien der Reflexion ihrer selbst zu entwickeln. Die Erklärung dieses Phänomens kann nicht in wechselseitigen ideengeschichtlichen Einflüssen liegen (die es in begrenztem Umfange natürlich auch gibt), sondern im Übergang des Gesellschaftssystems zur Primärdifferenzierung nach Funktionen.

Es fällt auf, daß diese Bemühungen um Selbstbeschreibung Theorieform annehmen, und das heißt: daß sie problemorientiert und begrifflich gearbeitet sind und damit auf Vergleiche abzielen.'[67] Aber der Vergleichsradius wird auf das eigene System beschränkt. Die Ordnung des Rechts wird nicht mit der Ordnung der Liebe verglichen, sondern ihr gegenübergestellt. (Man denke nur an das alte, tief wurzelnde Mißtrauen der Juristen gegen Schenkungen.) Man verzichtet auf alte Formen der Analogiebildung und stützt sich statt dessen auf systemeigene Probleme und Unterscheidungen - etwa: wie kommt die Erkenntnis zu ihrem Gegenstand; oder: was ist die Einheit in komplementären Rollendifferenzen wie Herrscher und Untertan (Staat) oder Produzent und Konsument (Markt) oder Lehrer und Schüler (erziehender Unterricht) oder Liebhaber und Geliebte (Passion). In genau dieser Frage nach der Selbigkeit des Verschiedenen steckt ein verborgenes Paradox, das nur in wenigen Fällen (vor allem in Charakterisierungen passionierter

167 Wir setzen hier nicht voraus, schließen aber auch nicht aus, daß Reflexionstheorien der Funktionssysteme im *Wissenschaftssystem* anschlußfähig sind. Das kann mehr oder weniger der Fall sein. In jedem Falle würde aber die wissenschaftliche Auswertung andere Rekursionen in Anspruch nehmen als diejenigen, die für die Funktion der Selbstbeschreibung eines Funktionssystems benötigt werden.

Liebe) ausgearbeitet, im übrigen aber als verborgene Quelle von Theoriebildungen genutzt wird. Dabei werden schon vorliegende, schon formulierte Generalisierungen (etwa der Jurisprudenz, der historischen Beispiele für politische Erfolge/Mißerfolge, des Handelns oder der Liebesschicksale) benutzt; aber Reflexionstheorien sind mehr als nur Erfahrungssammlungen. Sie schließen auch Zukunftsperspektiven ein, fordern Autonomie, erläutern Problemlösungskapazitäten und individualisieren ihr System.

Vor allem sind Reflexionstheorien durch ein Verhältnis der Loyalität und der Affirmation an ihren Gegenstand gebunden. Sie werden nicht in radikal skeptischer oder nihilistischer Weise bezweifeln, daß es überhaupt Sinn macht, ein der Funktion entsprechendes System zu bilden. Diese Loyalität ergibt sich wie von selbst schon aus der Einschränkung des Vergleichsradius auf die im System selbst brauchbaren Abstraktionen. Aber sie ist oft auch eine Selbstsinngebung von Reflexionseliten, die mit den Grundoperationen des Systems nicht mehr befaßt sind - von Pädagogen, die nicht unterrichten, von Juristen, die für Lehre freigestellt sind, von Theologen, die nicht predigen, nicht fasten, nicht (oder allenfalls noch »privat«) beten. Eine Theorie der Reflexionstheorien kann solche Ähnlichkeiten herausfiltern; aber vor allem wird sie sich beeindrucken lassen durch die Verschiedenartigkeit der Formen, die auf diese Weise das *strukturelle* Resultat der gesellschaftlichen Evolution *semantisch* honorieren und verständlich machen.

Im politischen System beginnt die moderne Reflexion mit dem Übergang vom mittelalterlichen zum modernen Souveränitätsbegriff, der nicht mehr nur die Unabhängigkeit im Verhältnis zu Reich und Kirche, sondern die Einheit der Staatsgewalt in einem Territorium zu erfassen sucht. Es scheint, daß in der Praxis der obersten Staatsgewalt, die durch keine andere Gewalt gezwungen werden kann, ein Moment der (rechtsfreien) Willkür nicht vermieden werden kann. Das ist am Beginn ein gegen den Adel gerichtetes Konzept, der in Fragen des Rechts, der Ehre und der Moral gewohnt ist, eigenem Gutdünken zu folgen.[168] Die fran-

168 Noch zur Zeit Richelieus charakterisiert Guez de Balzac den Hochadel entsprechend: »Iis manquent point de fidélité, pourveu qu'on se fie en

zösischen Legisten definieren deshalb Rechtsnormen als Willkür und argumentieren: wenn schon Willkür, dann nur an einer Stelle, an der Spitze des Staates.

Zunächst versucht man, im Begriff der Staatsräson das dafür notwendige Geheimwissen zu organisieren."[169] Die Kenntnis seiner eigenen Tugend genügt dem Fürsten nicht mehr, und der neu gefaßte Begriff des Staates und eine beginnende Amterlehre formieren ein mehr oder weniger administratives Wissen neu. Der »absolute Staat« wird Verwaltungsstaat. Das läßt das Problem der Willkür an der Spitze ungelöst. Es wird als Ausnahmerecht, als ius eminens, zunächst nur juristisch bezeichnet. Auch spricht man seit den letzten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts von »loix fundamentales«, um die Bindung des Fürsten über ein Selbstreferenz-Argument zu begründen: Er darf nicht so handeln (zum Beispiel Staatsgut veräußern), daß er seine eigene Position untergräbt. Diese Regel ist jedoch juristisch unbrauchbar, weil sie keine Abgrenzung gegen Normalpolitik vorsieht. Für andere Funktionssysteme, vor allem für die auf Eigentum gegründete Wirtschaft, mußte eine Selbstdefinition der Einheit von Politik als Willkür, die ursprünglich gegen den Adel gerichtet gewesen war, unerträglich werden in dem Maße, in dem sie ihre Eigenlogik entdeckten.

Viel radikaler spitzt Hobbes das Problem der Willkür zu. Es ist zunächst als natürliches Recht ein Problem der Körper, die töten und getötet werden können. Dann wird die Willkür dupliziert und konzentriert. Durch Vertrag entsteht ein Leviathan, ein artificial man, für den Willkür als Recht gilt.[170] Das instauriert eine

eux. Us ne desservent point, mais ils veulent servir à leur mode. Ils veulent estre Arbitres de leur devoir, et de leur obéissance». (Œuvres, Paris 1665, Bd. II, S. 170).

169 Hierzu Michael Stolleis, Arcana imperii und Ratio status: Bemerkungen zur politischen Theorie des frühen 17. Jahrhunderts, Göttingen 1980; ders., Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit: Beiträge zur Geschichte des öffentlichen Rechts, Frankfurt 1990; Niklas Luhmann, Staat und Staatsräson im Übergang von traditionaler Herrschaft zu moderner Politik, Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd. **3,** Frankfurt 1989, S. 65-148.

170 Über diese »Paradoxie« eines Rechtsbindungen erst begründenden Vertrages ist viel diskutiert worden. Vor allem aber wäre zu beachten,

neue Unterscheidung, deren eine Seite der Willkür in Recht transformierende Souverän ist und deren andere die Untertanen, die eine zweite, nicht mehr natürliche Individualität erhalten, die ihnen ein Korrespondenzverhältnis von Rechten und Pflichten garantiert.

So klar erkennbar ist, daß die Semantik der Willkür einen Vorgang der Abkopplung und Ausdifferenzierung beschreibt, so unklar bleibt zunächst die Lösung des damit zugespitzten Problems. Denn empirisch gesehen gibt es ja gar keine Willkür, sondern nur mehr oder weniger erfolgreiche, mehr oder weniger konsensfähige Politik. Eine offensichtliche Reaktion findet sich in der Umstellung der Terminologie von civitas auf respublica und, im Zusammenhang damit, von cives auf subditos.[171] Damit wird eine spezifisch politische, staatsbezogene Rollenkomplementarität bezeichnet, die davon absieht, den Fürsten als civis oder als Adeligen an seine entsprechenden Pflichten zu erinnern, und auf der anderen Seite zunehmend anerkennt, daß das Untertansein nicht mit dem Menschsein identisch ist, sondern auf Grenzen stößt, die nicht mehr ständisch, wohl aber in der Anerkennung von Menschen- und Bürgerrechten zum Ausdruck kommen. Während civis die *Perfektion* des Menschenseins-in-der-Gesellschaft bedeuten sollte, ist der Untertan rollenspezifisch durch seinen *Unterschied* vom Menschen definiert.

Darin allein lag jedoch noch keine Lösung des Souveränitätsparadoxes der Beschränktheit von Willkür. Die Antwort darauf liegt unter Aufgreifen der inzwischen etablierten Menschenrechtssemantik schließlich in der Erfindung von »Verfassungen« mit ihren beiden Komponenten: den Menschenrechten für die

daß nach Hobbes Autorität auf Autorisation beruht (Leviathan II, 17), also nicht auf Natur und auch nicht auf besonderen Vernunftqualitäten.

171 Für das lange Nebeneinanderherlaufen beider Terminologien siehe Horst Dreitzel, Protestantischer Aristotelismus und absoluter Staat, Wiesbaden 1970, S. 33e ff. und ders., Grundrechtskonzeptionen in der protestantischen Rechts- und Staatslehre im Zeitalter der Glaubenskämpfe, in: Günter Birtsch (Hrsg.), Grund- und Freiheitsrechte von der ständischen zur spätbürgerlichen Gesellschaft, Göttingen 1987, S. 180-214 (200 ff.).

Abgrenzung nach außen und dem Gewaltenteilungsprinzip als Mechanismus juristischer Selbstkontrolle. Verfassungen sind - jedenfalls wenn man dem »original intent« der »Federalist Papers« folgen darf[172] - nötig genau deshalb, weil weder Religion noch Moral die Interessen sortieren und die Leidenschaften kontrollieren können; also aus den Gründen, die schon Hobbes bewegt hatten. Auf der Gleitschiene dieses funktionalen Arguments läßt sich der Übergang von absoluter Monarchie zur Verfassungstheorie problemlos bewerkstelligen. Die politische Theorie wird Theorie des konstitutionellen Staates. Man arbeitet mit neuen Unterscheidungen, eben der von Menschenrechten und Gewaltenteilung als Substanz konstitutioneller Regelungen oder der (für das Mittelalter undenkbaren) Unterscheidung von änderbarem und nichtänderbarem positivem (!) Recht. Und wieder bleibt das, was diesen Unterscheidungen als Einheit zu Grunde liegt, unreflektiert.

Für das Wissenschaftssystem stellt dasselbe Problem der Identitätsreflexion sich in ganz anderen Formen. Nach der für Alteuropa gültigen Erkenntnisbeschreibung wird die Erkenntnis von dem Erkannten bewirkt, und zwar in der Weise, wie Gleiches Gleiches bewirkt. Darin liegt die Garantie ihrer Übereinstimmung mit der Realität. Sie ist jedenfalls kein Willensakt, denn sonst würde sie je nach der Art und Richtung des Willens verschieden ausfallen. Vielmehr hat sich der Erkennende dem, was als Erkenntnis auf ihn einwirkt, zu stellen; und er muß sich nur vor Irrtümern, Korruptionen, eigenen Leidenschaften schützen. Beides, Erkenntnis und Erkanntes, ist Natur.

Mit dieser Version des Erkenntnisvorgangs mußte die neuzeitliche Wissenschaftsbewegung, die forschen und Neues entdecken will, brechen. Zunächst wird zwar zur Abwehr theologischer Kontrollansprüche darauf insistiert, daß es sich bei der Wissenschaft um eine natürliche Erkenntnis natürlicher Phänomene handele, um eine doppelte Natur, die keinerlei Geheimnisse verletze und gewisses (nicht nur hypothetisches) Wissen erzeugen könne, besonders mit Hilfe der Mathematik.[173] Sodann kommt

172 Siehe Alexander Hamilton/James Madison / John Jay, The Federalist Papers, zitierte Ausgabe New York 1961, insb. No. 10.

173 Siehe dazu Benjamin Nelson, Die Anfänge der modernen Revolution in Wissenschaft und Philosophie: Fiktionalismus, Probabilismus,

ein verändertes Verständnis von »Theorie« hinzu, das auf (im Idealfalle mathematische) Abstraktion abstellt und nicht mehr auf die Schau des Ganzen in den Teilphänomenen. Diese neue Version bahnt den Weg in Richtung funktionale Differenzierung. In dem Maße schließlich, in dem die Wissenschaftsbewegung sich erkenntnistheoretisch selbst beobachtet, und das beginnt etwa mit Locke, wird die Selbstbeteiligung des Erkennenden an allen Wissenserwerben bewußt. Nach und nach wird dann das Streben nach unbedingt sicherem Wissen und mit ihm die Unterscheidung von strengem Wissen und bloßem Meinungswissen (epistéme/dóxa) als Bezugspunkt der Reflexion ersetzt durch das Problem der Einheit in der Unterscheidung von Erkenntnis und Gegenstand. Wie immer ist die Einheit des Unterschiedenen nur noch als Paradoxie faßbar, womit die Reflexion die Form der Paradoxieauflösung aufnimmt.[174] Damit wird zunächst aber nur altes Gedankengut (etwa: Abbildtheorie) im Kontext einer fundierenden Paradoxie reformuliert. Da die Unterscheidung von Erkenntnis und Gegenstand nicht aufgegeben werden kann, oszilliert man hilflos zwischen empiristischen und idealistischen, zwischen gegenstandsbezogenen und erkenntnisbezogenen Lösungen. Die Innovationen entstehen gleichsam als Nebeneffekt dieses Oszillierens - so die pragmatische Behand-

Fideismus und katholisches »Prophetentum«, in: ders., Der Ursprung der Moderne: Vergleichende Studien zum Zivilisationsprozeß, Frankfurt 1977, S. 94-139; ders., Copernicus and the Quest for Certitude: »East« and »West«, in: Arthur Beer/K.A. Strand (Hrsg.), Copernicus Yesterday and Today, New York 1975, S. 39-46; ders., The Quest for Certitude and the Books of Scripture, Nature, and Conscience, in: Owen Gingerich (Hrsg.), The Nature of Scientific Discovery, Washington 1975, S. 355-372.

174 Siehe etwa Novalis, Philosophische Studien 1795/96 (Fichtestudien), zit. nach: Novalis: Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs (hrsg. von Hans-Joachim Mähl und Richard Samuel) Bd. 2, S. 10 mit den folgenden Schritten:

(1) »Was für eine Beziehung ist das Wissen? Es ist ein Seyn außer dem Seyn, das doch im Seyn ist«.

(2) »Das Außer dem Seyn muß kein rechtes Seyn seyn«

(3) »Ein unrechtes Seyn außer dem Seyn ist ein Bild«

(4) »Das Bewußtsein ist folglich ein Bild des Seyns im Seyn«

lung des Induktionsproblems durch Hume und die bewußtseinstheoretische (transzendentalphilosophische) Lösung Kants. Die Neufassung des Prozeßbegriffs im letzten Jahrzehnt des **18.** Jahrhunderts ermöglicht schließlich eine »dialektische« Theorie des Prozessierens von Unterscheidungen. Aber im Anschluß an diese Großtheorien gibt es dann eigentlich nur noch Reprisen bzw. eine im wesentlichen durch Methodenreflexion (ä la Popper) oder durch Theoriengeschichte (ä la Kuhn) stimulierte »Wissenschaftstheorie«. Da man die Unterscheidung von Erkenntnis und Gegenstand benutzen muß, um Selbstreferenz und Fremdreferenz unterscheiden zu können, kann man nicht zugleich auch die Einheit dieser Unterscheidung reflektieren. Die traditionsträchtige Lösung dieses Problems, die den Begriff der »Beziehung« benutzt hatte, um sich das Problem der Einheit der Unterscheidung zu verdecken, und ihre Ausformulierung als adaequatio oder als Repräsentation kann man weder aufgeben noch weiterbenutzen. Die Wissenschaft bleibt als Beobachter der aus sich selbst ausgeschlossene Dritte.

Die erkenntnistheoretische Reflexion nimmt mit ihrer Frage nach den »Bedingungen der Möglichkeit« nur sehr begrenzt auf, was in den Wissenschaften selbst geschieht. Die Einstellung der Naturwissenschaften auf »Materie«, der Biologie auf »Population« und der Humanwissenschaften auf »Subjekt« lassen immerhin erkennen, daß es um zukunftsoffene Forschungsprogramme geht, die eine Festlegung auf Wesen, ja sogar auf invariante Gesetze, die das Vergangene mit dem Zukünftigen verbinden, nach Möglichkeit vermeiden oder doch immer weiter aufzulösen suchen.[175] Das entspricht einer Gesellschaft, die ihr eigenes »Wesen« nicht mehr bestimmen kann, ihre Geschichte als vergangen behandelt und auf eine selbstbestimmte Zukunft setzt. Die erkenntnistheoretische Konsequenz lautet zunächst: Pragmatismus, dann Konstruktivismus.

Für die Wirtschaftstheorie lag der Ausgangspunkt einer eigen-

175 Siehe das Argument bei Gaston Bachelard, Le materialisme rationnel, (1953), 3. Aufl. Paris 1972, S. **4**ff.: Chemie als Wissenschaft von der Materie, also als Wissenschaft von der Zukunft. Generalisierungen auf der Basis von überholten Alltagstauglichkeiten werden dann zu obstacles epistemologiques.

ständigen Reflexionstheorie im 17. Jahrhundert (und in Ansätzen wohl schon in den Überlegungen, die im 16. Jahrhundert zur Aufhebung des Zinsverbots geführt hatten) in der Konzentration der Aufmerksamkeit auf die Transaktion als solche unter Abstraktion von den Befindlichkeiten, dem Wohlergehen, den Intentionen und Motiven der Beteiligten. Diesen konnte es dann überlassen bleiben, sich selbst als »Individuen« zu verstehen, ohne daß dies die Wirtschaft ruiniert hätte. Die Anthropologie paßt sich dem an mit dem Theorem des »self-interest«, das die subjektiven Korrelate des Wirtschaftsdenkens re-naturalisiert. Damit konnten zunächst einmal traditionelle moralische Sperren überwunden werden, die an die Beteiligten adressiert waren. Die Beteiligtenmotive konnten uniformisiert und auf kalkulierten Nutzen bezogen werden. Und zugleich ließ sich an der Transaktion verdeutlichen, daß das Verhalten der Teilnehmer aus Entscheidungen bestand, die unter Rationalitätsgesichtspunkten (oder zunächst einfach unter Gesichtspunkten wie: effektiver Einsatz der Kräfte, keine Zeitvergeudung) kritisiert werden konnten.[176] Und nicht zuletzt war es unter rein ökonomischen Gesichtspunkten unerheblich, ob Motive aufrichtig dargestellt oder nur vorgetäuscht wurden. Gewinn und Verlust entscheiden.

Da in Transaktionen, in denen mit Geld bezahlt wird, nur einer der Teilnehmer das erhält, was er unmittelbar wünscht, der andere dagegen nur Geld, kam allmählich der Systemaspekt einer Geldwirtschaft in den Blick, und nicht nur (wie schon seit langem) der Aspekt der verzögerten Zahlung, also des Kredites. Außerdem begann man mehr und mehr für den Markt zu produzieren, und zwar auch in der Landwirtschaft. Damit löste sich allmählich die alte Unterscheidung von (prinzipiell selbstgenügsamem) Haushalt und Handel auf. Auch deshalb wird es notwendig, das Profitmotiv aus den herkömmlichen moralischen Beschränkungen zu lösen und es auf sich selbst zu stellen[177];

176 Dazu viele zeitgenössische Belege bei Russell Fräser, The War Against Poetry, Princeton N.J. 1970.

177 Es fehlt eine ausreichende Aufarbeitung des geschichtlichen Materials zum »Profit«-Begriff. Vgl. aber Alfred F. Chalk, Natural Law and the Rise of Economic Individualism in England, Journal of Political Eco-

denn wie anders als profitorientiert sollte man Investitionen für marktorientierte Produktion kalkulieren?[178] Desgleichen muß die moralische Orientierung am Unterschied von Egoismus und Altruismus im Umgang mit knappen Gütern aufgegeben werden.[179] In der Moral wie in der Ökonomie wird dem Individuum zugemutet, sich selbst als Beobachter anderer Beobachter zu beobachten und zu disziplinieren. Zumindest in der Ökonomie kann es sich dabei an Marktpreisen orientieren, zu denen andere kaufen bzw. verkaufen. Das läßt zunächst aber unerklärt, wie

nomy 59 (1951), S. 332-347; Harold B. Ehrlich, British Mercantilist Theories of Profit, The American Journal of Economics and Sociology H ('9J5)> S- 377~3^; G.L.S. Tucker, Progress and Profit in British Economic Thought 1650-1850, New York i960; John A.W. Gunn, Politics and the Public Interest in the Seventeenth Century, London 1969, insb. S. 205ff.; Joyce O. Appleby, Economic Thought and Ideology in Seventeenth Century England, Princeton N.J. 1978. Hierbei muß man stets mitsehen, daß ein adäquater Verdienst für die Tätigkeit von Kaufleuten, der nur in der Differenz von Einkaufs- und Verkaufspreisen liegen konnte, selbstverständlich akzeptiert wurde. Das Problem lag in der *unsozialen* Natur dieser Differenz, die keiner sozialen Regulierung zugänglich war - es sei denn durch die Lehre vom »gerechten Preis«, die dazu bestimmt war, das schamlose Ausnutzen von Notlagen zu verhindern, nicht jedoch: konstante Preise zu garantieren.

178 Max Weber hatte bekanntlich hier das ausschlaggebende Problem für den Übergang zur modernen, »kapitalistischen« Gesellschaftsordnung vermutet, hatte aber die Innovation in der Legitimation entsprechender Handlungsmotive (und nicht die Erschließung von Produktmärkten und Investitionskalkulation) gesehen und deshalb die Vorgaben der calvinistisch-puritanischen Religion für entscheidend gehalten.

179 Hier liegt bekanntlich das Problem, das Adam Smith zum Übergang von Theorien der Moralphilosophie und der Jurisprudenz zur Wirtschaftstheorie brachte. Entsprechende Einsichten finden sich aber schon früher. Bei Daniel Defoe, A Brief Account on the Present State of the African Trade, London 1713, S. 53 (zitiert nach Maximilian E. Novak, Economics and the Fiction of Daniel Defoe, 2. Aufl., New York 1976, S. 20) heißt es zum Beispiel: »It is a Great Mistake to say that every Man is only separately interested in, or concern'd for the Trade he himself carries on: There is a Relation in Trade to itself (!,N.L.) in every Part, every Branch of Trade has a Concern in the Whole, and the Whole in every Part«.

diese Preise entstehen, wenn nicht durch Verstand oder Willen der Individuen.

Der damit entstandene Freiraum für Interpretation wird seit dem 17. Jahrhundert zunächst metaphorisch mit Bildern wie Balance, Gleichgewicht, Kreislauf gefüllt[180], die zugleich strenge interne Ordnung und Abgeschlossenheit nach außen symbolisieren. Man kann hier eine der wichtigen nicht-mehr/noch-nicht-Figuren der Neuzeit erkennen: nicht mehr strikt lineare Kausalität, aber noch ohne Analyse der mathematischen und logischen Probleme der Selbstreferenz. So wird, trotz der Gründung von Banken und trotz einer lebhaft-besorgten Diskussion über Staatsverschuldung in England, keine angemessene Geldtheorie entwickelt, und auch die Lehre von der Arbeitsteilung und die Umstellung der Werttheorie auf den durch Arbeit produzierten Wert überläßt die Frage der (wohltätigen) Einheit, statt sie zu beantworten, der »invisible hand«. Nicht zuletzt verrät der Titel »politische Ökonomie«, daß man die Wirtschaft jetzt zwar als gesamtgesellschaftliches (und nicht mehr als häusliches) Phänomen betrachtet und die alteuropäische Ökonomik damit aufgibt, aber die Einheit der im System benutzten Unterscheidungen nicht weiter reflektiert. Als Ersatz dient das Leitproblem der Knappheit und als Plausibilitätsgrundlage der enorme Produktivitätszuwachs in der Landwirtschaft und in der industriellen Produktion.

Daß es sich, trotz aller theoretischen und »wissenschaftlichen« Aufbereitung, um eine Reflexionstheorie des Wirtschaftssystems handelt, erkennt man daran, daß die Theorie vom rational handelnden Individuum ausgeht. Darin liegt eine fundamentale Bestätigung der positiven Selbsteinschätzung der Wirtschaft. Rationalität ist (1) unschuldige und (2) wirksame Ursache im Aufbau einer sozialen Ordnung - der Wirtschaft, wenn nicht der Gesellschaft überhaupt. Alle weiteren Entwicklungen findet man, was klassische und neoklassische Theorieangebote angeht, innerhalb dieses Ansatzes, in dem dann weder über das Recht zur Rationalität noch über die kausale Wirksamkeit rationaler Dispositionen diskutiert werden kann. Das ändert sich nicht, wenn man von einer naturalen Ausstattung von Individuen

180 Siehe hierzu besonders Joyce Appleby, a.a.O.

übergeht zu einem lediglich formalen Konzept des rational choice. Es ändert sich nicht, wenn man die Diskrepanz von Gebrauchswert und Tauschwert studiert und einsehen muß, daß sie nicht über psychologische, sondern nur über mathematische Theorien aufgelöst werden kann. Es gibt mächtige Gegenströmungen, die dem Zweifel nachgehen, ob es gelingen kann, unter diesen Annahmen den Aufbau sozialer Ordnung zu erklären und rationales Wirtschaften ohne weitere Einschränkungen gesellschaftlich zu empfehlen. Man denke an Marx, an den Institutionalismus der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg oder an Keynes. Aber selbst dann geht es nur um die Frage, welche Zusatzerklärungen (Klassenverhältnisse, Massenpsychologie, Gewohnheitsbildung, Staatsintervention) eingeführt werden müssen, um den Kausalannahmen die Richtung auf gesellschaftliche Akzeptabilität ihrer Konsequenzen zu geben.

Auch im Rechtssystem des 17. und 18. Jahrhunderts lassen sich vergleichbare Entwicklungen nachweisen.[181] Zunächst muß man davon ausgehen, daß das Recht in Europa bereits im Mittelalter eine im weltweiten Vergleich ganz ungewöhnliche Bedeutung für die Regulierung sozialer Verhältnisse gewonnen hatte - teils auf zivilrechtlicher, teils auf kirchenrechtlicher Basis, teils über Aufschreibungen von lokalen Rechtsgewohnheiten, teils in der Form von Stadtrechten und mit all dem auch durch ein bereits beträchtliches Maß an Gesetzgebung.[182] Schon die »Kleriker« des Mittelalters hatten in großen Zahlen gar nicht Theologie studiert, sondern kanonisches Recht. So diente das Recht auch der Konsolidierung des Territorialstaates, dem Abbau der grundherrlichen Gerichtsbarkeit[183], der Sicherung von religiöser Toleranz und, nicht zuletzt, dem Umbau der Eigentumsordnung von grundherrlichen auf geldwirtschaftliche Bedingungen. Diese hohe Verflechtung des Rechts mit anderen Sozialfunktio-

181 Ausführlicher Niklas Luhmann, Das Recht der Gesellschaft, Frankfurt 1993, S. 496 ff.

182 Dies betont besonders Harold J. Berman, Recht und Revolution: Die Bildung der westlichen Rechtstradition, dt. Übers., Frankfurt 1991.

183 Vgl. hierzu etwa, den gegebenen Rechtszustand schlicht als »Mißbrauch« und Usurpation von Seiten des lokalen Adels definierend, Charles Loyseau, Discours de l'abus des iustices de village, Paris 1603.

nen macht es, namentlich für die Juristen selbst, schwierig, von Ausdifferenzierung eines Rechtssystems zu sprechen. Dennoch lassen sich Parallelen leicht nachweisen.

In einer mehr praxisorientierten Sichtweise sprengen die neuen Anforderungen das alte Einheitskonzept der »iurisdictio« des Fürsten und führen statt dessen auf Probleme der Verteilung der Entscheidungslasten auf Gesetzgebung bzw. Rechtsprechung.[184] Seitdem beherrscht die Differenz von Gesetzgebung und Rechtsprechung die rechtstheoretische und rechtsmethodologische Diskussion. Das Paradox der Codierung: ob das Recht zu Recht oder zu Unrecht Recht ist, wird durch Verteilung auf Entscheidungskompetenzen aufgelöst.

Daran zeigt sich, daß die Idee der Positivität des Rechts die Reflexionslage bestimmt. Aber damit ist das Naturrecht noch nicht ohne weiteres abgeschrieben. Bis weit in die Neuzeit hinein betreut die alte Lehre von unterschiedlichen »Rechtsquellen« das Verständnis der Geltungsgründe des Rechts. Gerade wenn man auf ein Konzept der (religiösen, politischen usw.) Autonomie des Rechts zugeht, ist Naturrecht aus legitimatorischen Gründen unentbehrlich. Aber es muß sich anpassen. Das alte Naturrecht wird über die Figur der Vernunft als Natur des Menschen in ein Vernunftrecht transformiert und gibt sich selbst damit einen Freibrief für spezifisch juristische Argumentation. Die alte Trennung von politikorientierter und jurisprudentieller Eigentumsdiskussion fällt, obwohl von wenigen Ausnahmen abgesehen (etwa Grotius und Pufendorf) das Naturrecht immer noch wenig Einfluß auf die praktische Jurisprudenz ausübt. Im **18.** Jahrhundert wird dann aber das Naturrecht explizit in die juristischen Studiengänge eingebaut, und mit Christian Wolff beginnt oberhalb dieser für die praktische Jurisprudenz gedachten Lehren eine neuartige philosophische Rechtstheorie ihren Weg mit dem Ziel, dem Rechtswissen ein philosophisches oder gar mathematisches, jedenfalls vernunftorientiertes Fundament zu

184 Im 18. Jahrhundert findet man diese Diskussion vor allem im Dreieck von common law, equity and Statute law, also in England and Schottland mit Präferenzen für Änderung durch Rechtsprechung (Blackstone, Lord Mansfield, Lord Kames) oder durch Gesetzgebung (Bentham). Siehe dazu Lieberman a.a.O. (1989).

geben. In diesem Reflexionsbereich geht es auch um Zusammenhänge zwischen Recht und Moral (Sittlichkeit, Ethik), die in der juristischen Praxis außer Acht bleiben müssen. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts gibt der neue Begriff der Verfassung dem Rechtssystem die Abschlußformel, und Naturrecht ist seitdem nur noch eine mehr oder weniger entbehrliche Zweitbegründung für das, was die Verfassung als Gesetz festlegt. Das Problem des autonom gewordenen Rechts ist seine Positivität, das heißt: seine Selbstbegründung. Das Verhältnis von Änderung und Nichtänderung des Rechts muß rechtsintern ausgehandelt werden. Und wenn man der Politik die Kompetenz zur Rechtsänderung zugesteht, dann in der Form einer rechtlich anerkannten Organkompetenz und unter dem Vorbehalt der Prüfung im Rechtssystem. Auch die Vertragsfreiheit wird, gleichsam als Pendant zur Gesetzgebungsfreiheit, zugestanden, aber im gleichen Zuge entwickelt das 19. Jahrhundert die Doktrin von der richterlichen Auslegung des Willens der Vertragschließenden.

All das heißt schließlich, daß das Verhältnis von Selbstreferenz und Fremdreferenz im Rechtssystem neu geordnet werden muß. Das geschieht gegen Ende des 19. Jahrhunderts in der merkwürdigen Form einer Kontroverse, die, wie der historische Rückblick heute zeigt, gar keine Kontroverse war. Für Selbstreferenz steht »Begriffsjurisprudenz«. Für Fremdreferenz steht »Interessenjurisprudenz«. Und selbstverständlich arbeiten beide Orientierungen, wenn ihnen der Gesetzgeber Zeit dazu läßt, Hand in Hand. Es handelt sich um zwei Seiten einer Form.

Wieder anders sieht dieselbe Reflexionslage im Erziehungssystem aus. Dies System hält engsten Kontakt zum zeitgenössischen Humanismus - nicht nur in der spezifisch deutschen Bildungstheorie (Humboldt), sondern auch in den französischen Nationalplanungen eines Systems schulischer Erziehung vor und nach der Revolution.[185] Die eigentliche Innovation geht von einem Wandel in der Auffassung des Objektes der Erziehung aus, von einem veränderten Begriff des Kindes.[186] Das Kind wird

185 Das belegt unter anderem das Helvetius-Zitat oben Anm. **114.**

186 Vgl. Philippe Ariès, L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime, Paris **1960.**

nicht mehr als ein unfertiger (imperfekter) Erwachsener angesehen, sondern als eine sensitive Einheit in einer Welt für sich, die sich nur eigendynamisch entwickeln kann. Überdies tendieren Pädagogen dazu, die gesamte Menschheit in Erzieher und Kinder aufzuteilen und als perfectibel zu denken, also als ausgestattet mit der »Fähigkeit, immer vollkommener zu werden«.[187] Das ist ihre Art, sich auf die Gesamtgesellschaft zu beziehen. Erst seit gut hundert Jahren kommt es im Kontext von »Erwachsenenbildung« zu einer Erweiterung, die in ihren Konsequenzen dazu führen müßte, nicht mehr das Kind, sondern den Lebenslauf als Medium der Erziehung zu denken.

Mit ihren praktischen und methodischen Bemühungen gerät die neue Pädagogik in das Dilemma von Freiheit und Kausalität: von Freiheit, die vorauszusetzen, zu respektieren und herzustellen ist, und von Kausalität, ohne die der Erzieher sich selbst überflüssig vorkommen müßte. Daß die Kantische Philosophie, gerade weil sie den Gegensatz von Freiheit und Kausalität thematisiert, zu dessen Auflösung wenig beitragen kann, wird bald bemerkt. Statt dessen setzt man rein pragmatisch auf die Institutionalisierung der Beziehung von Lehrer und Schüler, und die Einheit dieser Beziehung ist, wie jedermann sehen kann, die Schule.[188] Die Schule ist in gewissem Sinne die Einheit zweier Funktionen, die in der pädagogischen Reflexion nicht mehr integriert werden können, nämlich der Funktion der Erziehung und der Funktion der sozialen Selektion - sei es für weiterführende Erziehung, sei es für Berufe im Wirtschaftssystem. Als Pädagoge hält der Lehrer sich nur für Ausbildung und Erziehung zuständig, als Schulmann betreibt er mit dem Urteil, das er kommuniziert, Selektion. Die Form der Erziehung ist mit dem Bildungsbegriff gegen Selektion abgegrenzt, und eben deshalb bleibt die andere Seite der Form, die Beteiligung des Pädagogen

187 So mit einer seit Rousseau modischen Begrifflichkeit August Hermann Niemeyer, Grundsätze der Erziehung und des Unterrichts, Halle 1796, Neudruck Paderborn 1970, S. 73.

188 Zur weiteren Entwicklung im spezifisch deutschen Kontext der »geisteswissenschaftlichen Pädagogik und ihrer Organisationsabhängigkeit« vgl. Niklas Luhmann/Karl Eberhard Schorr, Reflexionsprobleme im Erziehungssystem, 2. Aufl. Frankfurt 1988.

an der sozialen Selektion, unterreflektiert. In der Gesamtdarstellung der modernen Gesellschaft begünstigt dieses Reflexionsdefizit dann die Meinung, daß Selektion nach wie vor ein Klassenphänomen sei und im Hinblick auf die Ungleichverteilung der Güter wirtschaftspolitisch und schulpolitisch korrigiert werden müsse.[189]

Als letztes Beispiel wählen wir die Kunst[190], genauer gesagt: die schönen Künste, die im 17. und 18. Jahrhundert aus dem allgemeinen Bereich der artes ausdifferenziert und der Selbstregulierung überlassen werden. Die Kunst, und vor allem die Dichtkunst, hat sich gegen die Philosophie zu verteidigen[191], aber das fällt ihr gegenüber den neuen mathematisch-experimentellen Wissenschaften und ebenso gegenüber der Historie, die nur die Fakten einer unvollkommenen Welt berichten kann, leichter als in der Antike, besonders in der Situation einer zerfallenden Einheit der religiösen Kosmologie. Noch trennt man sich nicht ganz vom Programmbegriff der Imitation. Imitation sei zu einfach, um als Kunst gelten zu können, meint zwar Graciän[192], aber die Mehrheit seiner Zeitgenossen korrigiert nur innerhalb des Begriffs der Imitation. Man läßt zunächst noch Imitation der Natur, aber nicht mehr Imitation von Kunstwerken zu; und vor allem lehnt man um der Einzigartigkeit und Originalität des Einzelwerkes willen jede sich nach Regeln richtende Arbeit und mit ihr die Beurteilung der Werke an Hand von Regeln ab. Wie aber, wenn nicht so, soll man dann wissen, was »schön« ist?

Schön ist das, was gefällt, wird man um 1700 sagen, und als Kriterium dafür dient der Geschmack, den man dank Herkunft

189 Kritisch hierzu aus soziologischer Sicht Helmut Schelsky, Schule und Erziehung in der industriellen Gesellschaft, Würzburg 1957.

190 Ausführlicher Niklas Luhmann, Die Kunst der Gesellschaft, Frankfurt 1995. S. 393 ff.

191 Vgl. z.B. Philip Sidney, The Defense of Poesy (iS9$), zit. nach der Ausgabe Lincoln 1970.

192 Oder als Variable gesehen: »Suele faltarle de eminencia a la imitación, lo que alcanza de facilidad«, heißt es im Discurso LXIII in Baltasar Gracián, Agudeza y arte de ingenio (1649), zit. nach der Ausgabe Madrid 1969, Bd. II, S. 257.

oder dank erworbener Kultur hat und der die unmittelbare Intuition so leitet, daß die Vernunft das Urteil nachher bestätigen kann. Dies Kriterium hat jedoch, wie gerade der Verweis auf das spontane Urteil der Intuition verrät, deutliche Bezüge zur gesellschaftlichen Schichtung. Guter Geschmack ist, was Leute mit gutem Geschmack dafür halten. Diese irritierende Zirkularität wird zunächst durch Hinweise auf den Sonderfall des »Sublimen« und Erhabenen und entsprechende Schauergefühle abgeschwächt[193] und dann im Laufe des 18. Jahrhunderts durch Bodmer, Baumgarten und Kant aufgelöst und mit Hilfe der Unterscheidung von Allgemeinem und Besonderem in eine Reflexionstheorie überführt, die nun in einem neuen Sinne »Ästhetik« heißt.[194] Aufgabe der Kunst ist es, das Allgemeine im Besonderen erscheinen zu lassen. Damit rückt die Ästhetik in die Nähe zu neuen Ansprüchen an Individualität und erklärt zugleich, weshalb das Kunstwerk sich nicht in ein Räsonnement, nicht in eine begriffliche Analyse auflösen läßt. Dennoch wird das Kunstwerk von kognitiven Operationen her verstanden, seine Schönheit ist (für Baumgarten) die Perfektionsform sinnlicher Erkenntnis.[195] Das Allgemeine kann in der Folge dann sehr verschieden verstanden werden - es kann romantisch ins

193 Vgl. für typische Bemühungen etwa Jean-Baptiste Dubos, Reflexions critiques sur la poésie et sur la peinture, erw. Auflage Paris 1733; Edmund Burke, A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and the Beautiful, 2. Aufl. London 1759. Die Romantik wird das Sublime dann nur noch als ein vornehmes Abführmittel wahrnehmen können, da ihr andere Mittel (Reflexion, Ironie, Kritik) zur Verfügung stehen, um die intellektuelle Verstopfung zu curieren. Siehe August Wilhelm Schlegel, Die Kunstlehre (Bd. 1 der Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst), zit. nach der Ausgabe Stuttgart 1963, S. $8.

194 Vgl. hierzu die klassische Monographie von Alfred Bäumler, Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zu Kritik der Urteilskraft, 2. Aufl. Darmstadt 1967.

195 Alexander Gottlieb Baumgarten, Aesthetica Bd. I, Frankfurt/Oder 1750, Nachdruck Hildesheim 1970, S. *6* (§ 14). Die den Bereich definierende Unterscheidung ist demnach die von sinnlicher und rationaler Kognition (Ästhetik bzw. Logik).

Unglaubwürdige verlagert werden, es kann in der Distanz zum gesellschaftlich Üblichen liegen oder auch im Symbolischen, das die Aufhebung der Unterscheidung von Inhalt und Form des Kunstwerkes postuliert. Wie immer, auch die Kunst verfügt seit dem 18. Jahrhundert über ein eigenes Identitätskonzept, mit dem sie ihre gesellschaftliche Autonomie vertreten kann, was immer man von der »Schönheit« ihrer Werke dann halten mag. Weniger deutlich findet man Reflexionstheorien in den vordem strukturtragenden Bereichen der Religion und der Familie. Fast könnte man vermuten: hier war die funktionale Ausdifferenzierung nicht betrieben und nicht als Fortschritt erfahren, sondern erlitten worden. So drängte sich ein Bedarf für innovative Semantiken nicht unmittelbar auf. Immerhin wendet die Theologie sich im 18. und 19. Jahrhundert verstärkt »hermeneutischen« Problemen zu - sich an die Positivität ihrer Texte haltend. Und für die Familie stellt sich mit dem Verlust der politischen und der produktiven Funktion und mit der zunehmenden Beschulung der Gesamtbevölkerung, die den Kindern herkunftsunabhängige Karrieren eröffnet, die Frage nach dem inneren Zusammenhalt. Die Konsequenzen betreffen um 1800 erst einen sehr kleinen Teil der Bevölkerung, aber für ihn wird eine Ersatzsemantik angeboten, in die dann nach und nach größere Bevölkerungsteile hineinwachsen können, nämlich die Vorstellung einer auf Liebesheirat gegründeten und trotzdem haltbaren, persönlich-intim verbundenen Lebensgemeinschaft, in der das Individuum für seine konkrete Eigenart Verständnis und Unterstützung finden kann.

Daß sich derart heterogene Funktionssystemsemantiken nicht ohne weiteres auf einen gemeinsamen Nenner bringen lassen, der dann als Theorie der modernen Gesellschaft angeboten werden könnte, liegt auf der Hand. Funktionssystembasierte Beschreibungen gelangen allenfalls zu Formulierungen wie: die Welt der modernen Staaten, kapitalistische Gesellschaft oder, mit negativem Bezug auf Religion, säkularisierte Gesellschaft. Viel von dem, was an spezifisch modernem Gedankengut produziert worden ist, ist auf diesen Feldern gewachsen. Deshalb mußten wir mit einigen Details darauf eingehen. Daß das Gesamtergebnis keine Gesellschaftstheorie ist, dürfte ebenfalls klar geworden sein.

Als zeittypische Erscheinung und für sich betrachtet haben die Reflexionstheorien der Funktionssysteme viele gemeinsame Eigenschaften. Sie steigern die Beobachtung der Kontingenzen des Systems und erzeugen den Eindruck, alles könnte auch anders sein; und dies auch und gerade dann, wenn sie sich, wie besonders die Erkenntnistheorie und die Rechtstheorie, auf die Suche nach notwendigen Grundlagen begeben. Dies hängt damit zusammen, daß die Durchsetzung bestimmter Theoriekonzepte ihrerseits beobachtet, kommentiert und kritisiert wird. So monieren die (später so genannten) Frühsozialisten, daß in London alle Welt nach dem Muster von Adam Smith und David Ricardo denkt. Die Einführung einer Beschreibung in das System ändert das System, und dies verlangt dann eine neue Beschreibung. Typisch ist auch, daß Reflexionstheorien davon absehen, sich auf »Anfänge« als Begründung zu berufen. So ist die Herkunft eines Kindes für dessen Erziehung unerheblich und das althergebrachte Recht kein die Geltung verstärkender Gesichtspunkt. Von wann ab Phänomene im System als relevant behandelt werden, muß im System selbst nach ausschließlich funktionalen Gesichtspunkten entschieden werden.

»Theorie« - das heißt jetzt: neue Ansprüche an Intelligibilität, auch kontrollierte Sensibilität im Verhältnis zu Varianten, Problematisierung der Konsistenz, auch Offenheit für Kontroversen. Das unklare Verhältnis dieser Bemühungen zur strengen Wissenschaft und zu den Aspirationen eines Descartes, eines Spinoza, eines Leibniz gibt eine Art Entwicklungshilfe. Aber zugleich ist deutlich, daß das, was sich gleichzeitig als Wissenschaft entwickelt, die Theorieunternehmen anderer Funktionssysteme nicht mehr wirklich kontrolliert. Ferner kann man die Reflexionstheorien der Funktionssysteme verantwortlich machen für ein neuartiges Anspruchsniveau, das es nicht mehr zuläßt, sich an der Formenwelt der alten Rhetorik und an den Prudentien der Tradition zu orientieren. Viele, vordem übliche Unterscheidungen geraten außer Gebrauch. Bei anderen wird nur die eine Seite kontinuiert und der Gegenbegriff ausgetauscht.[196] So wird

196 Zur Technik des antonym **Substitution** in der antiliberalen Polemik vgl. Stephen Holmes a.a.O. Auch der Liberalismus selbst hatte sich aber dieser Technik bedient.

Politik nicht mehr im Unterschied zum Haushalt, sondern im Unterschied zur Wirtschaft (Gesellschaft) bestimmt, und die alte Doppelunterscheidung von öffentlich/geheim auf der einen und res publica/res privata auf der anderen Seite wird im Konzept der öffentlichen Meinung so generalisiert, daß auf der anderen Seite nur noch die Privatsphäre vorgesehen ist, und die alte Lehre von den arcana imperii, die man abschaffen will, keinen Platz mehr findet. Manche qualitativen Unterscheidungen, etwa die von Weisheit (sapientia) und Klugheit (prudentia), die die Tradition beherrscht und sich der Religion analog zu transzendenten und immanenten Bezügen zugeordnet hatten, werden durch neue Konzepte ersetzt, die nur noch formale Gegenbegriffe zulassen - in unserem Fall durch den ehemals ständisch besetzten Begriff der Nützlichkeit mit Gegenbegriffen wie Nutzlosigkeit (der Mönche zum Beispiel) oder Schädlichkeit. Oder man kehrt Unterscheidungen geradezu um. Die »Konstitutionen«, die sich als kaiserliche Erlaßpraxis mit quasi-Gesetzesgeltung von den alten und unabänderlichen leges unterschieden hatten (und so noch in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts verstanden werden), werden nun umgekehrt zum nicht oder schwer änderbaren Verfassungsgesetz, woraufhin die Gesetzgebungsmaschinerie selbst in Bewegung gesetzt und das Gesamtkonzept von der Legitimation durch Alter abgekoppelt werden kann.

Die Beispiele ließen sich vermehren, aber man muß jeweils auf die Formen, das heißt auf die Unterscheidungen achten und nicht nur auf den in Einzelworten oder Begriffen fixierten Sinn. Dann sieht man, daß und wie das Ideengut durch die Ausdifferenzierung der Funktionssysteme und deren Reflexionstheorien in Bewegung gesetzt wird. Ein anderer Formwandel zeigt sich, wenn man die Veränderung mit Hilfe einer soziologischen Hypothese analysiert. Diese lautet, daß stärkere Differenzierung zu einer stärkeren Generalisierung derjenigen Symbole zwingt, mit der die Einheit des Differenzierten dann noch zum Ausdruck gebracht werden kann.[197] So gesehen löst die Diffe-

197 Vgl. Talcott Parsons, Comparative Studies and Evolutionary Change, in: ders., Social Systems and the Evolution of Action Theory, New York 1977, S. 279-320 (insb. 307 ff.).

renzierung der Funkdonssysteme - historisch gegen die Ständeordnung und zugleich gegeneinander - bemerkenswerte Generalisierungen aus, die sich teils auf »den Menschen« beziehen, teils Leitideen formulieren, nach denen »der Mensch« sich zu richten hat. Zu denken ist etwa an die Neuformierung der Moral auf der Grundlage einer Theorie moralischer Empfindungen bis hin zum Sympathiekonzept von Adam Smith. Oder an die Bewegung der Vernunftaufklärung, die sich ebenfalls an ein Allgemeinmerkmal aller Menschen wendet. Oder an die Leitideen Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit der Französischen Revolution. Oder an die Singularfassung von Begriffen wie Fortschritt oder Geschichte, die sich im 18. Jahrhundert durchsetzt. Und nicht zuletzt an die Uberleitung von grundlegenden Denkbemühungen von den »philosophes« auf die »Philosophie« und an deren akademische Etablierung. Der Variationszusammenhang von Differenzierung und Generalisierung kann also mannigfach belegt werden. Er hat jedoch nicht zu einer Theorie der modernen Gesellschaft geführt, sondern nur zu einer transitorischen Semantik, die einen ungedeckten Scheck auf die Zukunft ausstellte, weil sie die Gesellschaftsordnung, die im Entstehen begriffen war, noch nicht wirklich beobachten und beschreiben konnte.

Folgt man unseren Analysen der funktionalen Differenzierung und der Ausbildung entsprechender Reflexionstheorien läßt sich diese Problemstellung nochmals verschärfen. Alle Funktionssysteme erheben Universalitätsansprüche - aber nur für je ihren Bereich. Sie lassen keine inhärenten Schranken der Kommunikation mehr zu, aber die Kommunikation muß im System produziert und aus den Produkten des Systems reproduziert werden. Daraus ergibt sich für eine gesamtgesellschaftliche Semantik die Notwendigkeit, *Universalismus* der Thematisierungspotentiale und *Spezifikation* der Systemreferenzen zu kombinieren. Und das scheinen Anforderungen zu sein, die bis heute nur über Relativierungen, nicht aber über eine adäquate Selbstbeschreibung des Gesamtsystems der Gesellschaft gelöst werden konnten. Jedenfalls sprengen sie den Traditionszusammenhang von Ontologie, zweiwertiger Logik, Naturbegrifflichkeit und Unterscheidungstechnik nach Arten und Gattungen.

Die funktionale Differenzierung des Gesellschaftssystems folgt in vielen, aber nicht in allen Hinsichten, dem Schema, das die Differenzierung unterschiedlicher symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien vorgibt. Zahlreiche Probleme, die in den Reflexionstheorien der einzelnen Funktionssysteme abgehandelt werden, sind daher durch die bereits ausdifferenzierten Medien vorgezeichnet. Das gilt für die Sonderprobleme, die Anlaß zur Medienbildung geben und zugleich Funktionsprobleme der Gesellschaft sind, also etwa das Problem der mit der wirtschaftlichen Entwicklung zunehmenden Knappheit oder das Problem des neuen Wissens und der zunehmenden Abhängigkeit der Gesellschaft von immer weiterem neuem Wissen. Ebenso sind die Probleme der wichtigsten Codes Gegenstand der Reflexionstheorien - also vornehmlich die Inkongruenz im Verhältnis zum Code der Moral und das Paradoxievermeidungssyndrom. Zugleich führt die Differenzierung der symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien aber auch in Probleme, die als Besonderheit der modernen Gesellschaft erfahren werden, ohne als Problem der Einheit und der Autonomie eines Teilsystems formulierbar zu sein. Wir wollen zwei dieser Probleme herausgreifen, weil hier wichtige *strukturelle* Anstösse für *semantische* Besonderheiten liegen, die in ihrer Zwiespältigkeit die Beschreibung der modernen Gesellschaft präokkupieren und sie unzufrieden mit sich selbst zurücklassen. Es geht um die in Kapitel 2, XL, bereits behandelten Probleme des »Schiefwuchses« der Gesellschaft und die damit zusammenhängenden Tendenzen zu einer strukturell angelegten Selbstkritik.

Obwohl die Kritik der Gesellschaft in der Gesellschaft gern nach einer einzigen Leitformel sucht, handelt es sich um verschiedene Diskrepanzen. Eine erste liegt in den *Schranken der Technisierbarkeit.* Die übliche Technikkritik bedient sich einer Aversion gegen Mechanik, eventuell mit einer Entgegensetzung von Maschine und Mensch. Das ist jedoch eine für gesellschaftstheoretische Zwecke zu grobe Begrifflichkeit. Sie genügt den Simplifikationserfordernissen gesellschaftlicher Selbstbeschreibungen, gibt aber über deren Veranlassungen keinen Aufschluß. Wir sehen das Problem der Technik in der Isolierung entspre-

chender Operationen gegen interferierende Sinnbezüge, in der Unirritierbarkeit, wenn man so sagen darf.'[198] Durch diese Isolierung garantiert die Technik die Wiederholbarkeit der Operationen bei gegebenem Anlaß. Wenn ein technisch geplanter Vollzug nicht wiederholt werden kann (nicht »funktioniert«), muß etwas repariert oder ersetzt werden. Technik ist, mit anderen Worten, eine Beobachtungsweise, die mit der Unterscheidung von heil und kaputt arbeitet, und das Entsprechende gilt für gedankliche oder kommunikative Operationen, die so stark technisiert sind, daß man Fehler (zum Beispiel: logische Fehler) entdecken und ausmerzen kann. Aber warum soll man das kritisieren?[199]

Offenbar lebt diese Diskussion von Vereinfachungszwängen, die sie selbst erzeugt, um dann dagegen zu revoltieren. Wir haben gesehen, daß Mediencodes nur sehr begrenzt technisierbar sind und daß die Zirkulation der Mediensymbole auch und gerade in den hochtechnisierten Codes sich wegen der Nichtlinearität der Effekte jeder Zentralsteuerung entzieht. Man weiß heute auch, daß kein Logiksystem widerspruchsfrei geschlossen werden kann; daß Systeme mit strukturierter (organisierter) Komplexität schon bei geringer Größenordnung für sich selbst und für andere intransparent werden; daß die Simulation ökologischer Zusammenhänge mit nur wenigen Variablen bereits unprognostizierbare Resultate zeitigt usw. Das Problem scheint demnach mehr in den Erwartungen zu liegen, die an die Technik gerichtet werden, als in ihrer Realität. Es liegt aber auch, und das scheint die Kritik letztlich zu motivieren, in den unterschiedlichen Wachstumsraten technisierbarer und nichttechnisierbarer Operationsbereiche. Vollends zeigt die Einführung maschineller Kalkulationsapparate als einer der eindrucksvollsten Technisierungsleistungen, daß Probleme, die mit diesem Hilfsmittel gelöst werden können, bevorzugt in Angriff genommen werden und andere Probleme übersehen, als »ill-defined problems«

198 Vgl. Kap. 3,S. 797 f.

199 Siehe hierzu für den Anwendungsbereich des Erziehungssystems Niklas Luhmann / Karl Eberhard Schorr (Hrsg.), Zwischen Technologie und Selbstreferenz: Fragen an die Pädagogik, Frankfurt 1982.

marginalisiert werden und eigentlich die Bezeichnung »Problem« schon gar nicht mehr verdienen.

Man kann dies Problem an einem der folgenreichsten Themen der Selbstbeschreibung der modernen Gesellschaft illustrieren: an der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie. Hier geht es letztlich um ein Problem der Technik (wenn man unseren Begriff zu Grunde legt), nämlich um die Simplifikation und Isolierung der »kapitalistischen« Kalkulation, die Materialkosten und Arbeitskosten in Geld verrechnet, ungeachtet der Tatsache, daß Material und Arbeit in sehr verschiedenem Sinne und mit sehr verschiedenen Folgen ihrer Inanspruchnahme zur Produktion beitragen. Einerseits erscheint das als ein unerträgliches Unrecht an dem Arbeiter, wenn man ihn als Menschen nimmt; andererseits ist nicht zu sehen, wie anders eine rein wirtschaftliche Kalkulation durchgeführt werden, etwa die Rentabilität einer Investition oder der Arbeitsweise eines Betriebes kontrolliert werden könnte. Gibt man der Technikkritik nach, muß das - wie das Riesenexperiment des Sozialismus mit aller Deutlichkeit gezeigt hat - mit einem Verzicht auf Information über Wirtschaftlichkeit bezahlt werden.

Ein anderes Beispiel bietet die Wissenschaftskritik Husserls.[200] Der neuzeitlichen, an Galilei und Descartes orientierten Wissenschaft wird vorgeworfen, daß sie mit ihren »Idealisierungen« den Sinnbedürfnissen der Menschen nicht gerecht werde. In der Krisenstimmung der 30er Jahre mit ihrem weltweit expandierenden Faschismus, aber auch in der Rekonstruktionsphase nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges mochte diese Kritik verallgemeinerbare, auch politisch auswertbare Perspektiven bieten.[201] Inzwischen sind jedoch beide Seiten des Arguments in

200 Haupttext Edmund Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, Husserliana Bd. VI, Den Haag 1954. Vgl. auch Hans Blumenberg, Lebenswelt und Technisierung unter den Aspekten der Phänomenologie, Torino 1963. Heute formiert sich, wohl nicht zufällig mit Übernahme des Begriffes der »Lebenswelt«, eine entsprechende Kritik mit Hilfe der Unterscheidung von Lebenswelt und System, für die sich Habermas stark gemacht hat.

201 Vgl. zu dieser Zeitbedingtheit auch Niklas Luhmann, Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie, Wien 1996.

Auflösung begriffen. Die Wissenschaften orientieren sich längst nicht mehr an den Linearitäten des cartesischen Modells, und die Vorstellung, daß Sinn ein Bedürfnis des Menschen sei, wird sich auf der Straße kaum verifizieren lassen, sondern erscheint als Verlegenheitsgeste von Intellektuellen, die für etwas gut sein und den am Sinnverlust leidenden Menschen helfen möchten.

Wenn diese Analysen den Sachverhalt einigermaßen treffen, so machen sie die schizophrene Einstellung der modernen Gesellschaft zur Technik verständlich: Man lehnt Technisierungen im Blick auf den Vollsinn des menschlichen Lebens ab und muß zugleich zugeben, daß es schlechter geht, wenn man auf Technik verzichtet. Man ist mit dem, was erreichbar ist, nicht zufrieden, forciert deshalb Technikentwicklungen und kritisiert zugleich den damit ausgelösten Trend. Und beides mit Recht.

Auch ein zweiter Problemkreis wird erst sichtbar, wenn man bestimmte begriffliche Dispositionen akzeptiert. Wir hatten bei der Vorstellung der unterschiedlichen Kommunikationsmedien betont, daß in allen Fällen eine universalistische Perspektive gegeben ist, in den meisten Fällen auf spezifizierter Basis, in anderen dagegen geknüpft an ein besonderes Subjekt oder ein besonderes Objekt. Die typischen Fälle benutzen die Parsons'schen pattern variables universalism und specificity, die Ausnahmefälle dagegen die Dichotomie pattern variable universalism/particularism. In den letztgenannten Fällen beruht die Weltrelevanz der Orientierung also nicht auf bestimmten Aspekten, wenn immer sie vorkommen, sondern auf besonderen Subjekten oder Objekten und dann auf allen Merkmalen dieser bevorzugten Gegenstände. Aber das widerspricht der in anderen Bereichen üblichen universalistischen und spezifischen Orientierung.

Alle Medien unterscheiden sich je nach Bezugsproblem und Zurechnungskonstellation. Der Unterschied einer spezifisch-universalistischen und einer partikularen Gründung von Geltungsansprüchen fügt dieser Differenzierung jedoch eine Kontrastierung hinzu. *Liebe* und *Kunst* verstehen sich als *gegenstrukturell* gebildete Medien. Sie bieten gleichsam Schutz und Halt gegenüber den dominanten Merkmalen der modernen Gesellschaft - gegenüber wirtschaftlichem Zwang zur Arbeit und Ausbeutung, gegenüber staatlichen Regulierungen, gegenüber der ins Technologische drängenden Forschung. Das be-

drohte Ich rettet sich in die Liebe, regeneriert sich in der Familie, findet seine Ausdrucksmöglichkeiten in der Kunst. So jedenfalls die Hoffnungen um die Mitte des 19. Jahrhunderts.[202] Die typischen Darstellungen dieses Kontrastes arbeiten mit anthropologischen Mitteln, etwa mit der Entgegensetzung einer Welt des Verstandes und einer Welt des Gefühls, einer Welt der Nützlichkeiten und einer Welt der freien Erfüllung des individuellen Menschseins. Sehr bald zeigt sich indes, und zwar sowohl in der Kritik der romantischen Liebe, im neu belebten Feminismus und vor allem in den zunehmenden Selbstzweifeln der Kunst, daß auch auf dieser Seite die Welt nicht in Ordnung ist. Die Passion der Liebe wird zur Pathologie des Familienlebens, das sich nicht in eine Kette von erwarteten und erbrachten Liebesbeweisen auflösen läßt; und wenn die Kunst die Welt des Bürgers darstellt, dann in Formen, die von milder Ironie bis zu sarkastischer Parodie reichen. Die anthropologische Version des Problems wird mit diesen Einsichten gesprengt; sie könnte allenfalls den Konflikt in den Menschen zurückverlagern. Auch in dieser Hinsicht endet die Beschreibung der modernen Gesellschaft mit der Feststellung einer Differenz, ja eines Gegensatzes, für den sie keine Erklärung mehr anbieten kann.

Vor diesem Hintergrund werden religiöse Erneuerungsbewegungen verständlich, die ihrerseits recht heterogene Formen annehmen. Mehr Kirchenorganisation und mehr Symbolismus im katholischen Bereich, Distanzierung von einer nur kulturellen Interpretation der Religion bei den Protestanten, Empfänglichkeit für Fernöstliches, für Mystik und Meditation oder für den unbedingten Monotheismus des Islam, um nur einiges zu nennen. Auch dafür fehlt derzeit jede soziologische Erklärung. Vielleicht ist es aber hilfreich, daran zu erinnern, daß die Differenzierung der symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien sich an der Religion vorbeientwickelt hatte, weil weder die Bezugsprobleme der Einzelmedien noch die Spezifikation der Zurechnungskonstellationen auf Religion passen. Offensichtlich wird derzeit mit Formen experimentiert, ohne daß deutlich innovative Lösungen erkennbar wären. Und auch hier erweist sich

202 Siehe nur Jules Michelet, L'amour, Paris 1858; und natürlich Baudelaire.

das anthropologische (oder humanistische) Verständnis der Religion als ein Hindernis. Denn im Unterschied zu vielen anderen Funktionssystemen muß die Religion heute akzeptieren, daß der Einzelmensch ohne Religion leben und sterben kann. Daß Religion notwendig ist, kann deshalb, wenn überhaupt, nur durch eine Analyse gesellschaftlicher Kommunikation begründet werden. Andernfalls endet man mit der Feststellung, daß die einen glauben und die anderen nicht und daß nach der Meinung derer, die glauben, die Gläubigen besser dran sind als die Ungläubigen.

Auch die Religion ist eine Form. Man kann diese Form »Glauben« nennen. Damit wird die andere Seite der Form zum »Unglauben«. Aber die Ungläubigen sind nur für die Gläubigen Ungläubige, nicht für sich selber. Auch diese einfache Überlegung zeigt, daß die Religion zwar einen Beitrag zur Selbstbeschreibung der Gesellschaft leisten kann, aber nicht durchsetzen kann, daß dies die einzig-richtige Beschreibung ist. Man kann sie auf einer Ebene zweiter Ordnung beobachten und beschreiben, ohne sich dabei religiöser Ausdrucksmittel zu bedienen. Nur die Gesellschaft selbst macht in dieser Hinsicht eine Ausnahme: Sie kann man nicht beschreiben, ohne sich gesellschaftlicher Ausdrucksmittel zu bedienen, das heißt: ohne zu kommunizieren.

XI. Natur und Semantik

Unter der Überschrift »Technik« hatten wir im Kapitel über Evolution bereits dargestellt, wie sich seit dem späten Mittelalter eine Umstellung von Was-Fragen auf Wie-Fragen ausbreitet. Diese Veränderung der Frageform unterläuft alle semantischen Festlegungen. Sie ist das sich durchhaltende Motiv in der Erosion des Naturbegriffs; und dies nicht nur in den Bereichen, die man heute Naturwissenschaft nennt. Sobald man beginnt, die Welt nicht mehr nur im Durchblick auf religiöse Konstituentien zu bewundern, sondern zu fragen, wie ihre Erscheinungsformen zustandegekommen sind und gegebenenfalls hergestellt werden können, verändert das den Kontext, in dem auf Natur Bezug genommen wird. In der frühen Neuzeit bietet der Naturbezug zunächst einmal jene Sicherheit, die man braucht, um über das

schon Bekannte und über die Errungenschaften der Antike hinauszugehen. Die klassischen Formulierungen liefert Francis Bacon. Gerade der Erfolg der Naturwissenschaften stimuliert nun aber Wissensbemühungen, die sich unter der Bezeichnung »Technologie« auf die Wie-Fragen selber richten; und, auch darüber hinausgehend, schließlich die kantische Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit und die daraufhin konzipierte Unterscheidung empirischer und transzendentaler Fragestellungen. Das Denken selbst wird dann quasi technisch analysiert - etwa als »Freyes successives Isolieren außerm Raum«.[203]

In dem Maße, in dem religiöse und politische Konformitätsansprüche nur noch zu Streitereien führen[204], bietet es sich an, den Begriff der Natur aus diesen Kontroversen herauszuhalten und ihn als semantisches Gewißheitssubstrat neu zu formieren unter einem jetzt nur noch wissenschaftsinternen Korrekturvorbehalt. Natur wird jetzt als mathematisch formulierbar angenommen. Sie folgt der Logik mathematischer Gleichungen, die reversibel gedacht sind und keine Kausalurteile mehr festlegen. Gleichungen sind Unterschiede, die keinen Unterschied machen. Der Ubergang von einer Seite zur anderen darf nichts Neues bringen, sondern nur als Regel von Grenzen der Variation dienen. Auch die Theorie des Gleichgewichts dient in diesem Sinne der Vernichtung von Information. Eine Abweichung vom Gleichgewicht kann empirisch zwar vorkommen, ändert aber nichts an der Gleichgewichtsformel selbst, sondern weist nur den Weg zu einer Rückkehr ins Gleichgewicht. So kann ein Gleichgewicht jetzt als stabile Ordnung gelten, während in der aristotelischen Tradition gerade die Instabilität, die leichte Störbarkeit durch minimale Gewichtsveränderungen auf einer Seite der Waage, aufgefallen war. Auch die beginnende Wahrscheinlichkeitsrechnung dient jetzt der Erzeugung von Gewißheiten, die unabhängig davon sind, was als Einzelfall vorkommt. Alles Nichtwissen

203 In der Formulierung von Novalis, zit. nach der Zusammenstellung Philosophische Studien 1795/96 (Fichte-Studien) in: Novalis: Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs (Hrsg. Hans-Joachim Mähl und Richard Samuel), Darmstadt 1978, Bd. 2, S. 12.

204 Siehe nur Herschel Baker: The Wars of Truth: Studies in the Decay of Christian Humanism in the Earlier Seventeenth Century, Cambridge Mass. 1952, Nachdruck Gloucester Mass. 1969.

wird mathematisch als unabhängige Variable, als Störung externalisiert (während man auf Gödel warten muß, um zu sehen, daß gerade die Widerspruchsfreiheit nur durch Rückgriff auf Externa begründet werden kann). Und parallel zu all dem setzt sich die Vorstellung durch, daß alles, was man herstellen kann, offenbar der Natur entspricht, so daß Herstellung zugleich als Entdeckungs- und Beweisverfahren gelten kann. Technik beweist Wissen, während umgekehrt Zweifel durch technisches Funktionieren widerlegt werden können.

Es kann nicht ausbleiben, daß eine solche Formalisierung der Natursemantik zurückwirkt auf das Argumentieren mit der Natur des Menschen. Bereits im 17. Jahrhundert findet man Ansätze zu einer Umstellung der Gesellschaftsbeschreibung von Natur auf Reflexion, am eindrucksvollsten wohl bei Baltasar Gracián.[205] Die Natur enttäusche. Der Sternenhimmel zeige keine Muster - was man doch erwarten könnte, wenn er durch Vorsehung und nicht durch Zufall entstanden sei.[206] Um diese Lücke zu füllen, wird das bereits eingeübte Verständnis von Kunst als Herstellung schönen Scheins ausgeweitet auf alles, was herzustellen ist. In der Annahme, daß die Wahrheit in der Welt, wie sie nun einmal ist, sich nicht allein durchsetzen könne, wird das Prinzip der Täuschung universalisiert - und gegen sich selbst gewendet. Der Weise muß versuchen, der Täuschung zu entgehen, indem er sich auf sie einstellt. Es empfiehlt sich dann, alles, was erscheint, im Umkehrspiegel zu lesen als das Gegenteil von dem, was gezeigt wird.[207] Fürs eigene Verhalten empfiehlt sich dann: sehen, hören, schweigen; oder, wenn das nicht möglich ist, die Täuschung, in dem, was man zeigt, zu reflektieren und die Kontingenz durch Gebrauch rhetorischer Mittel wie Mehrdeutigkeit, Eleganz, Paradoxierung zu überwinden; oder sich zu verstecken, indem man wie alle redet (ohne es zu glauben). Nur so kann man in dieser Welt »Person« sein. Aber wo gäbe es einen solchen Menschen? Man müsse ihn mit der Laterne suchen![208]

205 Siehe vor allem die späte Schrift El Criticón (1651-1657), deutsch zugänglich in einer gekürzten Ausgabe Hamburg 1957.

206 A.a.O. S. 17.

207 A.a.O. z.B. S. 51, 67.

208 A.a.O. S. 101.

Das mag eine Extremform gewesen sein, die im Übergang zum moralischen Sentimentalismus und zur Aufklärung des 18. Jahrhunderts wieder verflacht werden mußte, was damit ausgedrückt worden war, nämlich der Verlust des Vertrauens in die Naturbestimmtheit der Gesellschaft, bleibt aber durchgehendes Motiv der Suche nach Ersatzlösungen. Die Auswirkungen auf die Beschreibung der Gesellschaft können kaum überschätzt werden. Um die Mitte des 18. Jahrhunderts ändern sich Grundlagen, auf die man in den Selbstbeschreibungen des Gesellschaftssystems Bezug nehmen kann. Noch die großen naturrechtlichen Synthesen hatten sich auf Natur berufen im Sinne einer invarianten Seinsgrundlage und im Sinne einer Wissensgrundlage, die als sich selbst kennende Natur Orientierung garantieren kann.[209] Aber ihre Funktion war zugleich gewesen, Naturgeschichte und rationale Konstruktion zu trennen und der noch vorherrschenden stratifikatorischen Ordnung ihre Legitimation als Natur zu entziehen. So betont zum Beispiel Pufendorf aus Anlaß der Behandlung der natürlichen Gleichheit aller Menschen, daß jedem Menschen eine eigene Menschenwürde innewohne und daß alle Differenzierungen auf Zivilrecht zurückgeführt werden müßten.[210] Vor allem findet man dieses Insistieren auf einem naturbasierten Eigeninteresse des Individuums, gleich welcher Herkunft, im britischen Liberalismus eines Locke, eines Hume, eines Lord Kames, um nur wenige zu nennen.[211] In dem Maße aber, in dem sich die Lehre von natürlichen, angeborenen, unveräußerlichen Menschenrechte durchsetzt, wird auch klar, daß sie zur Interpretation des gegebenen

209 Siehe etwa Jean Domat, Les loix civiles dans leur ordre naturel, 2. Aufl. Bd. 1, Paris 1697, insb. S. LVI ff. und LXXIII f.

210 Bemerkenswert die terminologische Umstellung vom üblichen dignitas auf dignatio, mit der verdeutlicht wird, daß die ständischen Schranken, die Menschen mit und Menschen ohne dignitas vorgesehen hatten, unterlaufen werden. Siehe Samuel Pufendorf, De jure naturae et gentium libri octo 3.H.I., zit. nach der Ausgabe Frankfurt-Leipzig 1744, Bd. I, S. 313: »In ipso hominis vocabulo iudicator inesse aliqua dignatio«.

211 Vgl. zu diesem Sinn des viel kritisierten Individualismus der liberalen Tradition Stephen Holmes, The Anatomy of Antiliberalism, Cambridge Mass. 1993, Kap. 2.

Rechts (das zum Beispiel in den USA noch Sklaverei kennt) nicht taugt, sondern nur Ausblicke auf eine verfassungspolitisch vorgezeichnete Zukunft erlaubt.[212] *Deshalb* können die Menschenrechte *uneingeschränkt* verkündet werden. Die Lehre vom Naturzustand und von seinen Fortwirkungen nach dem Übergang zum Zivilzustand bleibt eine Selbstbeschreibung[213], die nicht die Realität abbilden, sondern Kritik ermöglichen soll.

Die Nachfolgebegrifflichkeit scheint in der Vorstellung eines kritischen Zeitalters zu liegen, das sich in einer (historischen) Krise befindet und deshalb um kritische Selbstbeurteilung bemüht ist. In dieser Wende, die Sicherheit nur noch in der Selbstbeobachtung suchen und finden kann, wird die Referenz auf Natur mehr und mehr aufgegeben (was ihre nostalgische Wiedereinführung, etwa in der Form einer Bewunderung der Natürlichkeit und Authentizität von Wildvölkern nicht ausschließt). Sie wird zersetzt und ersetzt durch ein Kultur- und Zivilisationsbewußtsein, das auf dessen symbolische, sprachliche, zeichenhafte und damit vor allem geschichtliche Konstitution abstellt. Bereits Vico hatte, noch auf der Basis der rhetorischen Tradition, diesen Weg gewiesen. Rousseaus preisgekrönter Discours sur les sciences et les arts (1749) löst die hergebrachte Einheit von Moral und Manieren auf und entkoppelt damit die Vor^ Stellungen über Zivilisationsentwicklung und moralischer Perfektion.[214] Wenn die Moral nicht mehr durch Adel oder durch »politische« Lebensführung in der Stadt verbindlich repräsentiert werden kann, kann sie auch nicht mehr als Natur des Menschen begriffen und schon gar nicht als Ergebnis von Geschichte erwartet werden. Der Mensch ist nicht mehr von Natur aus perfekt (wenn auch korrumpierbar). Er ist nur noch perfek-

212 Vgl. hierzu Ulrich Scheuner, Die Verwirklichung der Bürgerlichen Gleichheit: Zur rechtlichen Bedeutung der Grundrechte in Deutschland zwischen 1780 und 181 j, in: Günter Birtsch (Hrsg.), Grund- und Freiheitsrechte im Wandel von Gesellschaft und Geschichte: Beiträge zur Geschichte der Grund- und Freiheitsrechte vom Ausgang des Mittelalters bis zur Revolution von 1848. Göttingen 1981, S. 376-401.

213 Siehe Hans Medick, Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft, Göttingen 1973.

214 Dazu ausführlicher oben Kap. 2, XIII. und unten Abschnitt XIV.

tibel, und die Realisation der darin liegenden Möglichkeiten erfordert, wie im »Emile« dann gezeigt werden wird, extrem artifizielle Vorkehrungen, ist also nicht als Ergebnis einer natürlichen Gesellschaftsgeschichte zu erwarten. Mehr Aussichten auf Verbesserung lassen auch mehr Skepsis zu. »Die Menschheit hat also zu einer ewigen Verbesserung Fähigkeit; aber auch Hoffnung?«, fragt sich Jean Paul.[215] Damit beginnt auch die Auflösung der alten Einheit von Sozialität und Moralität, und die Neubegründung einer Ethik, die über die Begründetheit moralischer Urteile befinden wird, bedarf besonderer Anstrengungen. In England machen, annähernd gleichzeitig, die Kontroversen zwischen den politischen Gruppierungen der Whigs und der Tories bewußt, daß eine Partei »Prinzipien« benötigt, um sich in der politischen Konkurrenz zu behaupten und von anderen Parteien unterscheiden zu können; und das heißt: daß Prinzipien mit der Frage zu konfrontieren sind, wer sie vertritt und gegen wen.[216] Gegen Ende des Jahrhunderts werden im französischen Sprachgebrauch Einsichten dieser Art unter dem Titel »Ideologie« als Forschungsprogramm vorgestellt. Inzwischen war dann auch die Lehre von den angeborenen (also: natürlichen) Ideen als Voraussetzung für Wahrnehmung und Erkenntnis durch sprachbezogene Theorien aufgelöst und abgelöst worden.

Was Sprache betrifft, reflektiert bereits Novalis die entstandene Situation in ihrer nichtdurchschauten Gewalt.[217] Die Sprache

215 Hesperus, sechster Schalttag, zit. nach der Ausgabe Jean Paul, Werke (Hrsg. Norbert Miller) Bd. i, München 1990, S. 871. Der Autor selbst entscheidet sich auf den folgenden Seiten dann, auf die ganze Menschheit bezogen, für Hoffnung.

2i('< Vgl. das Hume-Zitat unten bei Anm. 345.

21- Es lohnt sich, ausführlich zu zitieren: »Es ist eigentlich um das Sprechen und Schreiben eine närrische Angelegenheit; das rechte Gespräch ist ein bloßes Wortspiel. Der lächerliche Irrthum ist nur zu bewundern, daß die Leute meinen - sie sprächen um der Dinge willen. Gerade das Eigenthümliche der Sprache, daß sie sich bloß um sich selbst bekümmert, weiß keiner. Darum ist sie ein so wunderbares und fruchtbares Geheimniß, - daß wenn einer blos spricht, um zu sprechen, er gerade die herrlichsten, originellsten Wahrheiten ausspricht. Will er aber von etwas Bestimmtem sprechen, läßt ihn die launige Sprache das lächerlichste und verkehrteste Zeug sagen .... Wenn man den Leuten nur be-

spielt nur mit sich selbst. Ihre reine Form ist das Schwatzen. Wenn man ihren inneren Möglichkeiten gehorcht, und nur so, erzeugt man große Gedanken. Aber offenbar scheint diese selbstreferentielle Geschlossenheit der Sprache davon abzuhängen, daß die Teilnehmer dies nicht durchschauen und gerade nicht nur schwatzen, sondern Bestimmtes sagen wollen. Danach wäre dann auch das Reden und Schreiben über Gesellschaft nur die Erzeugung eines sprachlichen Artefakts, die aber nur möglich ist, wenn es nicht so gemeint war.

Die Konsequenzen dieser Umstellung von Natur auf Zeichen und von Anthropologie auf Semiotik werden nur sehr allmählich sichtbar. Sie brechen mit einer unbenannten Voraussetzung der alten Semiotik und speziell der Rhetorik, die zwar auch zwischen verba und res unterschieden hatten, aber dabei doch immer ein naturales Kontinuum unterstellt hatten, auf dem diese beiden Formen gegeben waren. Erst Saussure wird die Differenz von Zeichen und Bezeichnetem als rein semiotisch erkennen und jede externe Referenz kappen. Das heißt nicht zuletzt, daß auch Werte nur als Komponenten einer Unterscheidung begriffen werden können und nicht als aus sich selbst heraus geltend; daß damit aber auch alle Unterscheidungen ihre fraglos vorausgesetzte Selbstverständlichkeit verlieren und als kontingente Bedingungen von Beobachtungen und Bezeichnungen aufgefaßt werden müssen. Und das heißt, daß die Selbstbeschreibung der Gesellschaft von Was-Fragen auf Wie-Fragen umgestellt werden muß. Ihr Problem ist dann nicht mehr, was die Gesellschaft ist, sondern: wie, durch wen und mit Hilfe welcher Unterscheidungen sie beschrieben wird.

Wir begnügen uns mit dieser sehr kursorischen Skizze, um die Hypothese zu belegen, daß sich die Voraussetzungen für gesellschaftliche und für funktionssystemsspezifische Selbstbeschreibungen zu ändern beginnen, ohne daß dies zunächst auf der Ebene der Terminologien, die eingesetzt werden, sichtbar werden muß. Hier kann nach wie vor von societas civilis, civil

grifflich machen könnte, daß es mit der Sprache wie mit den mathematischen Formeln sei - Sie machen eine Welt für sich aus - Sie spielen nur mit sich selbst«. (Monolog, zit. nach: Novalis, a.a.O., Bd. 2, S. **438** f)

society, economy usw. gesprochen werden mit der Möglichkeit, die notwendigen Modifikationen weniger radikal anzusetzen. Der Gesellschaftsbegriff öffnet sich für primär ökonomische Inhalte, weil das Politische nun dem Staat zugerechnet wird. Die Ökonomie wird nicht mehr vom Haus, sondern vom Handel her begriffen und findet schließlich ihren Schwerpunkt in der »Nationalökonomie«. Daß sich zugleich auch auf viel tieferliegenden Sinnebenen Natur in Semantik, in Zeichen, in Sprache auflöst, braucht auf der Ebene der Selbstbeschreibungsterminologien nicht berücksichtigt zu werden. Man kann immer noch an die Möglichkeit richtiger Aussagen, zutreffender Beschreibungen, sachhaltiger Begriffe glauben. Friedrich Schlegel wird in der Abhandlung »Signatur des Zeitalters« (1823)[218] den Zerfall aller Bindungen und Sicherheiten durch die Verabsolutierung von Parteistandpunkten, durch die Phrasen des Ultrageistes, durch Abstraktion und Rücksichtslosigkeit beklagen - um dann doch seine Hoffnung auf Religion zu setzen, die ihrerseits nicht zur Partei werden dürfe.

Man hat deshalb wenig Grund für die Annahme, die Umstellung von Natur auf sich-selbst-reflektierende Semantik sei allein durch den Ubergang zu funktionaler Differenzierung des Gesellschaftssystems ausgelöst worden. Denn gerade die Begriffe, die dies aufzufangen versuchen, variieren in anderen Sinnkontexten. Eher ist es plausibel, die Veränderung als Folge des Buchdrucks anzusehen - als Folge einer immer weiter ausgreifenden Interpretation von Büchern durch Bücher, die für alle Interessierten zugänglich sind; als Folge eines »self-reading of culture«.[219] Wir hatten gesehen: der Buchdruck erzwingt eine Präferenz für Neues, und sei es nur: eine neue Lesart alter Texte. Die gedruckten Zeichen bieten so den Ausgangspunkt für eine expandierende und diversifizierende Semantik, die schließlich zur Erosion aller notwendigen Referenzen führt und sich mit Selbstreferenz begnügen kann. Die Gesellschaft richtet sich im

218 Zitiert nach: Friedrich Schlegel, Dichtungen und Aufsätze, München 1984, S. 593-728.

219 Diese Formulierung bei Dean MacCannell / Juliet F. MacCannell, The Time of the Sign: A Semiotic Interpretation of Modern Culture, Bloomington Ind. 1982, S. 27.

Gefängnis der eigenen Sprache ein und reflektiert von da aus auf Aprioris, auf Werte, auf Axiome, die aber nur noch in kontingenzkompensierender Funktion benötigt werden; also nur noch zum Abschluß der eigenen Unabschließbarkeit; nur noch als verdeckte Paradoxien.

XII. Temporalisierungen

Daß die Neuzeit die Zeitbegrifflichkeit ändert, mit der sie die Welt und die Gesellschaft in der Welt beschreibt, ist oft bemerkt worden.[220] Bezogen auf historische (gesellschaftliche) Zeit wird in der Renaissance erstmals deutlich zwischen Gegenwart und Vergangenheit unterschieden. Damit wird die Vergangenheit für Segmentierung in historische Epochen freigegeben und die Gegenwart geöffnet für das, was in ihr anders, abweichend, neu vorkommt. Und da ist dann freilich viel zu beobachten und zu berichten. Die tradierten Zeitvorstellungen deformieren sich unter dem Druck der Notwendigkeit, dem massenhaft auftretenden Neuen und dem wachsenden Bedarf für Entscheidungen Rechnung zu tragen; es muß mehr Verschiedenartiges in der Zeit untergebracht werden. Dennoch sind weder die genaue Form noch der Tiefgang der Umorientierung noch ihr Zusammenhang mit sozialstrukturellen Entwicklungen ausreichend geklärt. Oft wird angenommen, die Zeitdarstellung gehe von zyklischen bzw. linearen Vorstellungen zu einem Begriff der offenen Zukunft über. Entsprechend käme es zu einer Umstellung der

220 Vgl. nur Reinhart Koselleck, Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt 1979. Ferner Niklas Luhmann, Temporalisierung von Komplexität: Zur Semantik neuzeitlicher Zeitbegriffe, in: ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd. 1, Frankfurt 1980, S. 235-300; Armin Nassehi, Die Zeit der Gesellschaft: Auf dem Weg zu einer soziologischen Theorie der Zeit, Opladen 1993, insb. S. 249ff. Die meisten Untersuchungen konzentrieren sich auf einzelne Texte, Autoren oder Epochen und führen theoretisch nicht sehr weit, so unentbehrlich die Sichtung und Interpretation der Quellen ist. Auf Einzelheiten kommen wir bei der Behandlung des Identitätsproblems in sachlicher, zeitlicher und sozialer Hinsicht (S. 1136f.) nochmals zurück.

Orientierungsgrandlagen von Erfahrungen auf Erwartungen, also von Vergangenheit auf Zukunft. So verlieren im Ubergang zur Neuzeit die Dinge ihre Namen und ihr Gedächtnis, das heißt die Eigenschaft, ihren Ursprung - sei es als Natur, sei es als Schöpfung - sichtbar zu machen. Sie erinnern den Menschen nicht mehr an einen die Formen begründenden Anfang. Damit nimmt auch die Gewohnheit ab, gegenwärtige Probleme durch kritische Untersuchung der Vergangenheit zu lösen (in England gab es hierfür eine besondere Expertenvereinigung, die Elisabethan Society of Antiquaries), und statt dessen achtet man mehr auf den (künftigen) Nutzen der anstehenden Entscheidungen. Das schließt nicht aus, ja ermöglicht geradezu eine größere Komplexität dessen, was jetzt als (unverbindliche) »Geschichte« zum Thema werden kann. An die Stelle der (religiös interpretierbaren) Ewigkeit tritt die unendliche Sukzession des Endlichen. So kommt es zu Reformen der Chronometrie, zum Rückwärtsrechnen in eine Vergangenheit ohne festen Beginn (»vor Christi Geburt«) bis hin zur Einrichtung einer welteinheitlichen Zeit im 19. Jahrhundert. Es wird von Beschleunigungserfahrungen gesprochen und von zunehmender Aufmerksamkeit für Strukturänderungen. Und dann ist auch das Ergebnis, das telos, von Bewegungen, Verfahren, Handlungen nicht einfach durch die in der Natur vorgesehene Perfektion bestimmt, sondern es hängt unterscheidend davon ab, in welcher historischen Lage der Prozeß läuft und ob »Fortuna« mitspielt oder nicht. Das alles liegt als Ertrag einer sorgfältigen Analyse der Quellen vor, bedarf aber noch einer gesellschaftstheoretischen Interpretation.

Die Alternative von linear oder zyklisch verdeckt mit ihrer räumlichen Metaphorik den entscheidenden Punkt. Sie suggeriert Bewegung in Richtung auf andere Stellen im Raum. Die Umstellung auf einen Primat der Zeitdimension besagt jedoch, daß die Gesellschaft sich in Richtung auf einen weltzustand bewegt, *den es noch gar nicht gibt.* Man bewegt sich ins Bodenlose, aber die Annahme, daß es sich um (motivfähigen) Fortschritt handeln müsse, verdeckt zunächst das Unbekanntsein der Zukunft.

Geht man von der Theorie selbstreferentieller, autopoietischer Systeme aus, stellt sich als erstes die Frage, wie solche Systeme Zeit in der Zeit unterscheiden. Daß sie zeitlich operieren, besagt

ja noch nicht, daß und mit welchen Unterscheidungen sie Zeit beobachten. In der europäischen Gesellschaft des späten Mittelalters hat sich, teils in Rezeption des aristotelischen Zeitbegriffs (Zeit als Maß einer Bewegung in bezug auf ein Vorher und Nachher), teils auf Grund der Einführung mechanischer Uhren, ein Zeitbegriff eingestellt, der die folgenden Jahrhunderte bestimmen sollte.[221] Die Unterscheidung der Zeit in der Zeit wurde als eine von allen Zeitpunkten aus gleichmäßig vollziehbare (wiederholbare) Zeitrechnung begriffen: aristotelisch als Zahl, Maß, Chronologie. Das setzte das zu Messende voraus in der Form von Bewegung, Fluß, Prozeß. Es war gut auf das menschliche Wahrnehmungsvermögen eingespielt, da der Mensch ja Dinge als dieselben wahrnehmen kann, auch wenn sie von der Ruhelage in Bewegung übergehen oder aus der Bewegung zur Ruhe kommen. Und man konnte diese Zeit als tempus unterscheiden von der Ewigkeit Gottes, für die alle Zeitpunkte immer gegenwärtig ist. Restprobleme wie der logische und ontologische Status des Augenblicks blieben ungelöst, konnten aber keine konkurrierende Zeitbeschreibung hervorbringen, und auch die augustinische Zeitreflexion, die auf ein Nichtwissen hinauslief, konnte die praktischen Probleme der zeitlichen Koordination menschlicher Aktivitäten nicht lösen und blieb theologischer Besinnung überlassen. Die Doppelunterscheidung von Maßskala und Bewegung auf der einen und der Messwerte auf der anderen Seite blieb das vorherrschende Modell, obwohl die Zeit selbst und mit ihr die Frage Augustins in diesen Unterscheidungen als das durch sie nicht benennbare Dritte gleichsam verschwand.

Der Ubergang vom Mittelalter zur Neuzeit hat an dieser Art, Zeit in der Zeit zu unterscheiden, nichts Grundlegendes geändert. Zweifellos wurde in der Frühmoderne (oft spricht man

221 Für das frühe Mittelalter lassen sich nur sehr unklare Zeitbegriffe feststellen, die aber für sehr klei ,iräumige Verhältnisse, etwa einzelne Klöster oder Gutswirtschaften oder kleinere Siedlungen, ausreichten. Siehe dazu und zum Ubergang im 13./14. Jahrhundert Jean Leclercq, Zeiterfahrung und Zeitbegriff im Spätmittelalter, in: Albert Zimmermann (Hrsg.), Antiqui und Moderni: Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter. Miscellanea Mediaevalia Bd. 9, Berlin 1974, S. 1-20, mit weiteren Hinweisen.

global von »Renaissance«[222]) die Zeitthematik dramatisiert. Einerseits war die Zeit (noch als »tempus«) der große Gegner, der die Aufmerksamkeit auf Zeitpunkte, ökonomischen Umgang mit Zeit, Vermeidung von Zeitverlust, Beschleunigung lenkte, wollte man gegen die Zeit seine Ziele erreichen. Andererseits war aber eben dadurch das Alltagsbewußtsein von der Politik bis zur Geschäftswelt so sehr mit Zeit beschäftigt, daß Zeit oder die sie vertretende Fortuna zur eigentlichen Herrin des Geschehens wurde.[223] Zeit erschien als eine Macht in der Welt, als Gegenspielerin der prudentia. Aber das alles spielte noch vor dem sich allmählich auflösenden Gegenbegriff der Ewigkeit, der Dauer, der Ruhe. Gerade diese Dramatisierung der Zeit konnte sich nicht von den kosmographischen Unterscheidungen wie Ruhe/Bewegung oder Kontinuität/Wandel lösen. Selbst Heideggers Reflexion und selbst Derridas Kritik ihrer metaphysischen Präsuppositionen sind nicht zu einer ganz anders ansetzenden Zeitbegrifflichkeit gelangt.

Das mag tiefliegende Gründe im Zusammenhang von Wahrnehmung und Kommunikation haben oder auch in koordinationspraktischen Vorzügen einer schematisierten Zeitvorstellung. Um so mehr ist die Frage berechtigt, was dann innerhalb dieser Semantik sich geändert hat, als die Gesellschaft von relativ statischen regionalen und hierarchischen Differenzierungsformen zu funktionaler Differenzierung überging. Es scheint nun, daß das disruptive Moment in der Erfahrung und der zunehmenden Wertschätzung des *Neuen* gelegen hat. Denn einerseits konnte man das Neue gut datieren, also in der Zeit unterbringen, aber

222 Siehe z.B. Ricardo J. Quinones, The Renaissance Discovery of Time, Cambridge Mass. 1972.

223 Zum Ausbau der Fortuna-Allegorie in der Renaissance vgl. Klaus Reichert, Fortuna oder die Beständigkeit des Wechsels, Frankfurt 1985. An älterer Literatur auch Alfred Dören, Fortuna im Mittelalter und in der Renaissance, Leipzig 1922. An zeitgenössischer Literatur aus dem i$. Jahrhundert etwa Ioannes Jov. Pontano, De fortuna lib. II, zit. nach Opera Omnia, Basilea 1556, Bd. I, S. 792-931 mit all den Ausklammerungen metaphysiktypischer Festlegungen: Fortunam ... non esse Deum,... non esse naturam,... non esse intellectum,... non esse rationem (Cap. I-IV) und gerade in diesen Hinsichten spezifisch an den Menschen gerichtet: quae ad hominem spectent (Cap. XV).

andererseits konnte es nicht aus seiner eigenen Herkunft, aus dem »Vorher« erklärt werden. Es blieb so eine irritierende Provokation, die sich dann auf eine Fülle von supplementären Begriffen wie Genie, Kreativität, Innovation, Erfinden (statt Finden) und schließlich auf ein »progressistisches« Gesellschaftsverständnis übertrug.

Aber wieso drängt sich das Neue in der Beobachtung und Beschreibung des Gesellschaftssystems auf?

Noch zu Beginn des 16. Jahrhunderts war man im allgemeinen davon ausgegangen, daß das Alte besser sei als das Neue und daß die Bemühungen der Wiederherstellung des Wissens und Könnens der Alten zu gelten haben. So die Renaissance, so die protestantische Reformbewegung, so auch der Humanismus eines Erasmus.[224] Zu durchgreifenden Änderungen scheint es, trotz Beibehaltung der Vorstellung, die Gegenwart sei eine Zeit des Verfalls, erst im Laufe des 16. Jahrhunderts gekommen zu sein. Ein Ausgangspunkt könnte sein, daß die Technologie der Druckpresse in nie dagewesenem Umfange Information verfügbar macht, und zwar relativ unabhängig von den traditionalen Kontrollwegen der Kirche oder den regional weiträumigen Kontaktnetzen des Adels und des Handels. Information ist aber nur Information, wenn sie neu ist. Sie kann nicht wiederholt werden. Parallel dazu kommt es zu raschen Entwicklungen in den Künsten und Wissenschaften und auch hier: zur Verbreitung von Information darüber, die ihrerseits wieder zur Voraussetzung wird für weitere Innovationen. Vor aller Diskussion über die Vorrangigkeit des Alten bzw. des Neuen, die in der Thematisierung der Rangfrage noch den alten Strukturen folgt[225], gibt es die These, daß Neues als Neues gefällt. Aber

224 Zu letzterem vgl. Juliusz Domanski, »Nova« und »Vetera« bei Erasmus von Rotterdam: Ein Beitrag zur Begriffs- und Bewertungsanalyse, in: Zimmermann a.a.O. (1974), S. 515—528.

225 Als Beleg dafür dürfte ein Blick auf die Rangkontroversen innerhalb der Künste genügen, die die kunsttheoretische Literatur des 16. Jahrhunderts beleben - Poesie, Malerei, Skulptur usw. betreffend. Hier kommt noch niemand auf den Einfall, Innovationspotential als Rangkriterium einzusetzen, obwohl geniale Innovationen betont und geschätzt werden. Für Beispiele siehe die von Paola Barocchi (Hrsg.), Trattati d'arte del **Cinquecento,** 3 Bde. Bari 1960-1963, zusammenge-

weshalb? Doch wohl deshalb, weil man nur von Neuem Information und damit Antrieb für Kommunikation erwarten kann. Gott selbst habe die Natur, so hört man, mit Abwechslung ausgestattet, um den Aufenthalt im Exil nach der Vertreibung aus dem Paradies angenehm zu machen[226]; und dann spricht natürlich nichts dagegen, wenn auch die Menschen mit aller Kunstfertigkeit für Neuheiten sorgen. Die noch im 16. Jahrhundert vorherrschende Klage über Unruhe und Instabilität tritt mit der Konsolidierung des Territorialstaates zurück.

Die Schätzung des Neuen hält sich in Grenzen. Religion, aber auch Politik sehen sich durch Neuerungen gefährdet und lehnen sie ab.[227] Die Weisheit liege darin, meint Graciän[228], am Bekannten etwas Neues zu finden, statt dem Zauber des Neuen zu verfallen und das Alte abschätzig zu beurteilen. Auch innerhalb der Kunsttheorie gilt noch, wie immer gelockert und gegen bloßes Copieren abgegrenzt, das platonisch-aristotelische Prinzip der Imitation. Als imitatio ordnet sich die Kunst wie auch die Erkenntnis einem Naturbegriff unter, der die Natur als sich selbst imitierend versteht.[229] Doch Information gewinnt man nur und an Kommunikation nimmt man nur teil, wenn man über ein

stellten Schriften. Für Ambivalenzen in der Übergangszeit, was Autorität von Alter und Lebenserfahrung betrifft, siehe auch Keith Thomas, Vergangenheit, Zukunft, Lebensalter: Zeitvorstellungen im England der frühen Neuzeit, dt. Übers. Berlin 1988.

226 So François de Grenaille, La Mode ou Charactere de la Religion Paris 1642, S. i f. Und S. 5: »Si la durée fait subsister toutes les partie du monde, la nouveauté les faict estimer«. Vgl. auch S. 39, 72 ff.

227 Unter anderem mit effektiven Eingriffen in die Künste und Wissenschaften im Interesse einer dogmatisch und geschichtlich akzeptablen Darstellung (Teufel müssen mit Hörnern, Engel mit Flügeln, Christus muß mit Bart dargestellt werden, was immer die ästhetische Komposition erfordere, und natürlich : nicht zu viel Nacktheit). Siehe dazu Charles Dejob, De l'influence du Concile de Trente sur la littérature et les beaux-arts chez les peuples catholique, Paris 1884, Nachdruck Genf 1969.

228 Baltasar Gracián, Criticón a.a.O., S. 19.

229 »la natura imita sé stessa«, liest man zum Beispiel bei Paolo Pini, Dialogo di Pittura, Vinegia 1548, zit. nach der Ausgabe in Barocchi a.a.O. Bd. i,S. 93^139(113).

bloßes Wiederholen des schon als Kunst oder als Natur Vorhandenen hinausgeht.

Daß von Neuheit im Zusammenhang mit »gefallen« oder »schätzen« die Rede ist und daß die Produktion von Neuem auf naturgegebenes »Genie« zugerechnet wird, zeigt deutlich an, daß es an begrifflicher Klärung fehlt und daß man sich mit einem bloßen Anbau an die gegebene Ordnung begnügt. Auch die Umstellung von lateinisch origo auf original verdeckt nur eine Verlegenheit durch Mystifikation der Zurechnung. Die alte, für Adelstheorien wichtige Vorstellung, daß der Ursprung immer auch Gegenwart ist und bleibt, wie immer die Nachfahren guter Familien sich verhalten mögen, wird mit dem neuen Insistieren auf Originalität aufgegeben. Die Rechtswissenschaft ersetzt zum Beispiel die Berufung auf ein die Rechtsordnung stiftendes Gesetz oder, in England, die Berufung auf die Legitimität der normannischen Eroberung durch Berufung auf den geschichtlichen Prozeß selbst. Das heißt nicht zuletzt, daß der Prozeß für Reformen geöffnet bleibt[230]; aber diese müssen nun ihrerseits begründet werden. Aber woher kommt dann die Originalität, die Inspiration, das Neue? Wahrscheinlich wird man antworten müssen: aus dem unmarked space, aus der nicht beobachteten und nicht bezeichneten Welt. Neu wäre dann eine Information insofern, als sie gerade nicht attribuiert, nicht legitimiert, nicht erwartet und nicht begründet werden kann - oder all dies, wie in den Geschmackslehren des 18. Jahrhunderts, nur durch fragwürdige Nacharbeit der unfruchtbaren »connoisseurs« und der Kritiker.[231]

230 Siehe z. B. Hermann Conring, De origine iuris germänici: Commentarius historicus, Helmstedt 1643. Die These der Einführung des römischen Rechts in Deutschland durch ein Kaisergesetz wird in historischen Untersuchungen widerlegt, und das Schlußkapitel ist den Möglichkeiten der Verbesserung der Gesetze gewidmet.

231 Zu dieser weitläufigen, vor-romantischen Diskussion vgl. etwa Peter Jones, Hume and the Beginnings of Modern Aesthetics, in ders. (Hrsg.), The >Science of Man< in the Scottish Enlightenment: Hume, Reid and their Contemporaries, Edinburgh 1989, S. $4-67, oder, aus der zeitgenössischen Sicht eines Künstlers, William Hogarth, The Analysis of Beauty, Written with a view of fixing the fluctuating Ideas of Taste, London 1753, zit. nach der Ausgabe Oxford 1955.

Neu ist natürlich auch die Entdeckung neuer Weltteile oder die zunehmende Beeinflußung des Rechts durch Gesetzgebung, neu sind die Verbesserungen in den Agrartechniken oder in den Verkehrsverbindungen in Europa, die Reformen, zum Beispiel im Schulwesen und (seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts) Gefängniswesen, und nicht zuletzt die Aufklärung mit ihrer nicht mehr natürlichen, sondern den Menschen zugemuteten Rationalität. Neu ist das Ausmaß der Staatsverschuldung als Form der Entdeckung neuer Finanzinstrumente, neu ist das Ausmaß der am Markt und nicht mehr am bekannten Kunden orientierten Produktion. Man kann, spätestens für das 18. Jahrhundert, von einer Gewöhnung an Innovation ausgehen, und findet das auch in der Verbreitung der Vorstellung, Fortschritt sei zu erwarten als Normaltrend der neueren Geschichte. Daß die Wertschätzung des Neuen sich auf ein Interesse an Information zuspitzt, zeigt nicht zuletzt der zweihundertjährige Kampf, von Milton bis Welcker, gegen Zensur und für Pressefreiheit - zunächst und bis zur kritischen Diskussion über »Massenmedien« getragen durch eine positive Einstellung zu »öffentlicher Meinung« und zu kritisch gesicherter Information. Man traut, anders gesagt, der Gesellschaft einen kritischen Umgang mit Informationen über sich selbst zu, die Warnungen des Predigers Salomo[232] sind vergessen, und daran knüpft die Hoffnung auf Zukunft an.

Man erkennt den Effekt dieser semantischen Karriere des Neuen nicht daran, daß und wie es begriffen wird, wohl aber an Veränderungen der Vorstellung von Gegenwart, in der allein das Neue neu sein kann. Gegenwart ist jetzt nicht mehr die Anwesenheit der Ewigkeit in der Zeit; und auch nicht mehr nur die Situation, in der man sich seelenheilwirksam für oder gegen Sünde entscheiden kann. Sondern Gegenwart ist nichts anderes als die *Differenz von Vergangenheit und Zukunft.*

Will man der Beobachtung von Zeit dieses Differenzschema zugrundelegen, ändert das den Sinn sowohl von Vergangenheit als auch von Zukunft. Schon die christliche Tradition hatte die Vergangenheit von der Gegenwart aus gesehen und sich nicht mit ihr, so wie sie nun einmal geschehen war, abgefunden. Die in der

232 1,13-18.

Beichte institutionalisierte Lehre von der Vergebung der Sünden machte deutlich, daß es nicht nur um Erinnern/Vergessen ging, sondern daß an der Vergangenheit noch etwas zu ändern war. Diese Freiheit gegenüber Vergangenem ändert sich, wenn der Orientierungsschwerpunkt der Zeitdisposition mehr und mehr in die Zukunft verlagert wird. Dann fragt es sich, wie die Vergangenheit so begriffen werden kann, daß sie der Gegenwart noch einen Entscheidungsspielraum läßt; daß die Welt aus ihrer Vergangenheit heraus nicht einfach so ist, wie sie ist, sondern daß sie Alternativen vorlegt, über die man entscheiden kann.

In kaum merkbaren Umstimmungen entsteht dadurch etwas, was wir Tradition nennen.[253] Das Vergangene ist nicht mehr selbstverständlich gegenwärtig. Es wird separat ausgewiesen, es wird symbolisiert, es wird empfohlen und mit all dem einer Kommunikation überlassen, die angenommen oder abgelehnt werden kann. Was vordem selbstverständlich war, wird nun besonders vorgezeigt. Handgewebte Stoffe' und handgestrickte Pullover werden wegen ihrer Qualität gerühmt und in besonderen Läden angeboten.

Überdies wird Vergangenheit zur Geschichte. Sie wird mit Rücksicht auf die damals unbekannte Zukunft (die heute bekannt ist) auf radikale Weise von der Gegenwart unterschieden. Daran zerbricht jede Vorstellung eines linearen Kontinuums. Die Zeit ist dann nicht mehr der Inhalt eines Kontinuums von Ereignissen, die nur Gott alle gleichzeitig lesen kann. Deshalb kann Zukunft auch nicht mehr begriffen werden als Teil der Zeit, der auf uns zukommt und auf deren Aktualisierung man (im Blick auf die Uhr oder den Kalender) warten muß. Vielmehr ist die Zukunft die in der Zeit erzeugte, mit ihr laufende verschobene Konstruktion neuer, noch unbekannter Bedeutungen und in diesem Sinne nicht nur *anders* als das Vergangene, sondern *neu.* Neuheit (oder Information) ist deshalb dasjenige Moment, das es überhaupt erst erlaubt, Zukunft von Vergangenheit zu unterscheiden und mit Hilfe dieser Unterscheidung Zeit zu beobachten.

Da aber Neuheit nicht in die Gegenwart eintreten kann, ohne diesen ihren Charakter zu verlieren, und erst recht: da Neuheit

233 Siehe dazu Edward Shils, Tradition, Chicago 1981.

nicht erinnert, sondern allenfalls als Merkmal einer vergangenen Zukunft rekonstruiert werden kann, verliert die Zeit sich ständig in sich selbst. *Als Differenz* bleibt sie instabil und löst damit *Beschleunigungen* aus.[234] Als Vergangenheit wird, da hier nichts mehr zu ändern ist, Redundanz in die Zeit eingeführt; als Zukunft dagegen Varietät. Nicht der Essenzenkosmos oder die Natur, wohl aber das, was als Vergangenheit Gegenwart geworden ist, legt die Ausgangslage für die Zukunft fest. Über Zukunft wird dagegen in dieselbe Gegenwart Unsicherheit eingeführt, wobei das System zwischen mehr positiven und mehr negativen Einschätzungen, zwischen Hoffnungen und Befürchtungen oszillieren kann. In diesem Sinne repräsentiert die Französische Revolution die Gegenwart par excellence, auch und gerade indem sie selbst zur Vergangenheit wird und nur noch als Kontroverse oder als weitere Revolution reaktualisiert werden kann. Das heißt aber praktisch, daß nur noch das Neue wesentlich ist, da man nur über immer Neues Unsicherheit für die Gegenwart vernichten und in eine immer wieder neue Zukunft hinausschieben kann. Und auch dies wird der gesamten Gesellschaft paradigmatisch durch ihr Kunstsystem vorexerziert.

Wenn die Vergangenheit nicht mehr Gegenwart ist, wenn der Sündenfall nicht mehr Sünde ist, kann auch die Zukunft nicht

234 Aus dem reichen Schatz romantischer Formulierungen zu diesem Thema nur zwei Beispiele: »Aber die Gegenwart, gleichsam das durchsichtige Eisfeld zwischen zwei Zeiten, zerfließt und gefriert in gleichem Maße, und nichts dauert an ihr als ihr ewiges Fliehen. - Und die innere Welt, welche die Zeiten schafft und vormißt, verdoppelt und beschleunigt sie daher; in ihr *ist* nur das *Werden,* wie in der äußeren das *Sein* nur *wird.«* (Jean Paul, Vorschule der Ästhetik, zit. nach Werke Bd. 5, München 1963, S. 238 f.) Und: »... wie wollte man ohne jede Vorkenntnisse bestimmen, ob das Zeitalter wirklich ein Individuum oder vielleicht nur ein Kollisionspunkt andrer Zeitalter sei, wo es bestimmt anfange und endige? Wie wäre es möglich, die gegenwärtige Periode der Welt richtig zu verstehen und zu interpungieren, wenn man nicht wenigstens den allgemeinen Charakter der nächstfolgenden antizipieren dürfte? (Friedrich Schlegel, Fragmente 426, zit. nach: Werke in zwei Bänden, Berlin 1980, Bd. 1, S. 253). In der Übertragung dieses Gegenwartsverständnisses auf seine eigene Zeit erscheint Schlegel (a.a.O. Bd. 1, S. 235) diese als das »Mittelalter« im eigentlichen Sinne.

mehr als Erlösung begriffen werden.[235] Die Zeit verliert ihren heilsgeschichtlichen Sinn. Sie kann ihn nicht mehr »vergegenwärtigen«, sondern muß in jeder Gegenwart damit rechnen, daß das sich ändert, was für eine Gegenwart Vergangenheit bzw. Zukunft ist. Der Roman des 18. und 19. Jahrhunderts und alle von ihm abstammenden Formen der Unterhaltung wählen das Unbekanntsein der Zukunft als Prinzip der Textorganisation - aber mit Aussicht, wenn nicht auf Erlösung, dann doch auf Auflösung der Spannung *im selben TextP*[6] Es dürfte kein Zufall sein, daß diese narrative Form heute nur noch im Sektor Unterhaltung eine Rolle spielt.[237] Wir haben das Vertrauen verloren, daß die als Text gespeicherte Vergangenheit auch die Garantie für eine Auflösung der Spannung enthält.[238] Jede Gegenwart bildet immer eine neue, wieder unbekannte Zukunft. Das ermöglicht es, die Probleme der Gegenwart, ohne Widerstand zu finden, in der Zukunft zu deponieren. Die Zukunft garantiert nun, daß die Welt unverständlich ist - und bleibt.

So ist die Gegenwart die Einheit der Differenz von Vergangenheit und Zukunft, eben damit auch die Einheit der Differenz von Redundanz und Varietät. Genau das ist aber zugleich die Bedingung der Möglichkeit der Beobachtung von Neuem; denn Neues setzt immer Redundanzen voraus, an denen es als Variation erkennbar ist; selbst die Neuheit des Neuen ist redundant, da man aus der Erfahrung mit Neuheiten immer schon weiß, um was es sich handelt, und da man über immer denselben Gegenbegriff »alt« verfügt, um Neues wiederholt unterscheiden zu können. Gerade das erklärt jene Aura des Rätselhaften, die das Neue und den Neuerer umgibt (das Genie, den Erfinder, den

235 Wenn trotzdem in diesem Schema gedacht wird (und so interpretiert Gumbrecht das faschistische Abenteuer Fiumes), wirkt das anachronistisch. Siehe dazu Hans Ulrich Gumbrecht, I redentori della vittoria: On Fiume's Place in the Genealogy of Fascism, Journal of Contemporary History 31 (1996), S. 253-272.

236 Vgl. Jean Paul, Vorschule der Ästhetik, zit. nach Werke Bd. 5, München 1963, S. 262 ff.

237 Hierzu ausführlicher Niklas Luhmann, Die Realität der Massenmedien, Opladen 1996, S. 96 ff.

238 »Der Knoten gehe bloß durch Vergangenheit, nicht durch Zukunft auf«, wie Jean Paul es dem Romanschreiber vorschreibt.

schöpferischen Unternehmer). Es geht um die Einführung einer Information aus dem unmarkierten Bereich, um das Wiederholbarmachen der unwiederholbaren Gegenwart, um Information im Sinne des Unterschieds, der einen Unterschied macht, um die Beobachtung von Zeit aus einer Gegenwart heraus, die in sich selbst keine Zeit ist, sondern nur als der blinde Fleck dient, den man voraussetzen muß, um Zeit überhaupt als Differenz beobachten zu können. Es geht, dasselbe mit anderen Worten gesagt, um eine Auflösung der Paradoxie der Einheit des Differenten mit Hilfe der leicht handhabbaren Unterscheidung alt/neu.[239]
Zu diesem Ausbreiten neuer Information und zu dem Bedarf für Ersatzbeschaffung, denn neue Informationen sind schon alt, wenn sie bekannt sind, kommt hinzu, daß der Buchdruck in nie vorher möglicher Weise Zukunftsprojektionen kommunikabel macht. Das Bewußtsein für sich genommen weiß nichts von der Zukunft. Es benutzt statt dessen »anticipatory reactions«. Zeitmessungen ermöglichen Leererwartungen. Mündliche Kommunikation kann warnen oder verabreden und dabei über selbstverständliche Wiederholungen hinausgehen; aber doch nur in einem sehr kurzen, vor den Augen liegenden Zeithorizont. Auch die handschriftliche Kommunikation war mehr zum Festhalten als zum Projektieren geeignet. Erst der Buchdruck scheint den Ubergang zu einer Kommunikation über eine imaginäre, aber doch inhaltlich durchskizzierte Zukunft zu ermöglichen, und auch dies nicht sofort, sondern mit größerer Breitenwirkung erst im 18. Jahrhundert, wenn Zukunft benötigt wird, um den Verlust von Vergangenheit zu kompensieren. Die Temporalisierung der Utopien wird in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts datiert[240], aber die Formulierung, daß die Ge-

239 Zur Paradoxienähe des Neuheits-Schemas vgl. auch Dodo zu Knyphausen, Paradoxien und Visionen: Visionen zu einer paradoxen Theorie der Entstehung des Neuen, in: Gebhard Rusch/Siegfried J. Schmidt (Hrsg.), Konstruktivismus: Geschichte und Anwendung. DELFIN 1992, Frankfurt 1992, S. 140-159. Die Auflösung der Paradoxie erfolgt hier allerdings noch ganz traditionell durch Hinweis auf die visionäre Kreativität einzelner Individuen.

240 Louis Sébastien Mercier, L'an deux mille quatre cent quarante: Rêve s'il en fut jamais, London 1772, gilt als die erste Publikation dieses Typs.

genwart mit Zukunft schwanger sei, durchzieht das ganze 18. Jahrhundert, so daß sich die Französische Revolution als Realisierung einer Voraussage verstehen kann.[241]

Die Gegenwart wird damit zum Ereignis, zur Tat, jedenfalls zur Grenzlinie zwischen Vergangenheit und Zukunft. Sie kann als Quellpunkt des Neuen aber nur aus dieser Differenz heraus begriffen werden. Sie ist die Einheit eben dieser Differenz und damit ein paradoxer Bezugspunkt, der alle Beobachtungen scheitern läßt. Denn sie ist einerseits die einzige und immer gegebene Zeitbasis der Operationen und insofern »ewig«; aber sie hat diese Eigenschaft nur, weil sie ständig vergeht und autopoietisch erneuert werden muß, was mit hoher Zuverlässigkeit geschieht. Dieses Paradox entspricht der Erfahrung, daß Ereignisse (im Unterschied zu Strukturen) die einzigen Formen sind, die sich nicht ändern können, weil sie zu schnell vergehen. Es ist nun genau dieses Paradox, das durch die Unterscheidung von Vergangenheit und Zukunft entfaltet wird. Die Zeitsemantik lehrt dann, daß die Gegenwart nichts anderes ist als der Unterschied von Vergangenheit und Zukunft. Was im metaphysisch-religiösen Denken Alteuropas unterschieden war, nämlich die Gegenwart als Anwesenheit der Welt und der platzlose Augenblick, das ätopon[242], fallen nun zusammen. Man kann zwar noch ganze Epochen als »gegenwärtige« Zeit bezeichnen, aber das setzt der Auflösung in Kleinsteinheiten und letztlich in einen Begriff des bloßen Übergangs von Vergangenheit in Zukunft keinen Widerstand entgegen.

Wenn das aber so ist: was bleibt der Gegenwart anderes als die Flucht in die Inaktualität. Jedenfalls löst die neuzeitliche Zeitsemantik, und das allein ist ihr distinktes Merkmal, die Zeitparadoxie auf durch die Beschreibung der Gegenwart als unbestän-

241 Abbé Grégoire zitiert als »proverbe que le temps présent est gros d'avenir«, um darauf die Hoffnung auf Freiheit in der »epoche actuelle« zu gründen - so in Henri Grégoire, Reflexions. Mémoires de l'Institut nationale (Classe des sciences morales et politiques, Paris 1798-1804, Bd. i, 1798), S. 552-566 (556).

242 In der Umgangssprache hatte ätopos noch andere Bedeutungen wie: nicht an seinem Platz, widersinnig, wunderbar. Das wird man mithören müssen, wenn der Augenblick als atopisch bezeichnet wird.

dig, als flüchtig, als nichtig; und nicht, was ja gleichfalls möglich wäre, als Daueraktualität und als einziger, sich laufend erneuernder Zeitort für die Operationen des Bewußtseins und der Kommunikation, von dem aus dann, den Konsistenzbedürfnissen entsprechend, Vergangenheit und Zukunft rekursiv konstruiert werden. Die damit erzeugte Unsicherheit wird zunächst auf die Figur des Subjekts abgeleitet. Dabei wird, merkwürdig genug, von Geburt und Tod abstrahiert. Die Reflexion des Subjekts wird auf unendlich eingestellt, ihr Zeichengebrauch wird ironisch, ihr Naturverhältnis kompensatorisch, ihre Authentizität daher zum Problem. Das jedenfalls sind die Formen, mit denen die Romantik der Situation begegnet und sich zugleich davon dispensiert, dies über den logisch unmöglichen Begriff der **»InterSubjektivität«** als Gesellschaftstheorie zu formulieren.[245]

Wenn Gegenwart als Differenz, also als Nichtübereinstimmung von Vergangenem und Künftigem begriffen wird, liegt es nahe, sie als Entscheidung zu markieren, gleichviel, wie und wem die Entscheidung dann zugerechnet wird. Das kann nicht heißen, daß auf diesem Wege die verlorene Übereinstimmung wiedererreicht wird, wohl aber, daß eine selektiv erinnerte Vergangenheit mit einer selektiv projektierten Zukunft integriert wird. Die Entscheidung sieht es dann so, als ob die Vergangenheit ihr Alternativen zur Auswahl zur Verfügung stellte, und als ob die Zukunft nur deshalb unbekannt sei, weil noch nicht feststeht, wie jetzt und wie in künftigen Gegenwarten entschieden werden wird. Jede Entscheidung ist dann der Beginn einer neuen Geschichte und zugleich die Voraussetzung dafür, daß Prognosen möglich sind - unter dem Vorbehalt, daß unbekannt bleibt, wie künftig an Hand von Folgen der Entscheidung entschieden werden wird.[244] Würde man auf dieser Grundlage eine Zeittheorie ausarbeiten, könnte man vermutlich gänzlich darauf verzichten,

243 Siehe dazu Paul de Man, The Rhetoric of Temporality, in ders., Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism, 2. Aufl. London 1983, S. 187-228.

244 Um einen entsprechenden Begriff von »choice« hat sich G. L. S. Shackle bemüht. Siehe: Imagination and the Nature of Choice, Edinburgh 1979.

Zeit mit Hilfe der Unterscheidung von Fließendem und Festem zu identifizieren. Sie wäre dann das semantische Äquivalent der ständigen Auflösung und Rekombination der Einheit ihrer eigenen Paradoxie, der Einheit der Verschiedenheit von Vergangenheit und Zukunft.

Versteht man Zeit als laufende Reproduktion einer Differenz von Vergangenheit und Zukunft, unterhöhlt das nach und nach die Vorstellung einer kausalen Determination künftiger durch vergangene Zustände.[245] Das Beobachtungsschema Kausalität reagiert darauf auf verschiedene Weise. Es zieht sich auf ein Modellieren wissenschaftlicher »Erklärungen« zurück. Erklärungsmodelle sind jedoch nie vollständig. Je mehr Variable sie einbeziehen, um so mehr muß mit »Schätzungen« ihrer empirischen Ausprägung gearbeitet werden. Sie bieten letztlich nichts anderes als Programme für künftige Arbeit an Erklärungen. Ferner ist heute klar, daß Kausalität Zurechnungsentscheidungen erfordert, da nie alle Ursachen auf alle Wirkungen (oder umgekehrt) bezogen werden können.[246] Die Selektion von zu berücksichtigenden und nicht zu berücksichtigenden Kausalfaktoren obliegt also den Beobachtern, die das Kausalschema verwenden. Folglich muß man diese Beobachter beobachten, will man feststellen, welche Ursachen welche Wirkungen bewirken, und keine »Natur« wird heute garantieren, daß darüber Einvernehmen herrscht. Kausalurteile sind »politische« Urteile.

Diese zeittheoretischen Überlegungen gehen deutlich über das hinaus, was thematisch als Selbstbeschreibung der neuzeitlichen Gesellschaft vorliegt und möglich gewesen ist. Eine bemerkenswerte, öffentlich sichtbare Konsequenz liegt jedoch darin, daß die moderne Gesellschaft sich selbst als modern bezeichnet und mit dieser Bezeichnung eine Bewertung verbindet. Im älteren Sprachgebrauch der Rhetorik hatten die Begriffe antiqui/moderni sich eher auf Personen und nicht auf Epochen bezogen, hatten nur die früher bzw. gegenwärtig Lebenden bezeichnet

245 Siehe für eine noch seltene Formulierung dieser Einsicht Bernard Anconi, Apprentissage, temps historique et évolution économique, Revue internationale de systémique 7 (1993), S. 593-612 (598 f.).

246 Siehe auch Niklas Luhmann, Das Risiko der Kausalität, Zeitschrift für Wissenschaftsforschung 9/10 (1995), S. 107-119.

und sich dabei die Bewertung der Taten offen gehalten.[247] Das hat sich mit dem neuen Geschichtsverständnis geändert. Gerade weil die Geschichte verloren und die Zukunft unsicher ist, sieht die Gesellschaft sich zu einer Selbstbewertung im Hinblick auf ihre Vergangenheit bzw. Zukunft aufgefordert; und diese Bewertung kann dann positiv oder auch negativ, optimistisch oder auch pessimistisch ausfallen oder auch, wie bei Rousseau, beides zugleich. Schon im 17. Jahrhundert findet man die Einsicht, daß die Geschichte die Handlungsmöglichkeiten bestimmt und daß die Alten, könnten sie heute wirken, nicht sich selbst wiederholen könnten; sie haben ihre Möglichkeiten gehabt - und verbraucht.[248] Die Modernität der Diskussion über Modernität kulminiert schließlich in der Schwierigkeit, herauszufinden, um was es sich bei dieser Zeitabhängigkeit handelt.

Bis in die heutige Zeit hinein war die hierfür benutzte Semantik durch ontologische Grundannahmen und durch die zweiwertige Logik bestimmt gewesen. Die ontologische Einbettung der Zeitbegrifflichkeit ist (und bleibt) für Menschen schon deshalb plausibel, weil, wie bereits bemerkt, Menschen (im Unterschied zu manchen Tieren) davon ausgehen, daß ein Objekt identisch bleibt, wenn es aus der Ruhelage in Bewegung übergeht, und auch, wenn es wieder zur Ruhe kommt. Die Vorstellung des (seienden) Dinges übergreift mithin die Differenz von Bewegung und Nichtbewegung, sie überdauert ein Kreuzen der Grenze in dieser Unterscheidung und verweist damit auf einen Seinsgrund, der diesen Unterschied transzendiert. Zeit kann deshalb, an Bewegungen wahrgenommen, nur als ein Teilphänomen der Seinswelt verstanden werden. Das wird auch durch die Historisierung der Zeitvorstellungen selbst nicht in Frage gestellt. Noch die deutlich an Zeit und Geschichte orientierte

247 Literaturhinweise Kap. 3, Anm. 226.

248 »… that not only we shall never equal them, but they could never equal themselves, were they to rise and to write again. We acknowledge them our Fathers in wit, but they have ruin'd their Estates themselves before they came to their childrens hands«, liest man bei John Dryden, Of Dramatick Poetry: An Essay, 2. Aufl. London 1684, zit. nach der Ausgabe London 1964, S. 106 f. Und als Begründung: »For the Genius of every Age is different« (S. 107).

Geistmetaphysik Hegels benutzt einen Begriff ..der Bewegung bzw. des Prozesses und läuft auf einen Begriff des Geistes zu, der jedenfalls insofern noch eindeutig ist, als er am Ende der Geschichte alle Unterscheidungen in sich aufnimmt und nur Exklusionen ausschließt. Im übrigen werden Grenzen dieser Semantik als Irrationalitäten markiert. Damit sind aber zugleich Grenzen der Einschließung dieser Beschreibung in die Beschreibung markiert, die man heute nicht mehr als zwingend hinnehmen wird.

Überschreitet man sie in der angegebenen Weise, lassen sich auch die gesuchten Korrelationen zwischen semantischen und sozialstrukturellen Aspekten der Moderne nachweisen. Das Zeitschema ermöglicht, im Unterschied zum Seinsschema der Tradition, einen größeren Spielraum in der Kombination von Redundanz und Varietät. Es kann damit auf die immense Steigerung der Irritierbarkeit gesellschaftlicher Kommunikation reagieren, die als Folge funktionaler Differenzierung eingetreten ist.[249] Es macht Konsequenzen sichtbar, die sich daraus ergeben, daß soziale Positionen nicht mehr auf Herkunft, sondern nur noch auf Karriere gegründet werden können.[250] Es gibt dann keine Platzkämpfe mehr, die der Verteidigung des eigenen Platzes dienen, wohl aber Kämpfe um Vorankommen und Zurückbleiben. Status-quo-Garantien werden nur noch sozialstaatlich eingefordert und zugleich durch Neuerungen ständig untergraben. Die Zeit räumt gewissermaßen alle Plätze, da sie als gegenwärtige Zeitstellen vergehen. Die Raummetaphorik der festen, besetzbaren und besitzbaren Plätze wird durch eine Zeitmetaphorik ersetzt, in der die Verdrängungsgefahr durch das Risiko abgelöst wird, durch Entscheidungen auf ungünstige Positionen zu geraten[251]; und »Geschichte« dient folglich nicht mehr der Legitimation besetzter Plätze, sondern dem Abhängen der Ansprüche im Wettbewerb um künftige Positionen. Die heute

249 Vgl. oben Kapitel 4, X.

250 Als Lektüre dazu ist zu empfehlen: The Education of Henry Adams: An Autobiography (1907), zit. nach der Ausgabe Boston 1918.

2ji Auch das Ende der Ontologie wird auf eine Risikoformel gebracht: «L'être est la risque pur de l'Etre et du Neant«. (Michel Serres, Genèse, Paris 1982, S. 209).

milde belächelten 68er sind dafür ein gutes Beispiel; sie können sich nicht mehr als Gesellschaft, sondern nur noch in Organisationen halten.

Wie bereits erwähnt, werden diese Veränderungen in der Zeitsemantik oft als Linearisierung der Zeit bezeichnet und einem zirkulären Zeitbewußtsein gegenübergestellt. Das bedarf jedoch der Erläuterung, wenn nicht der Korrektur. Die bloße Gegenüberstellung von Linie und Kreis reicht nicht aus. Wenn ständige Neuerungen und scharfe Brüche zwischen Vergangenheit und Zukunft in die Zeitsemantik eingearbeitet werden müssen, muß die Zeit ausgebaut werden zu einem Schema, das mit Inkonsistenzen kompatibel ist; oder geradezu: Inkonsistenzen als »Geschichte« zu einer Einheit kompatibilisiert.[252] Dann kann man sich nicht länger mit einem kurzen (nur über zwei oder drei Generationen zurückreichenden), gleichsam anschaulichen Zeitgedächtnis begnügen, das in eine undatierte, stets gegenwärtige Vergangenheit übergeht, so wie die Schöpfung der Welt oder der Ursprung der Herkunftsfamilie nichts anderes besagt als die Gegenwart eben dieses Anfangs. Sondern man muß Zeit als *meßbare* Distanz, als *datierte* Linie denken, als temporalisierte Komplexität, auf der viel Verschiedenes eingetragen werden kann, sofern es nur nacheinander vorkommt. Und das hat zur Folge, daß das Vergangene ferner rückt und unverbindlicher wird in dem Maße, in dem »die Zeit fortschreitet«. Dann bestätigt in gewissem Sinne die Zeit selber, was man ohnehin erfährt: daß die Herkunft oder das immer schon gewesene Wesen der Dinge keinen Halt mehr bietet.

Diese Veränderungen in der Zeitsemantik werden auf absehbare Zeit dadurch irreversibel, daß die Massenmedien als Funktionssystem eigener Art die Beschreibung der Welt und der Gesellschaft übernommen haben. Das System der Massenmedien operiert in all seinen Programmsektoren (Nachrichten/Berichte, Werbung, Unterhaltung) unter dem Code Information/Nichtinformation. Jede Mitteilung, die als Information ausgewählt

252 Siehe zum Ubergang von »historia« im Sinne von »res gesta« zur Einheit der Geschichte das Wörterbuch Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland s.v. Geschichte/Historie (Bd. 2, Stuttgart 1975, S. 593-717).

wird, wird damit automatisch zur Nichtinformation, denn Information läßt sich nicht wiederholen. Der Negativwert des Codes dient zwar auch der Reflexion insofern, als er die Auswahl der Informationen steuert; aber zugleich schluckt er alle Informationen, verwandelt sie durch die bloße Tatsache ihrer Mitteilung in Nichtinformation und zwingt damit das System, von Moment zu Moment Neues zu bieten. Das gilt evidentermaßen für Nachrichten und für Berichte im Hinblick auf einen angenommenen Wissensstand. Aber auch Werbung kann Markentreue nur über ständige Neuerungen, also Redundanz nur über Varietät erreichen; und Unterhaltung muß einen Raum selbsterzeugter Ungewißheit aufbauen, um die Ungewißheit dann durch Information auflösen zu können.[253] Man mag über eine derart »unruhige« Zeit klagen. Eine kritische Ablehnung dieses Zeiterlebens müßte sich aber ihrerseits der Massenmedien bedienen, oder sie würde auf Kommunikation verzichten müssen und unbemerkt bleiben. Das Gegenteil braucht nicht verboten werden, es kommt einfach nicht mehr vor. Das herrschende Zeitschema bedarf weder einer wertmäßigen noch einer normativen Unterstützung, so wenig wie das Seinsschema der Tradition. Anders als in der Tradition würde man aber zögern, dies für vernünftig zu halten.

Wenn dies das Formschema ist, mit dem erzeugt und reproduziert wird, was wir wissen, ist Zeit nicht nur thematisch, sondern viel tiefer greifend auch operativ in die Selbstbeschreibung der Gesellschaft und ihrer Welt eingebaut. Man kann dann eigentlich nicht mehr daran festhalten, daß Identitäten, seien es Objekte, seien es Subjekte, der Zeit vorgegeben sind. Vielmehr werden sie mitten in der Zeit und je gegenwärtig konstruiert und reproduziert, um für eine gewisse Zeit Zeitbindungen zu erzeugen, die zwischen den extrem verschiedenen Zeithorizonten Vergangenheit (Gedächtnis) und Zukunft (Oszillation in allen beobachtungsrelevanten Unterscheidungen) vermitteln. Sowohl philosophische als auch physikalische Zeittheorien (Heidegger, Derrida, Einstein) legen eine entsprechende Umstellung der modernen Zeitorientierung nahe.

253 Hierzu ausführlicher Niklas Luhmann, Die Realität der Massenmedien, Opladen 1**996.**

Aber das würde dem Zeiterleben widersprechen, das die menschliche Wahrnehmung leitet. Man mag dies als Artefakt oder als Illusion beschreiben, kann den Menschen aber nicht zumuten, in der Wahrnehmung oder Anschauung zwischen Illusion und Realität zu unterscheiden. Und damit müssen gerade die Massenmedien rechnen.

Wenn der mehrhundertjährige Umbau der Temporalstrukturen in Richtung auf das Differenzschema Vergangenheit/Zukunft hier richtig erfaßt ist, scheint er auf eine Vorwegnahme eines operativen Begriffs der Systembildung hinauszulaufen. Die Gegenwart der jeweils aktuellen operativen Ereignisse hat dann eine Doppelfunktion: Sie ist einerseits der Punkt, an dem die Unterschiede von Vergangenheit und Zukunft sich treffen und durch Wiedereintritt der Zeit in die Zeit in ein bestimmtes Verhältnis gebracht werden müssen (was *Deutungen* in Bezug auf Künftiges mit sich bringt). Und sie ist zugleich der Zeitpunkt, in dem alles, was geschieht, gleichzeitig geschieht. Die Zeit wird zugleich als Gleichzeitigkeit und als Nacheinander begriffen, ohne daß die Gesellschaft Zeit »hätte«, eine prinzipielle Auflösung dieser Paradoxie zu suchen.

XIII. Die Flucht ins Subjekt

Der moderne Individualismus und vor allem die Vorstellung der Gleichheit der Individuen ist uns derart geläufig, daß wir erst einmal künstliche Distanz brauchen, um die evolutionäre Unwahrscheinlichkeit dieser Disposition zu erkennen. »Individuum« heißt zunächst das Unteilbare. Insofern ist auch ein Teller ein Individuum. Die im 17. und 18. Jahrhundert vollzogene Einschränkung des Begriffs auf den Menschen bedeutet zunächst, daß das Individuum *dieselben* Personmerkmale in *verschiedene* Situationen hineinträgt und damit eine gewisse soziale Berechenbarkeit garantiert. Es wird nicht mit jedem Szenenwechsel ein ganz anderes.

Die Soziologie kann wohl davon ausgehen, daß die Individualität *aller,* auch der unbekannten Menschen ein kulturelles Artefakt ist, das sich weder biologisch noch psychologisch erklären läßt. Die Einzelheit des Körpers und des Bewußtseins jedes

Menschen und die operative Geschlossenheit der entsprechenden Autopoiesen ist eine Selbstverständlichkeit, die allen gesellschaftsgeschichtlichen Variationen vorgegeben ist. Auch das Gehirn eines jeden Menschen unterscheidet sich von jedem anderen; es gibt keine zwei Menschen mit gleichem Gehirn. Aber erst in der Neuzeit wird das Individuumsein so institutionalisiert, daß den Individuen auch erlaubt, ja daß von ihnen erwartet wird, daß sie entsprechend auftreten. »This myth leads people to posture as individuals.«[254] Erst jetzt verschiebt sich der Sinn von »Individuum« von (wörtlich) Unteilbarkeit auf Einzigartigkeit.

Daß das Individuum von der Natur mit eigenen (also jeweils verschiedenen) Wahrnehmungen, Meinungen und Handlungsrechten ausgestattet sei, hatte schon im 17. und frühen 18. Jahrhundert zu einer Radikalisierung von *Problemstellungen* geführt, aber die *Problemlösungen* blieben zunächst die der Tradition. Hobbes verweist auf die Notwendigkeit politischer Herrschaft, Berkeley auf Gott als Garanten des Realitätsbezugs von Wahrnehmungen. Erst im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts geht man dazu über, die Autonomie der Funktionsbereiche, und das heißt vor allem: ihre Unabhängigkeit von transzendenten Begründungen, auf die Individualität der in ihnen Tätigen zu stützen - so Adam Smith für die Wirtschaft und die Französische Revolution mit dem Konzept der volonté générale für die Politik.

Das Erstaunliche daran, die historische Einmaligkeit, ja Unvergleichbarkeit dieser Zumutung einzigartiger und insofern gleicher Individualität, war zwar schon im 18. Jahrhundert und schon vor der Durchsetzung des neuhumanistischen Subjektivismus registriert worden - so wenn Herder bemerkt, daß in seiner Zeit »jeder sich selbst sein Gott in der Welt« sei.[255] Was so-

2j4 So John W. Meyer/John Boli/George M. Thomas, Ontology and Rationalization in Western Cultural Account, in: George M. Thomas et al., Institutional Structure: Constituting State, Society, and the Individual, Newbury Park Cal. 1987, S. 12-37 (2^)-

255 Erstes Kritisches Wäldchen (1769), zit. nach Herders Sämtliche Werke (Hrsg. Suphan) Bd. 3, Berlin 1878, S. 34.

ziologisch überraschen muß, ist jedoch, daß diese Individualisierung auf die Ebene der wechselseitigen Wahrnehmung durchschlägt *und hier gegen alle Evidenz durchgehalten werden muß.* Wer sich anders verhalten, anders wahrnehmen will, muß Ressentiments aktivieren können. Trotz aller spektakulären, sich aufdrängenden Unterschiede - des Alters, des Geschlechts, der Rasse, des Aussehens, der Bekanntheit/Unbekanntheit, des Minenspiels, der Situationsbezüge (des »Atmosphärischen«) - nehmen wir individuelle Menschen zunächst einmal als Individuen und somit als gleich wahr, also nicht in schon vorsortierenden Klassifikationen. Selbst Kleinkinder und Bettler, selbst Zelebritäten des Showgeschäfts, selbst Räuber, selbst Betrunkene, selbst Diener. Wenn man gegen alle Evidenz alle Individuen als gleich behauptet, muß man angeben können, in welcher Hinsicht sie gleich sind; und dies wird, wiederum gegen alle Evidenz, mit dem Begriff der Freiheit abgedeckt. Zumindest von Natur aus sind die Individuen gleich und frei. Alle Tatsachen, die dem widersprechen, geraten auf die Abschußliste der Kritik.

Gegen solche Hintergrundannahmen mag dann der Interaktionskontext differenzieren, worauf sich das Interesse richtet und wie spezifische Relevanzen seligiert werden. *Das muß jedoch in allen älteren Gesellschaftsformationen anders gewesen sein,* und Tocqueville zum Beispiel hat das noch mit angemessenem Erstaunen registriert. Wie Balzac (und nach ihm: Pierre Bourdieu) zeigen, muß Ungleichheit jetzt durch Manipulation von Unterscheidungssymbolen erarbeitet werden und setzt deshalb laufend reaktivierte Aufmerksamkeit voraus. Gründe für diesen Wandel wird man in großer Zahl finden können - etwa das Ausmaß, in dem jeder von uns es mit ihm nicht weiter interessierenden Fremden zu tun hat. Entscheidend ist, sich gegenüber der Normalität und Geläufigkeit jener Unterstellung von Gleichheit und Freiheit Sinn für die evolutionäre, kontraintuitive Unwahrscheinlichkeit dieser Errungenschaft und für ihre tiefreichenden Sozialrevolutionären Konsequenzen zu bewahren. Gegenüber diesem fundamentalen Sachverhalt sind alle semantischen, alle terminologischen Fragen sicher zweitrangig. Aber aus ihnen besteht das Material, mit dem die moderne Gesellschaft sich selbst beschreibt.

Zu den kaum jemals betonten, aber wohl wichtigsten Gründen

für die moderne Favorisierung des Individuums gehört, daß Individuen als Personen vorgestellt und in dieser Form *das Unbekanntsein der Zukunft symbolisieren können.* Man kann Personen kennen - und kann doch nicht wissen, wie sie handeln werden. Diese eigentümliche Integration von Vergangenheit und Zukunft ist in der semantischen Form von Individuum/Person und in der sozialen Konzession von Freiheit institutionalisiert. Das geht, wie leicht zu sehen, auf Kosten sozialer Sicherheit.[256] Wie Personen handeln werden, wird nicht zuletzt davon abhängen, wie andere Personen handeln werden. Soziale Interdependenzen multiplizieren somit Zukunftsungewißheit. Damit bestätigt die Gesellschaft sich jene Verschärfung der Diskonnexion von Vergangenheit und Zukunft, die sie durch Systemdifferenzierung erzeugt, aber sich dann in der Form von Personen plausibel macht. Während die ethisch hochgelobte Person in der Freiheit ihres Handelns bestätigt wird, scheint die latente Funktion der modernen Individualisierung/Personalisierung eher in der Plausibilisierung von Zeitverhältnissen zu liegen, die die gesellschaftliche Evolution hervorgebracht hat und die nun zu ertragen sind. Das erklärt auch die erstaunliche Zumutung von Originalität, Einzigartigkeit, Echtheit der Selbstsinngebung, mit der das moderne Individuum sich konfrontiert findet und die es psychisch kaum anders einlösen kann als durch ein Copieren von Individualitätsmustern.

Der Einfall, das (menschliche) Individuum daraufhin als »Subjekt« (subiectum) zu bezeichnen, war nicht ganz plötzlich gekommen, und es ist auch nicht eine bloße Konstruktion philosophischer Theorie gewesen. Man kann Vorbereitungen bis in die Antike zurückverfolgen - vor allem im Begriff der Seele und ihres denkenden (und dabei das Denken denkenden) Teiles. Im 16. und 17. Jahrhundert kam es dann im Zusammenhang mit gesellschaftsstrukturellen Veränderungen, mit der Notwendigkeit, auf die natürliche, familiengegebene Sicherheit zu verzichten, mit komplexen Patron/Klient-Verhältnissen im Adel und im

2j6 Nicht zufällig wird deshalb »Sicherheit« zu einem Problem, das durch soziale Vorkehrungen zu lösen ist. Siehe dazu Franz-Xaver Kaufmann, Sicherheit als soziologisches und sozialpolitisches Problem, Stuttgart 1970.

höheren Bürgertum, mit der Ausdehnung des Handels, mit Geldkrisen, mit neuartigen Karrieremöglichkeiten an den Höfen oder in den Territorialverwaltungen, zu einer Spaltung von taktischer und innerer Individualität. Die Orientierung an dem Guten (le bien), das auch andere beurteilen können, wird verdrängt durch die Orientierung an dem, was gefällt (plaisir), und das kann nur jeder für sich selbst beurteilen. Der Zeichengebrauch verliert seine Sicherheit in der Übereinstimmung mit einer vorliegenden Realität, er wird zum Darstellungsmittel.[257] Daher muß man Interessen kennen, um Simulation und Dissimulation durchschauen zu können. Was jemand ist, verdankt er der Kontrolle seiner Erscheinung. Selbstreferenz und Fremdreferenz treten auseinander, weil Selbstselektion und Fremdselektion zusammentreffen müssen. Darauf hatten wir schon hingewiesen.[258] Entsprechend schiebt sich allmählich die Unterscheidung innen/außen an die Stelle, die vordem die Unterscheidung oben/unten eingenommen hatte.

Zunächst ist es deshalb das Problem der Unsicherheit des sozialen Zeichengebrauchs und seiner fließenden Referenz, das die Aufmerksamkeit auf das Subjekt lenkt. Man sieht sich auf schönen Schein, auf Mit-der-Mode-Gehen angewiesen, aber das kann es doch nicht sein! Vom gesellschaftlichen Kontext her gesehen, entwickelt sich eine Theorie des Subjekts, um hier Sinn nachzufüllen, und Reflexion (Selbstreferenz) ist die Figur, der man zumutet, dies zu leisten.

Seit dem 17. Jahrhundert gibt es verschiedene semantische Techniken, welche Distanz zu den traditionellen Sozialunterscheidungen anzeigen. Eine (nur zeitweise prominente) ist die Argumentation »more geometrico« in der Ethik und der Sozialtheorie. Darauf folgte im 18. Jahrhundert der Aufklärungsdiskurs. In beiden Fällen ging es um Reinheit der Kommunikation, die sich durch Konkretes nicht weiter stören läßt.[259] Wenn so

257 Vgl. Hans Ulrich Gumbrecht, Sign Conceptions in European Everyday Culture Between Renaissance and Early Nineteenth Century, Ms. 1992.

258 Vgl. oben 7j4ff. u.ö.

259 Und im Falle der Aufklärung dann schon um Mitführung von andersartigen Erfahrungen, um Empfindsamkeit und um Geschichte, auf der unmarkierten Seite des Diskurses.

vorgegangen wird, kann man darauf verzichten, die Individualität des Individuums zu betonen. Unter dem Gesichtspunkt einer Ablösung von den Bindungen an traditionelle Einteilungen sind dies funktionale Äquivalente. Die nachhaltigere Wirkung im Kontext gesellschaftlicher Selbstbeschreibung hatte jedoch die besser einfühlbare Zuspitzung von Ethik und Sozialtheorie auf die positiv oder negativ begriffene Selbstreferenz des Individuums, auf Selbstliebe, Eigeninteresse, Selbstreflexion. In Kunst und Literatur sieht das Individuum sich als beobachteter Beobachter dargestellt - als Beobachter, der gehalten ist, zu beobachten, wie er beobachtet wird. Dann bleibt ihm als Sicherheit[260] nur die cartesische Selbstvergewisserung an der Faktizität, daß dies eben so ist: am cartesischen Begriff des denkenden Ich, das seines Denkens (mindestens dessen) gewiss sein könne, ob es gleich wahr oder falsch denke. Einige Zeit später wird das Individuum auch noch den Anspruch auf richtiges Denken aufgeben, es wird auf jeden sozialen Rang und selbst auf moralische Rechtfertigung verzichten und nur noch anders sein wollen als die anderen. »Si je ne vaux pas mieux, au moins je suis autre«.[261] Aber genau darin sind sich, fatalerweise, dann alle Individuen gleich.

Wenn die Semantik der Individualität benutzt wird, um alte Sozialunterscheidungen zu unterlaufen, hat dies jedoch tiefreichende Konsequenzen. Wenn Individuen als Zentren je ihrer Welt, als Leibnizsche Monaden oder als Subjekte gedacht werden, zwingt das zu einem radikal neuen Verständnis des Sozialen. Man kann dann nicht mehr von unterschiedlichen Seinsqualitäten der Menschen ausgehen, je nachdem, ob sie auf dem Lande oder in der Stadt leben und je nach der sozialen Schicht, in die hinein sie geboren sind. Man muß jetzt erklären, wie soziale Ordnung trotz der individuellen Subjektität der Menschen möglich ist - sei es durch einen Gesellschaftsvertrag, sei es durch wechselseitige Reflexion, sei es durch eine allen gemeinsame »transzendentale« Residualsubstanz. Aus diesen Annahmen ergibt sich aber nicht mehr eine Theorie der Gesellschaft.

260 Zum Schwanken des securitas-Motivs zwischen objektiver und subjektiver Festlegung vgl. Emil Winkler, Sécurité, Berlin 1939.

261 So Jean-Jacques Rousseau am Anfang seiner Confessions, zit. nach Œuvres complètes (éd. de la Pléiade) Bd. 1, Paris 1959, S. 5.

Freiheit und Gleichheit sind zunächst noch »natürliche« Attribute der menschlichen Individuen. Da man sie in den Zivilgesellschaften nicht realisiert findet, werden sie zu »Menschenrechten« aufgewertet, deren Beachtung gefordert werden kann - bis hin zum Menschenrechtsfundamentalismus unserer Tage. Sie werden als Ersatzsymbole für die nicht mehr vorstellbare Einheit der Gesellschaft akzeptiert, und es gibt nun keine Hintergrundssemantik mehr, die diese Rechte in Schranken weisen könnte. Sie setzen ehemals als Religion anerkannte Bindungen zu etwas Äußerem, Indifferenten herab, das als Zwang oder aus Gründen der Opportunität hinzunehmen ist. Religiöse Schriftsteller des 19. Jahrhunderts werden diesen Verlust beklagen und sich, vergeblich, gegen diese Kollektivideologie des Individualismus zu wehren suchen.[262]

Es ist dann nur noch ein kleiner Schritt, um die Unzugänglichkeit des Bewußtseins und vor allem der Gefühle (sentiments) des anderen zu erkennen. Dann muß aber die Theorie des Sozialen auch diese radikale Fremdheit des anderen in Rechnung stellen. Genau dies leistet Adam Smith's Theory of Moral Sentiments (1759).[263] Die Theorie verzichtet auf jede Voraussetzung naturaler (gattungsmäßiger) Ähnlichkeiten und erklärt das Entstehen von Sozialität (Smith: Sympathie) aus der Beobachtung der Situationen, in denen der andere sich verhält; also aus der Beobachtung seines Beobachtens.[264] Es geht, anders gesagt, nicht um ein Copieren von Einstellungen, was mit Individualismus unvereinbar wäre, sondern um ein Copieren von Differenzen.

Eine zweite, ebenso wichtige (und ebenso oft vergessene) Konsequenz liegt im *Verzicht auf absolut geltende Kriterien.* Denn jeder Rückgriff auf solche Kriterien müßte dazu führen, daß Meinungskonflikte als rational entscheidbar gelten, und dann ist

262 Vgl. z.B. Alexandre Vinet, Sur l'individualité et l'individualisme, in ders., Philosophie morale et sociale Bd. 1, Lausanne 1913, S. 319-335; zuerst in: Semeur vom 13.4.1836.

263 Englische Ausgabe Oxford 1876; dt. Ubers. Leipzig 1926.

264 In der deutschen Ubersetzung lautet der entscheidende Satz: »Sympathie entspringt also nicht so sehr aus dem Anblick des Affektes, als vielmehr aus dem Anblick der Situation, die den Affekt auslöst.« (a.a.O. S. 6).

die Folgerung unausweichlich, daß einige Leute es besser wissen und ihre Vernunft besser gebrauchen als andere. Das würde, ebenfalls unausweichlich, zum Rückgriff auf institutionell garantierte Ungleichheiten führen, das ganze Manöver wäre also nichts anderes als ein recycling von Ungleichheit.

Der politische Liberalismus englischer Provenienz kann dieses Problem nicht lösen. Er geht zwar davon aus, daß auch von common sense, auch von Geschmack, auch von geschichtlicher Bewährung falscher Gebrauch gemacht werden könne; aber die dann nötigen Kriterien für die Entscheidung zwischen richtig und falsch kann er nicht benennen. Er bestreitet »angeborene«, also durch Geburt sozial differenzierte Ideen. Vernunft ist jedem zugänglich. Aber dieser neue soziale Universalismus besagt auch, daß jeder sich bemühen muß und Trägheit und mangelndes Bildungsstreben zu tadeln sind. Damit legitimiert sich eine neue, selbstbewußte, »bildungsbürgerliche« Schicht. Politisch und ökonomisch bedient sich dieser die alte Ordnung auflösende Liberalismus der Vorstellung eines individuell-selbstbestimmten Interesses, um Anforderungen an die Politik abzukoppeln von den Determinanten ständischer Ordnung; aber auf all diesen Wegen kommt man nicht zu Kriterien, die allen Menschen, wenn sie nur ihre Vernunft befragen, einleuchten müssen.

Genau dies versucht, für eine gewisse Zeit, die Theorie des (transzendentalen) Subjekts zu leisten. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts wird der Mensch im strengen und endgültigen Sinne als Subjekt gedacht und damit aus der Natur ausgegliedert. Man mag dies ideengeschichtlich als Folge der kantischen Unterscheidung eines Reichs der Kausalität und eines Reichs der Freiheit ansehen, der Unterscheidung also von empirischen und transzendentalen Begriffen. Oder als eine Konsequenz der Fichteschen Einsicht, daß alle Wissenschaft mit dem sich zunächst selbst setzenden Ich zu beginnen habe. Im transzendentalen Sinne garantiert Subjektheit Einheit, im empirischen Sinne Vielheit und Verschiedenheit. Die Unterscheidung transzendental/empirisch ermöglicht also die Vorstellung, daß dasselbe Denken »nur empirisch« verschieden ausfällt.

Wie immer lohnt es sich auch hier, die Frage nach der anderen Seite dieser Form zu stellen. Was bleibt unbezeichnet, wenn das

Subjekt bezeichnet wird?[265] Was ist nicht gemeint, wenn man einen bestimmten Menschen als Subjekt bezeichnet? Die andere Seite des Subjekts ist offenbar die Welt, die sich mit der Setzung des Subjekts ins Unbezeichenbare eines unmarked space zurückzieht. Die andere Seite des individuellen Menschen, das sind dagegen die anderen Menschen. Man sieht jetzt, was geschieht, wenn die Individuen zu Subjekten ernannt werden. Die jeweils anderen Seiten, also unmarked and marked **Spaces** fusionieren, und diese Konfusion besetzt den Platz, den eine Theorie der Gesellschaft zu besetzen hätte. Der Gesellschaftsbegriff wird damit frei und wird provisorisch auf das »System der Bedürfnisse«, auf die Wirtschaft übertragen.

Die Stärken und Schwächen solcher Argumente brauchen hier nicht zu interessieren. Dem Soziologen fällt auf, daß sie in einer Zeit gefunden werden und zu überzeugen beginnen, in der allgemein akzeptiert ist, daß die in Europa sich ausbildende moderne Gesellschaft nicht mehr die Form der Ständegesellschaft hat, die in der alten Welt vorausgesetzt war; aber daß man gleichwohl nicht deutlich erkennen kann, was an deren Stelle getreten ist oder zu treten beginnt. Die merkwürdige Figur des Subjekts scheint diese Kluft zwischen dem »nicht mehr« und dem »was nun?« zu überbrücken. Sie übernimmt, für eine Zeit zumindest, die Funktion einer Gesellschaftsbeschreibung, gerade weil sie sich dazu nicht im geringsten eignet. Sie steht, um es mit Michel Serres zu formulieren, für das »Problem des Dritten«, der in allen Beschreibungen der Welt und der Gesellschaft vorausgesetzt ist, ohne sich in ihnen objektivieren zu können. Die anderen Subjekte, die in solchen Beschreibungen auftauchen (und wie könnte man sie ignorieren?), sind es schon nicht mehr. Vom Subjekt weiß man zunächst nur, daß es sich selber weiß und mit diesem Wissen allem, was es weiß, zu Grunde liegt. Es liegt damit auch der Unterscheidung des Allgemeinen und des Besonderen zu Grunde, es ist das allgemeine Besondere. So findet es sich als Tatsache vor. So kann es sich im Akt der Selbstsetzung erzeugen. So bleibt es sich in der Reflexion zugänglich,

265 Die Schlüsselerzählung ist hier natürlich Fichtes Darstellung der Erzeugung des Nicht-Ich durch das Ich, und zwar: zu einem Verhältnis wechselseitiger Bestimmung.

wenngleich immer nur, nachdem es sich konstituiert hat. Von Welt kann jetzt nur relativ auf das Subjekt die Rede sein. Es ist nur konsequent, daß dann auch der vorher gar nicht nötige Begriff der »Umwelt« (später auch »environment«, »environnement«) hinzuerfunden wird. All das hat seine Überzeugungsgrundlagen in der individuell zugänglichen, individuell aneignungsfähigen selbstreferentiellen Struktur des Bewußtseins. Deshalb tritt das Subjekt sogleich als Individuum auf. Da aber die Menschen sich in dieser ihrer Eigenart, Subjekte bzw. Individuen zu sein, nicht unterscheiden (sondern bezeichnenderweise nur in dem, was sie daraus machen), kann das Subjekt sehr wohl in Anspruch nehmen, für »den Menschen« zu sprechen. Es ist gleichsam der Prototyp aller Kollektivsingularia, das corpus mysticum der Individualität.

Die Figur des Subjekts hatte die Funktion, die Inklusion *aller* in die Gesellschaft durch Appell an die Selbstreferenz *eines jeden* zu begründen - also weder gesellschaftstheoretisch noch empirisch. Zusätzliche Plausibilität zieht diese Figur daraus, daß sie eine Antwort gibt auf die Frage, was in der modernen Gesellschaft über den Menschen ausgesagt werden kann. Er kann in einer postständischen Gesellschaft nicht mehr über Schichtung, aber auch nicht mehr über Religionszugehörigkeit, Herkunft, Familie, ja überhaupt nicht mehr über einen festen sozialen Bezugspunkt »individuiert« werden. Die Gesellschaft muß angesichts der Autonomie und der Eigendynamik der Funktionssysteme auf Inklusionsvorgaben durch das Gesamtsystem verzichten. Sie kann Personen auch nicht mehr ausschließen. Die Regulierung der Inklusionen bleibt den Funktionssystemen überlassen. Die Generalformel dafür muß entsprechend abstrahiert werden. Die Antwort liegt in dem mit neuer Emphase belegten, seit dem 18. Jahrhundert auf den Menschen eingeschränkten Begriff des Individuums. »Der Mensch« ist jetzt Individuum und Menschheit zugleich - oder das wird ihm jedenfalls zugemutet.[266]

26e - vom Geist, nach Friedrich Schlegel, Gespräch über die Poesie, zit. nach Werke in zwei Bänden, Berlin 1980, Bd. 2, S. 129-195 (134). Beschränktheit könne der Geist »nicht ertragen, ohne Zweifel weil er, ohne es zu wissen, es dennoch weiß, daß kein Mensch schlechthin nur

Vom modernen Individuum ist verlangt, ein sein eigenes Beobachten beobachtender Beobachter zu sein: ein Selbstbeobachter zweiter Ordnung.[267] Freiheit ist angesagt - Freiheit der Völker, der Weiber, der Neger und der Liebe, wie Jean Paul an der Wende zum 19. Jahrhundert voraussieht.[268] Das Hintergrundverständnis dafür bietet der Begriff des Subjekts. Man kann dann jedenfalls erläutern, wovon die Rede ist (oder voraussetzen, daß man es weiß), wenn Allgemeinideen wie Freiheit oder Gleichheit als Rechte postuliert werden, wenn eine allgemeine Rechtsfähigkeit und Staatsangehörigkeit zu Attributen der modernen Staaten erhoben werden und die Bürgerrechte sehr allmählich von Voraussetzungen des Geschlechts, der ökonomischen Selbständigkeit etc. abgelöst werden. Und andererseits ist ebensowenig einzusehen, wieso jemand, der Eigentum bzw. Geld hat, in dessen Gebrauch behindert sein sollte. Man kann ihn doch der Pädagogik des Eigennutzes überlassen. Formeln wie Freiheit und Gleichheit lassen sich, über Bürgerrechte hinausgehend, als Menschenrechte postulieren. Sie verzichten auf Ordnungsmodelle, die sich, sobald kommuniziert, beobachten und kritisieren lassen, und lassen eine Vielzahl denkbarer Perspektiven im Unbestimmbaren konvergieren. Der Begriff der Freiheit ist historisch gegen natürliche Notwendigkeiten und kulturelle Selbstverständlichkeiten gerichtet und bezeichnet eine neue Form von Kontingenz, nämlich die Möglichkeit, die *eigene* Verhaltenswahl durch *Zufälle* bestimmen zu lassen. Der Begriff der Gleichheit neutralisiert herkunftsbedingte Ungleichheiten, um die Möglichkeit zu geben, funktionssystembedingte Ungleichheiten zu entwickeln (vor allem zunächst: solche des

ein Mensch ist, sondern zugleich auch die ganze Menschheit wirklich **md** in Wahrheit sein kann und soll«. Die Formulierung verrät, daß dies nur so gesagt, oder, in Schlegels Selbstverständnis als Autor, nur so geschrieben ist. Immerhin, erstaunlich ist, daß dem Leser zugemutet werden kann, die Menschheit ohne soziale und ohne kategoriale Vermittlung in jedem Individuum anzutreffen. Entsprechend liegt für Schlegel die (nicht mehr transzendentale) Garantie von Allgemeingültigkeit allein in der Individualität der Individuen.

267 Wir kommen darauf zurück. Siehe S. 1066.

268 in: Die wunderbare Gesellschaft in der Neujahrsnacht, zit. nach: Jean Pauls Werke, Stuttgart 1924, Bd. 1, S. 293-308 (297).

Eigentums, heute eher: solche der Position in Organisationen). Bezugspunkt ist in beiden Fällen das individuelle Subjekt. Kurz: das Subjekt bietet sich als Erlösungsformel für die Umstellung des Inklusionsmodus auf moderne, funktionssystemspezifische Bedingungen an. Und das reicht weit.

Man kann gut nachvollziehen, daß die moderne Gesellschaft gesteigerten Wert darauf legt, daß Individuen als Individuen beobachtet werden können - durch sich selbst oder durch andere. Mit dem Subjektbegriff versucht man, diesem Desiderat Rechnung zu tragen. Zugleich hat dieser Begriff die rhetorische Funktion, das Individuum gegen die Einsicht in die eigene Bedeutungslosigkeit als eines von vielen Milliarden zu schützen: Es ist immerhin ein Subjekt (und nicht bloß ein Objekt) und hat Anspruch darauf, entsprechend behandelt zu werden. Kein Wunder, daß besonders Intellektuelle von diesem Wort nicht lassen mögen. Doch dabei übersieht man leicht, daß alles Beobachten von Unterscheidungen abhängt. Mit dem Subjektbegriff wird für Autonomie und gegen Heteronomie, für Emanzipation und gegen Manipulation votiert. Selbst Habermas hält sich, unter »nachmetaphysischen« Bedingungen, noch an diese Vorgabe, obwohl er den Subjektbegriff aufgibt. Man kann aber Autonomie überhaupt nur im Hinblick auf Heteronomie beobachten, die andere Seite der Form ist immer appräsentiert.[269] Wenn man das Antonym vergißt oder verteufelt, bleibt nur die Möglichkeit einer Idealisierung, die dann wenig Verständnis dafür aufbringt, daß die reale Welt so wenig Verständnis aufbringt für das Ideal.

So wurde die Gesellschaft als Gesellschaft der Subjekte begriffen. Das ist jedoch, wie leicht zu sehen, eine paradoxe Konstruktion. Ein Subjekt, das sich selbst und der Welt zu Grunde liegt und außer sich selbst keine Vorgegebenheiten erkennen und anerkennen kann, liegt auch allen anderen »Subjekten« zu Grunde. Also jedes jedem? Dies kann nur behauptet werden, wenn man dem Subjektbegriff eine transzendental theoretische

269 So Claudio Baraldi, Condizioni deH'autonomia: forme sociali e psychiche, Rassegna Italiana di Sociologia 33 (1992), S. 337-367. Vgl. auch ders., Socializzazione e autonomia individuale: Una teoria sistemica del rapporto tra communicazione e pensiero, Milano 1992.

Deutung gibt; denn wenn es sich um empirische Individuen handeln soll, müßte man Namen und Adresse wissen, um prüfen zu können, ob dieses Subjekt wirklich allem (und allen!) anderen zugrundeliegt. Die transzendentaltheoretische Wende erlaubt es, den Begriff des Subjekts an philosophischen Begründungsdesideraten auszurichten und ganz davon abzusehen, was ein empirisches Bewußtsein wirklich zu leisten vermag. Nur unter transzendentaltheoretischen Prämissen kann man davon ausgehen, *daß jedes* Subjekt *in sich seihst* Notwendigkeiten/Unmöglichkeiten (also Ersatz für die alte »Natur«) finden kann, die es bei *allen anderen* in gleicher Form voraussetzen kann. Der Konstruktionsfehler liegt in der Gleichsetzung von Subjektität und Allgemeinheit und in der Zurechnung dieser Gleichsetzung auf das sich selbst gegebene Bewußtsein. Individualität wird nicht individuell, sondern als das Allgemeinste schlechthin gedacht, indem man auch in dieser Hinsicht Subjekt und Objekt, nämlich den Begriff des Individuellen (der selbstverständlich ein allgemeiner, alle Individuen bezeichnender Begriff ist) und die Individuen selber in eins setzt. Das macht jedoch im Prinzip jede Kommunikation überflüssig. In letzter Radikalität kam dies Problem in der Transzendentalen Phänomenologie Husserls zum Ausdruck, und zwar gerade deshalb, weil diese Transzendentaltheorie als Phänomenologie angelegt war.[270] Dies Begriffs-

270 Als Phänomenologie - das heißt: daß Husserl die Einheit der Differenz von Fremdreferenz (Phänomene, Noemata) und Selbstreferenz (Bewußtsein, Noesis) gesehen und als bewußtseinsinterne subjektive Leistung in der Form intentionaler Akte beschrieben hatte. Die Konsequenz des Scheiterns am Problem der Intersubjektivität wurde in der Fünften Cartesianischen Meditation gezogen (Husserliana Bd. 1, Den Haag 1950, S. 121 ff.), was Husserl im Begriff der »intermonadologischen Gemeinschaft« nur knapp verdeckt. Der Tiefgang dieser Analyse zeigt sich nicht zuletzt an der Flachheit der Kritiken und Reaktionen, die heute unter dem Titel einer Sozialphänomenologie laufen, die keine transzendentaltheoretischen Absichten mehr verfolgt. Man kann natürlich zeigen, daß Husserl trotzdem einiges Verständnis für Soziales aufgebracht habe oder daß er mit dem transzendentalen Duktus seiner Theorie am Problem der »Intersubjektivität« gescheitert sei, bei dem es sich doch um ein letztlich unbestreitbares, gut beschreibbares »Phänomen« handele. Nur: Man kann die theoretische Ratlosigkeit

desaster war jedoch immer noch schwer zu akzeptieren. Auch wenn man sich gezwungen sieht, dem Subjekt seinen transzendentalen Status wieder zu nehmen, so fällt es doch schwer, es auch als Bezugspunkt der Selbstbeschreibung der modernen Gesellschaft aufzugeben und es in ein Naturobjekt zurückzuverwandeln. An ihm hängen gewisse normative Erwartungen, die sich mit dem Begriff der modernen Gesellschaft verbunden haben, so daß sich fast der Verdacht aufdrängt, eine Gesellschaft ohne Subjekte wäre nicht mehr eine moderne, sondern eine postmoderne Gesellschaft. Und darum geht heute der Streit.

Man hat Auswege probiert, aber der Erfolg dieser Versuche ist eher ein Indikator für die Verlegenheit. So wurde die aristotelische Unterscheidung von (sich selbst befriedigender) Praxis und (Werke produzierender) Poiesis adaptiert. Sie war über Ethik und Politik mit Sozialtheorien verbunden gewesen. Ethisch-politisches Handeln galt als sich selbst genügende Praxis. Das wird man für das moderne Verständnis staatlicher Politik nicht mehr sagen wollen. Andererseits wird aber die Idee, Selbstzweck zu sein, auf den Menschen als Individuum, als Subjekt übertragen und mit Kant als Freiheit interpretiert. Das verschärft die Unterscheidung von Praxis und Technik und kulminiert schließlich bei Habermas in der normativen Idee praktischer Rationalität. Die andere Seite, nun System oder Technik oder strategisches Handeln oder monologförmige Kommunikation genannt, wird mit Konzessionen abgefunden. Aber müßte Gesellschaft nicht als Einheit von beidem begriffen werden?

Ein anderer Lösungsvorschlag benutzt den Begriff des »Typischen«, um die Verstehbarkeit sozialen Handelns trotz Unzugänglichkeit des »Fremdseelischen« zu garantieren. Man denkt hier gleich an Max Weber, aber auch an Husserl und, beide verbindend, an Alfred Schütz.[271] Aber es geht beim Problem sozia-

einer auf »Subjekten« bestehenden Sozialtheorie kaum dadurch beseitigen, daß man die explizite Paradoxie der »Inter-Subjektivität« als Phänomen (welchen Subjekts?) bezeichnet und sie dann wie einen geläufigen Weltsachverhalt behandelt.

271 Schütz übernimmt den Begriff der Typisierung (zum Beispiel in: Das Problem der Relevanz, Frankfurt 1971), spricht aber auch von »Idealisierung«, wenn es darum geht, die wechselseitige Austauschbarkeit der

ler (gesellschaftlicher) Ordnung ja nicht nur um die Bedingungen der Möglichkeit des Verstehens, sondern auch, wenn nicht vor allem, um Annahme bzw. Ablehnung dessen, was man versteht. Und hierauf gibt die Typizität der Themen der Kommunikation keine Antwort, jedenfalls nicht für »hard cases«, wie die Juristen sagen.

Man wird schließlich einsehen müssen, daß die Uberzeugungskraft der Semantik des Subjekts genau darauf beruhte, daß sie die Frage nach der Gesellschaft als einer Sozialordnung effektiv ausschloß oder doch umging. Die Erkenntnistheorie konnte auf »das Subjekt« referieren und damit die heiklen Probleme einer sozialen (kommunikativen) Konstruktion aller Erkenntnis umgehen. Aber Soziales ist vom Subjekt aus nicht zu begreifen; jedenfalls dann nicht, wenn man den Begriff ernst nimmt. In diesem Sinne hatte der Begriff die Funktion, in einer Ubergangsphase auszuhelfen, in der eine adäquate Gesellschaftsbeschreibung ohnehin nicht möglich war. Dabei blieb das »Soziale« irgendwo zwischen Mitleid und Polizei angesiedelt, blieb ein politisch-ideologisches Programm oder auf rot aufschäumende Unruhe an den Rändern geordneter Verhältnisse beschränkt.

Aus diesem Syndrom hat sich die Soziologie seit ihren Anfängen gelöst. Sie hat das Wort »Subjekt« zwar als Alternativterm für Individuum, Mensch, Person im Vokabular behalten und versteht darunter den Menschen als erkennendes, denkendes und handelndes Individuum.[272] Der Vorschlag, den Begriff einzuziehen oder zu »dekonstruieren«, könnte dann in der empirischen Soziologie leicht so verstanden werden, als wollte man bestreiten, daß es so etwas überhaupt gibt. Die Hartnäckigkeit, mit der

Standpunkte und die intersubjektive Kongruenz der Relevanzstrukturen zu bezeichnen. Das erfordert ein Absehen von den Operationen, die die entsprechenden Beobachtungen in Ego bzw. Alter jeweils erzeugen. Auch Habermas spricht in diesem Sinne von Idealisierungen, während Parsons an der gleichen Funktionsstelle den Begriff der symbolischen Generalisierung einsetzt. Das alles läßt sich bereits ohne den Begriff des Subjekts formulieren auf Grund der bloßen Annahme einer wechselseitigen Intransparenz empirischer Individuen.

272 Nach Auskunft des Lexikons zur Soziologie, 3. Aufl., Opladen 1994, S. 654.

die heute in der Soziologie herrschende Meinung sich auf »Handlungstheorie« festgelegt hat, ist zu verstehen als eine zweite Verteidigungslinie des Subjekts, die ohne diesen Begriff auskommt. Fachintern lebt diese »Handlungstheorie« von historischen Reminiszenzen[273] bzw. von methodischen Anweisungen der empirischen Sozialforschung. »Le retour de l'acteur« ist angesagt.[274] Das Subjekt kehrt unter einem Pseudonym auf die Bühne zurück. Mit derartigen Diskussionen wird jedoch nichts mehr ausgerichtet, sondern nur die Rückfrage nach der Logik einer *Mehrheit* von *Subjekten*[275] blockiert. Und besser ist denn auch kaum zu dokumentieren, daß der semantische Rang und die gesellschaftstheoretische Tragweite dieser Figur historisch geworden sind.

Schließlich lebt das Subjekt als Teilnehmer an Kommunikation fort. Der transzendentaltheoretische Anspruch wird, jedenfalls von Jürgen Habermas, zurückgenommen und durch einen normativ eingeführten Begriff der Vernunft ersetzt. Das Individuum erscheint als Subjekt, sofern es den Anspruch begründet geltend machen kann, eigenes Verhalten (inclusive die eigene Anerkennung des Verhaltens anderer) an vernünftigen Gründen zu orientieren. Die Unterscheidung von transzendental/empirisch wird durch die Unterscheidung dieses Vernunftanspruchs von den real vorfindlichen gesellschaftlichen Gegebenheiten ersetzt.

Dies ist sicher schon ein Grenzfall, in dem es kaum noch zulässig ist, von Subjekt zu sprechen. Wie in der Handlungstheorie handelt es sich auch hier um einen Uberlebensversuch mit verminderten begrifflichen Ansprüchen. Das Recht auf vernünftige Selbstbestimmung wird vorausgesetzt und gleichsam negativ an

273 Siehe repräsentativ: Richard Münch, Theorie des Handelns: Zur Rekonstruktion der Beiträge von Talcott Parsons, Emile Dürkheim und Max Weber, Frankfurt 1982.

274 Von Alain Touraine, Le retour de l'acteur, Paris 1984.

275 Siehe aber zur Notwendigkeit einer genau darauf reagierenden »mehrwertigen Logik« Gotthard Günther, Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik, 3 Bde. Hamburg 1976-1980. In der Soziologie haben diese Überlegungen (ein lebhaftes Interesse von Helmut Schelsky ausgenommen) bisher nicht Fuß fassen können.

den Durchsetzungsschwierigkeiten erprobt. In Anlehnung an Kant wird dann die juristische Metapher der »Emanzipation« zum Leitbegriff für Forderungen an die Ausgestaltung von Kommunikation. Aber: wie kann das Subjekt noch streng gedacht werden, wenn man es von der letztlich paradoxen Erwartung her begreift, durch Teilnahme an Kommunikation (»Partizipation«) »emanzipiert« zu werden? Die Anforderungen an die Kommunikation lassen sich, wenngleich mit deutlicher Tendenz ins Utopische, angeben.[276] Aber wenn die durch sich selbst bestimmte und alles andere bestimmende Struktur des Subjekts aufgegeben ist: was bleibt dann noch als Grund für die Ansprüche an »kommunikatives Handeln« *der anderen}* Doch wohl nur die Kommunikation selbst, und das heißt: die Gesellschaft.

Auch wenn man die Figur des Subjektes sowohl in ihrer transzendentalen als auch in ihrer sozialempirischen (humanistischen, allmenschlichen) Fassung heute skeptischer betrachtet, wirkt eine ihrer wesentlichen Konsequenzen auch am Ende des 20. Jahrhunderts noch nach, und zwar deshalb, weil sie sowohl in liberalistischen als auch in sozialistischen Ideologien verwendet wurde, also in der dominierenden politisch-ideologischen Kontroverse der letzten hundertfünfzig Jahre auf *beiden* Seiten vorausgesetzt war. Die Subjektheit des Menschen wurde als Freiheit begriffen und Freiheit als Abwesenheit von Zwang definiert; und nur die Quellen des Zwanges, das staatlich gesetzte Recht bzw. die kapitalistische Gesellschaft, waren Gegenstand von Meinungsverschiedenheiten. Fast ebenso lange, mindestens seit Freud, weiß man aber auch, daß die Unterscheidung von Freiheit und (äußerem) Zwang unhaltbar ist. Die Differenz ist auf allen Ebenen, psychisch ebenso wie sozial, ein Artefakt von Selbstbeschreibungen, insbesondere von Kausalattributionen. Freiheit kann, und das kann man heute wissen, nicht durch einen Gegenbegriff definiert werden, sondern nur durch die kognitiven Bedingungen ihrer Möglichkeit. Was sind, das wäre

276 Vgl. das Hauptwerk von Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde. Frankfurt 1981; ferner den Band Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt 1984.

die Frage, die Bedingungen dafür, daß man in eine determinierte Welt, die immer so ist, wie sie ist, Alternativen und eine entscheidbare Zukunft hineinliest? Und schärfer auf Freiheit zugeschnitten: wann sieht man die Alternativen so, daß man die Entscheidung einer Person (sich selbst oder einer anderen) zurechnen kann? Und erst damit wird über die Freiheitsverteilung in der Gesellschaft entschieden.

Ein weiteres »survival« des Subjekts findet man in der Doppelformel von Entzauberung und Verinnerlichung der Welt. Diese Doppelung motiviert einerseits die Rede vom Ende der Geschichte, Ende der Kunst, Ende der Philosophie usw., womit nicht gemeint sein kann, daß dies nicht mehr vorkommt, sondern nur: daß es nicht mehr die alte Einheit symbolisieren und verwirklichen kann. Man hat es jetzt nur noch mit Differenzphänomenen zu tun und mit der Enttäuschung des Subjekts darüber, daß es die Welt weder sein noch sie sich als Bildung aneignen kann. Auch dies ist aber kein Urteil über die empirische Befindlichkeit wirklich lebender Menschen, sondern nur eine Selbstbeschreibung der modernen Gesellschaft; und vielleicht nicht die glücklichste Fassung dieses Problems.

Die Flucht in das Subjekt hatte von humanistischen Prämissen gezehrt, das heißt: von der Annahme, daß naturale oder dann transzendentale Prämissen im Einzelmenschen ein Mindestmaß an sozialer Ubereinstimmung garantierten. Das ermöglichte es zugleich, Verstöße dagegen (vor allem: Verstöße gegen Urteile der Vernunft) als Normverstöße zu behandeln und Abweichler entsprechend abzuurteilen. Erst gegen Ende des 20. Jahrhunderts wird sichtbar, daß dies eine Konstruktion gewesen ist, nach deren sozialstrukturellen Korrelaten zu fragen wäre. Auch wenn die Semantik des »Subjekts« und des Kollektivsingulars »der Mensch« nicht mehr unbestritten gelten, beherrschen noch gegen Ende des 20. Jahrhunderts reduktionistische Motivkonzepte, wie sie im 17. Jahrhundert als semantisches Korrelat funktionaler Differenzierung erfunden und durchgesetzt worden waren, die gesellschaftliche Kommunikation. Das gilt vor allem für den ökonomischen Begriff des seinen Nutzen kalkulierenden Individuums. Die ausdifferenzierte Geldwirtschaft hatte zu der Beobachtung geführt, daß jeweils nur einer der Teilnehmer an einer Transaktion seine Wünsche direkt erfüllen

kann. Der andere bekommt nur Geld. Ferner war zu berücksichtigen, daß Teilnehmer an solchen Transaktionen die Wahl hatten, wofür sie ihr Geld ausgeben bzw. Geld annehmen wollten - eine Wahlfreiheit, die nicht mit Bezug auf konkrete Bedürfnisse, standesgemäßen Unterhalt und dergleichen erklärt werden konnte, sondern die neue Ordnung reflektierte, der sie verdankt war. Um die Einheit des Systems auf der Ebene von Individualmotiven zu konstruieren, mußte eine diese Unterschiede überbrückende Uniformität der Motivation unterstellt werden und zugleich mußte, da es eigentlich um die Repräsentation der Transaktionen selber ging, von den bis dahin wichtigen Sozialmerkmalen wie Stand, Familie, Bekanntsein abgesehen werden. Außerdem mußte die Motivunterstellung anthropologisch (humanistisch) so generalisiert werden, daß man begründen konnte, daß der Mensch mit einer ausdifferenzierten Geldwirtschaft besser bedient ist als mit älteren Formen der naturalen Reziprozität. Auf dieses »utilitaristische« Konzept wurde dann auch die Politik eingeschworen, indem ihr, von liberaler und von sozialistischer Seite gleichermaßen, die Aufgabe gestellt wurde, wirtschaftlich ungelöst bleibende Interessenkonflikte - wenn nicht zu lösen, so doch zu entdramatisieren. Auch dabei wurden uniformisierte Motivstrukturen unterstellt, nämlich das Interesse am eigenen, selbstbestimmten Interesse.

Motivation in diesem Sinne ist aber nur eine Unterstellung, die in der ökonomischen und der politischen Kommunikation, also im Gesellschaftssystem, in Anspruch genommen wird und der auch die Reflexionstheorien dieser Systeme bis heute folgen. Was damit an individueller Motivlage nicht abgedeckt ist, findet man in narrativer Form tradiert, zunächst im Theater seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts[277], dann auch im Roman und schließlich, am Ende dieser fiktionalen Formen, in der sie zusammenfassenden Metaerzählung Sigmund Freuds, in der Psychoanalyse. Die moderne Gesellschaft scheint, bisher jedenfalls, ausgekommen zu sein mit dieser Aufteilung der Frage nach den Motiven, die hinter allen Zwecksetzungen zu vermuten

277 Speziell hierzu Jean-Christophe Agnew, Worlds Apart: The Market and the Theater in Anglo-American Thought, 1 j 50-1750, Cambridge Engl. 1986.

sind, in eine funktionsspezifische und eine narrative und fiktionale Variante, wobei die fiktionale Variante den Vorzug hat, die biographische Besonderheit individueller Motive darstellen zu können und dem einzelnen Zuschauer oder Leser den Rückschluß auf sich selber freizustellen.

Man wird sich am Ende des 20. Jahrhunderts fragen müssen, ob diese Beschreibung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft, die den gesellschaftlichen Kommunikationsbedarf nachzeichnet und dessen Probleme durch Differenzierung und Fiktionalisierung der Motivbeschreibungen löst, die Krisensymptome im Verhältnis psychischer und sozialer Systeme noch angemessen erfaßt. Themen wie Inkommunikabilität des Individuellen, Sinn- und Identitätssuche, Indifferenz gegenüber jedem Schema von Konformität und Abweichung, das die Gesellschaft zu oktroyieren sucht, sind seit langem im Gespräch, und nicht zuletzt gibt die Attraktivität von fundamentalistischen, nicht auf Übereinstimmung mit allen, sondern auf Abgrenzung bedachten Identifikationen zu denken. Wir müssen und können diese Frage hier nicht entscheiden. Jedenfalls hält die Theorie operativ geschlossener Systeme, die eine strikte Trennung psychischer und sozialer Autopoiesen annimmt, andere Möglichkeiten der Beschreibung offen.

Schließlich muß beachtet werden, daß die Beschreibung des Menschen als Subjekt zwar die philosophische Tradition der Neuzeit beherrscht, daß sie aber keineswegs die einzige semantische Reaktion auf den strukturell bedingten Individualismus der Moderne ist. Es gibt auch ganz anders formierte Interessen an einer wissenschaftlichen Erforschung des Menschen, die sich, parallel zum Subjektivismus, seit dem 18. Jahrhundert bemerkbar machen. Es kommt zu statistischen Forschungen, in denen das Individuum als Erhebungseinheit dient. Ein neuer Begriff von Population (die aus Individuen besteht) löst das alte Denken in Arten und Gattungen ab. Daran schließen demographische Forschungen, evolutionstheoretische Konzepte und »eugenische« Politikempfehlungen an.[278] Man versucht außerdem, ge-

278 Zur letztgenannten Entwicklung siehe Peter Weingart/Jürgen Kroll/Kurt Bayertz, Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene in Deutschland, Frankfurt 1988.

rade aus spektakulären Abweichungen, aus der Biographie von Verbrechern oder aus den Chromosomen Einsteins, Informationen über den Menschen zu gewinnen. Die Wissenschaft vom Menschen tritt an die Stelle von grundierendem Wissen, die vordem religiös besetzt gewesen war. Um den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben zu können, muß die Forschung, und darin liegt die gesellschaftsstrukturelle Vorgabe, vom Individuum ausgehen, zugleich aber dessen jeweils konkrete Einzigartigkeit unberücksichtigt lassen und sich für statistische Häufigkeiten, Durchschnittswerte oder auch für die Spannweite von Extremausprägungen interessieren. Anders gesagt: das Individuum muß vorausgesetzt - und zugleich neutralisiert werden; wenn nicht über eine transzendentaltheoretische Reduktion dann eben statistisch.

XIV. Die Universalisierung der Moral

Parallel zur Subjektivierung der Semantik Mensch/Individuum/Person findet man im 18. Jahrhundert Veränderungen im Bereich von Moral und Ethik, die ebenfalls durch den Übergang zu funktionaler Differenzierung und durch den Buchdruck ausgelöst sind. Man kann seit dem Mittelalter eine zunehmende Internalisierung der moralhaltigen Erwartungen beobachten, Internalisierung insofern, als die Erwartungen sich jetzt an die Selbstkontrolle, an die freie Verfügung über die eigene Freiheit richten und nicht mehr umstandslos Schlüsse vom Verhalten auf Achtung oder Mißachtung zulassen. Die alte Fassung der Ethik, die sich an die Unterscheidung des guten vom schlechten Verhalten und der Tugenden von den Lastern gehalten hatte und die Entgleisung guter Intentionen (wie im Falle Ödipus) als Schicksal hingenommen hatte, wurde durch einen Vergleich von Intention und Handeln ergänzt. Man konnte so höhere Ansprüche an Intentionen stellen und zugleich raffiniertere Entschuldigungen bereithalten. Diese Entwicklung konnte lange Zeit sowohl in den Moralvorstellungen der Religion als auch in der Adelsethik absorbiert werden - sei es in der Figur einer durch Glaubenszweifel geplagten Seele, die die moralischen Anforderungen der Gesellschaft nur noch als äußere, nur noch als öffentliche

Normierung erlebt; sei es im Sinne eines ethischen Zentralwerts der Selbstkontrolle, mit der schöner Schein, Einheit von Moral und Manieren, also Einheit von innen und außen hergestellt wird. Besonders die Wiederaufnahme stoischen Gedankenguts im 16. Jahrhundert ermöglichte eine Ethik, die sich auf die Forderung konzentrierte, den Turbulenzen der Zeit in Ruhe und Würde standzuhalten.

Seit dem 16. Jahrhundert mehren sich Anzeichen für eine Neubeschreibung der gesellschaftlichen Moral als einer Symbiose von Anstand und (lückenfüllender) Heuchelei (hypocrisy als neuer Begriff). Die Moralwissenschaft (science de mœurs) des 17. Jahrhunderts zeigt daraufhin janusköpfige Züge. Als Zentralfigur des sozialen Lebens kann Moral nicht aufgegeben werden; aber die Kommunikation moralischer Einstellungen wird erfahren als diskrepant zu dem, was die Religion oder auch ein humanistisches Selbstbild vom Menschen verlangt. »Person« kann man jetzt nur sein, wenn man Kommunikation als reflektierte Technik beherrscht, aber sich selbst dadurch nicht düpieren läßt. Das direkte Verhältnis des Menschen zu seinem Gott, aber auch sein direktes Verhältnis zu sich selbst müssen von »der Welt« getrennt und durch Reflexion der Teilnahme an Kommunikation stabilisiert werden. Das sagen in Bezug auf Religion Pascal oder auch Nicole und in Bezug auf menschliche Selbstbeherrschung und eine Art Ethos des Aushaltens, des Durchstehens dieser Welt Graciän. Es geht um die Möglichkeit moralischer (= sozialer) Existenz und noch nicht, wie im späteren 18. Jahrhundert, um die Begründung spezifisch moralischer Urteile. Noch gilt die Sprache der Tugenden und Laster als bindend, und insofern blickt diese Fassung des Moralproblems auf die Ethik und Rhetorik der Tradition zurück; aber zugleich sucht das Individuum eine in sich selbst ruhende Position, die dann später mit dem Begriff des Subjekts formuliert werden wird. Noch gelten die Moralkataloge der Tradition; aber schon wird der Mensch als homme universel[279] gesehen, der den Sinn seines sozialen Verhaltens in sich selbst entdecken muß.

All dies gibt jedoch noch keinen Schlüssel zur Erklärung von

279 So der Titel einer französischen Übersetzung des El Discreto Graciäns, Paris 1723.

Veränderungen, die man im 18. Jahrhundert findet. Die Einheit von Moral und Manieren zerbricht. Moral wird jetzt als »Selbsteinschränkung des Sozialen durch das Soziale«[280] in Anspruch genommen und mit Pseudonymen wie Natur oder Vernunft ausstaffiert. Neue »ethische« Anforderungen an die Moral überschreiten die Grenzen familialer, tribaler, lokaler Einheiten, die nur interne Moralbindungen kannten.[281] Mehr und mehr sehen sich Teilnehmer an Kommunikation, vor allem als Leser, aber auch in vielen Interaktionen, zum Beispiel auf Reisen, der Notwendigkeit ausgesetzt, sich auf unbekannte Andere einzustellen, deren soziale Bindungen sie nicht kennen und nicht erraten können. Darauf reagiert die Gesellschaft mit einer Generalisierung und Universalisierung moralischer Ansprüche. Zahllose Texte, aber auch Vereine und Diskussionsrunden, dienen der Versicherung dieser neuen, allgemeinmenschlichen, »patriotischen« Moral. Es wird erwartet, daß man sich aktiv mit der guten Seite des Moralschemas identifiziert und dies zeigt. Einerseits destabilisiert die universalistische Moral die für den Einzelnen übersichtlichen partikularen Bindungen, die sich von einer für Moral unerheblichen Außenwelt der »saraceni« absetzen, aber andererseits kann Achtung oder Mißachtung doch immer nur konkret erwiesen werden. Heute scheint es für dieses Paradox[282] eigenartige Lösungen zu geben: Man engagiert sich für Hungernde, Unterdrückte, für unschuldige Opfer von Menschenrechtsverletzungen oder sonstigen politischen Verfolgungen - für Situationen, in die man selbst nie geraten wird. Das

280 Eine Formulierung von Dietrich Schwanitz, Soziologische Revue 19 (1996), S. 132.

281 Daß man auch heute solche Verhältnisse noch finden kann, soll damit nicht bestritten sein; aber ihre Darstellung ist nicht immer frei von Übertreibungen. Siehe z.B. Edward C. Banfield, The Moral Basis of a Backward Society, Chicago 1958, und dazu Sydel Silverman, Agricultural Organization, Social Structure and Values in Italy: Amoral Familialism Reconsidered, American Anthropologist 70 (1968), S. 1-20, und William Muraskin: The Moral Basis of a Backward Sociologist: Edward Banfield, the Italians and the Italian-Americans, American Journal of Sociology 79 (1974), S. 1484-1496.

282 So Richard Münch, Modernity and Irrationality: Paradoxes of Moral Modernization, Protosoziologie 7 (1995), S. 84-92.

mag man mit Parsons als spezifischen Universalismus beschreiben, der dann durch konkrete, für die Massenmedien bestimmte Aktionen an Überzeugungskraft und Resonanz gewinnt, ohne dadurch partikular zu werden und andere Moralisierungen auszuschließen. Im übrigen bleibt das Postulat der Universalisierung auf die Ebene der Ethik beschränkt.

In der Ethik, die diese Art von Moral zu betreuen hat, bemüht man sich um eine vernünftige Begründung moralischer Urteile, und für deren Test sind die philosophischen Fakultäten zuständig und nicht mehr die Salons. Damit entfällt auch das Lernen des Sinns für Mehrdeutigkeiten, für Ironie[283], für Lächerlichkeit im geselligen Verhalten und jener Schliff im Verbalverhalten, der es ermöglichte, die Untiefen der Moral zu vermeiden. Die Moral wird zum Medium für Anforderungen, denen selbst die Religion sich zu stellen hat - sei es in der Form des Theodizee-Problems; sei es in der Form kultureller Vergleiche, die alle Religionen als gleichberechtigt ausweist, sofern sie die Examina der Moral bestehen. Die Begründungsnotwendigkeiten verlagern sich aus der Religion in die Moral selbst, und der Ort dafür wird die (jetzt akademische) Ethik. Wenn religiöse Begründungsvorgaben entfallen, findet die Moral sich zunächst auf den Zirkel der doppelten Kontingenz (wie Du mir, so ich Dir) zurückgeworfen. Sie muß sich dann selbst externalisieren und ihre eigenen Absoluta konstruieren.[284] Das kann kaum noch im Bereich der Sozialdimension geschehen, da hier fast unvermeidlich bewußte oder unbewußte Interessen durchschimmern. Aber auch die Zeitdimension versagt. Traditionsanschlüsse werden, wenn als solche ausgewiesen, nicht jederman überzeugen und jeden-

283 Andererseits beginnt jetzt eine neue Karriere für Ironie - als Merkmal einer Schriftkultur und als Gegenstand literaturgeschichtlicher Forschungen.

284 Daß Moral sich immer wieder im Unbedingten zu verankern sucht, hat die empirische Forschung vielfach nachgewiesen. Vgl. nur Gertrud Nunner-Winkler, Wissen und Wollen: Ein Beitrag zur frühkindlichen Moralentwicklung, in: Zwischenbetrachtungen - im Prozeß der Aufklärung: Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag, Frankfurt 1989, S. 574-600, und, über frühkindliche Sozialisation hinausgreifend, dies., Moral in der Politik - Eine Frage des Systems oder der Persönlichkeit? Festschrift Renate Mayntz, Baden-Baden 1994, S. 123-149.

falls nach kurzer Zeit veralten. Und die Zukunft ist zu unbekannt, als daß sie eine konfliktfreie Einschätzung ermöglichte.[285] Wenn die Ethik jetzt als Universaltheorie der Moral auftreten will, muß sie auch sich selbst als ein moralisches Unternehmen darstellen; denn andernfalls würde ausgerechnet die Ethik im Kosmos der Moral ein Loch bilden, durch das die moralischen Pressionen entweichen und sich in den weiten Raum der Passionen und Interessen verlieren könnten. Um im Bild zu bleiben: die Ethik muß die Moral unter Druck halten und sich selbst als Grund dafür zur Verfügung stellen. Gleichwohl besteht ein quasi reflexartiges Bedürfnis nach einem archimedischen Punkt, nach einer das Gödel-Problem lösenden Transzendenz. Irgendwie (aber theoretisch besteht keine Einigkeit mehr) muß nachgewiesen werden, daß es für gutes Verhalten auch gute Gründe gebe. Oder anders gesagt: Der Positivwert des Codes wird draufgedoppelt und zugleich benutzt, um zu begründen, daß es gut sei, zwischen gut und schlecht oder zwischen gut und böse zu unterscheiden. Das Argument lautet sehr überzeugend: wo käme man hin, wenn die Unterscheidung gut/schlecht nicht mehr moralisch eingefordert werden könnte oder sogar (wie de Sade lehrt) als naturwidrig verboten werden müßte. Aber auch die gegenteilige Ansicht klingt plausibel: es sei höchst unmoralisch, moralische Wertungen zu benutzen[286], weil dies unweigerlich zu der Frage führe, aus welchen Gründen, Motiven und Interessen dies geschehe. Die Gründe für Berufung auf Moral sind eben nicht mehr ohne weiteres »gute« Gründe. Die Ethik selbst muß auf Gödel hören.

Die Überzeugungskraft dieser Aufhebung der Paradoxie der (Einheit) binärer Codierungen durch sich selbst muß so stark gewesen sein, daß die Ethik sich nur noch mit Begründungsproblemen zu befassen und die Anwendbarkeit ihrer Theorien zu

285 Das gilt speziell für den Vorschlag von Nunner-Winkler a.a.O. (1994), auf eine unparteiisch beurteilte Schadensminimierung abzustellen. Hier wird nicht zuletzt das gegenwärtig so brisante Risikoproblem ausgeblendet.

286 Siehe z.B. Gilles Deleuze, Logique du sens, Paris 1969, S. 175 mit durchgearbeitetem Sinn für die Paradoxie: »Ce qui est vraiment immoral, c'est toute utilisation des notions morales …«

demonstrieren hat. Sie »gödelisiert« ihre Theoreme transzendental durch Rekurs auf Tatsachen (!) des Bewußtseins, die jeder durch Reflexion in sich selbst feststellen kann; oder sie baut Selbstreferenz ein mit Benthams These, daß alle ethischen Theorien sich letztlich an ihrem eigenen Nutzen ausweisen müßten. Die theoretischen (»philosophischen«) Folgelasten dieser Positionen sind heute leicht zu erkennen, und man braucht schon die reichen Obduktionserfahrungen der Philosophen, um damit zurechtzukommen.[287] Die soziologische Frage ist eher, warum es überhaupt zu derart extravaganten Selbstbegründungsversuchen der ethisch beaufsichtigten Moral gekommen ist.

Die uns leitende Hypothese lautet, daß dies mit der Ausweitung von Kommunikation durch den Buchdruck, mit der Erleichterung des interregionalen Verkehrs, vor allem aber mit dem Übergang von primär stratifikatorischer zu primär funktionaler Differenzierung zusammenhängt, also mit gesellschaftsstrukturellen Veränderungen, die sich außerhalb jeder moralischen Kontrolle, nämlich durch Evolution vollzogen haben.

Alle älteren Gesellschaftsformen hatten moralische, also auf Achtung und Mißachtung bezogene, inkludierende und exkludierende Kommunikation im wesentlichen auf Teilsysteme beschränken können. Gegenüber Fremden galt, auch wenn Kommunikation möglich war, moralische Unverbindlichkeit (statt dessen: Interesse, eventuell auch Rechtsschutz vom Typus der Gastfreundschaft oder des römischen ius gentium). Auch in deutlich stratifizierten Gesellschaften konnte man Moral als Binnenregulierung der Teilsysteme ausbauen und sich dabei auf deren Grenzen stützen. Für den Verkehr zwischen indischen Kasten gab es rituelle Vorschriften und Tabuisierungen, aber keine Variante einer allgemein geltenden Moral. Auf den Gutswirtschaften Alteuropas wurde zwar eine »moral economy« praktiziert, wie man neuerdings herausstellt, aber dann war der Haushalt die entsprechende Einheit, und eben deshalb scheiterte die »moral economy« an der Ausdifferenzierung eines mo-

287 Wir haben im Text nur die Positionen des 18. Jahrhunderts (Kant, Bentham) erwähnt. Die Grundfrage stellt sich aber nicht prinzipiell anders, wenn man die materiale Wertethik oder das natural language Argument hinzuzieht.

netären Wirtschaftssystems.[288] Im allgemeinen (in der damaligen Terminologie »politischen«) Verkehr wäre schwer vorstellbar gewesen, daß der Adelige sich um die Achtung eines Bauern bemüht hätte oder umgekehrt. Ein solches Verhalten hätte gegen die Moralprogramme der eigenen Gruppe, des eigenen Teilsystems verstoßen. Die Reichweite von Moralen war (auch wenn es immer um eine gut/schlecht-Codierung ging) durch das Schema gesellschaftlicher Differenzierung vorgeregelt, das seinerseits daran Halt fand, daß die intern gezogenen Grenzen mit unterschiedlichen Moralen konvergierten.

Diese Ordnung wird im 17. Jahrhundert noch einmal emphatisch betont. Die Geldsorgen des Adels werden von der Moral ignoriert. Die Tragödien Racines lassen weder Vergleiche in Richtung Alltagsverhalten noch einen Blick auf die Relevanz der politischen Geschäfte in der Form des bereits ausdifferenzierten Staates zu. Man konzediert bestimmten Moralproblemen, die sich aus der Ausdifferenzierung der Funktionssysteme ergeben, einen Ausnahmestatus - so vor allem unter dem Titel der Staatsräson. Zugleich operieren die Funktionssysteme aber bereits unter eigenen binären Codes, die weder von der Politik noch von der Religion aus gleichgeschaltet werden können. Noch lange wird diesen Funktionssystemcodierungen die gesellschaftliche Anerkennung fehlen, und eben daraus folgt die Hypertrophierung der Moral im 18. Jahrhundert. Aber schließlich: weshalb sollte die Dichtung nicht in der Lage sein, verwerfliches Verhalten nach eigenen Kriterien gut gelungen (schön) darzustellen. Weshalb sollten die neu aufkommenden Theorien des Verfassungsstaates sich auf eine Koinzidenz mit Moral einlassen mit der Folge, daß die Amtsträger gut und die ihnen Unterworfenen schlecht sind oder umgekehrt? Weshalb sollten Liebende allem voran die Tugend des Partners lieben und für seine moralischen Entgleisungen kein Verständnis aufbringen? Eigentum wird als Voraussetzung für ökonomisch-rationale Dispositionen behandelt, aber sollte deshalb im Sinne einer metaphysischen

288 Und eben von diesem Gesichtspunkt des Scheiterns aus wird sie heute beobachtet. Bekannt dafür: E.P. Thompson, The Moral Economy of the English Crowd in the i8th Century, Past and Present 50 (1971), S. 76-136.

Konvergenz des Rationalen und des Guten der Eigentümer für gut und der Nichteigentümer für schlecht gehalten werden? Das Recht findet sich aufgerufen, Freiheit zu schaffen und zu schützen; und das schließt Freiheit zwar nicht zu rechtswidrigem, wohl aber zu unmoralischem und zu unvernünftigem Verhalten ein, und soweit man dies nicht akzeptieren kann oder will, muß eben mit rechtlichen Verboten nachgeholfen werden. In all diesen Punkten hat die Verinnerlichung moralischer Anforderungen seit dem Mittelalter nach Art von preadaptive advance einer stärkeren Trennung der Codierungen vorgearbeitet.

Kurz: die über binäre Eigencodierungen gesicherte Autonomie der Funktionssysteme schließt eine Metaregulierung durch einen moralischen Supercode aus, *und die Moral selbst akzeptiert, ja remoralisiert diese Bedingung.* Denn jetzt werden Code-Sabotierungen zum moralischen Problem - etwa die Korruption in der Politik und im Recht oder das Doping im Sport oder das Kaufen von Liebe oder die Mogelei mit den Daten der empirischen Forschung. Die höhere Amoralität der Funktionscodes wird von der Moral selbst anerkannt; aber daraus folgt auch der Verzicht auf die Vorstellung einer moralischen Integration der Gesellschaft. Die Moral konzentriert ihre Aufmerksamkeit auf die Pathologien, die sich aus der Verhaltensunwahrscheinlichkeit gesellschaftsstruktureller Vorgaben ergeben und laufend reproduziert werden. Abstrakter gesagt: die Moral stellt sich auf die polykontexturale Form der Selbstbeobachtung der Gesellschaft ein und bietet selbst ihren Code nur als eine Kontextur unter anderen an. Die Gesellschaft erlaubt, ja benötigt, um mit Gotthard Günther zu formulieren[289], transjunktionale Operationen, die auch darüber noch disponieren können, ob für bestimmte Problemlagen eine moralische Codierung angebracht ist oder nicht.

Die Universalisierung der Moral führt einerseits zu einem Verzicht auf Moralisierungen oder auch zu Warnungen vor allzu aufdringlichen Belästigungen mit Moral. Sie setzt andererseits das Medium Moral inflationären bzw. deflationären Trends

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

aus.[290] Das »disembedding« der moralischen Kommunikation hat zur Folge, daß viel in moralisierendem Ton geredet wird, ohne daß daraus kontrollierbare Handlungsverpflichtungen folgten; und daß man andererseits dort, wo es darauf ankäme, sich nicht mehr auf Moral verlassen kann - eine Art »Stagflation«, mit der Inflation und Deflation zugleich die Moral entkräften.

Strukturelle Veränderungen dieser Art laufen den semantischen Anpassungen voraus, und die eigenständige Ideenevolution kann zu erheblichen Anpassungsverzögerungen führen.[291] Das erklärt zunächst die im frühen **18.** Jahrhundert zu beobachtende Exaltation der Moral. Es erklärt ein Grundmerkmal ihrer modernen Form, nämlich ihre *spezifische,* code-basierte *Universalität.* Und es erklärt die Begründungsprobleme einer modernen Ethik, die ihre eigenen Bemühungen um regulative Problemlösungen nach wie vor für moralisch gut hält, aber stillschweigend darauf verzichtet, den Mechanismus von Prinzipienbegründung und sozialer Diskriminierung in Gang zu setzen. Denn kaum jemand würde an den Beratungen der Ethikkommissionen oder an sonstigen Ethikdiskursen teilnehmen, wenn das Risiko bestünde, dort bei kontrovers bleibenden Meinungen Verachtung auf sich zu ziehen. Der Name »Ethik« ist nach all dem nur noch ein inhaltsleerer Distanziermechanismus, der zum Ausdruck bringt, daß ein Dialog nicht in von vornherein anders codierten oder in bereits organisierten Kontexten stattfinden soll. (Man muß dabei natürlich ignorieren, inwieweit dies trotzdem der Fall ist, und dafür mögen akademische Naivitäten gut sein). Der semantische Verweis auf »Ethik« spekuliert, anders gesagt, mit

290 Siehe dazu Richard Münch, Moralische Achtung als Medium der Kommunikation, in ders., Dynamik der Kommunikationsgesellschaft, Frankfurt 1995, S. 214ff.

291 Daß eine Anpassung wünschenswert sei, ist damit in keiner Weise behauptet. Wenn das behauptet oder bestritten wird, müssen wir auf die Ebene der Beobachtung zweiter Ordnung überwechseln und die Beobachter beobachten. Und sie mögen gute Gründe haben, semantische Schlechtanpassung zu empfehlen, etwa unter dem euphemistischen Gesichtspunkt einer Argumentationsreserve für »Kritik« der Gesellschaft.

der neuzeitlichen Trennung von Politik, Recht und Moral.[292] Aber eben daraus folgt auch, daß die Ethik mit Enttäuschungen zu rechnen hat, wenn sie sich durchsetzen will. Sie müßte also lernen, Polykontexturalität mit all ihren Konsequenzen zu reflektieren.

Andererseits darf auch die Treibkraft der individualistischen Ideologie nicht unterschätzt werden. Man mag zum Beispiel zweifeln, ob der Ubergang zur Marktwirtschaft anders möglich gewesen wäre denn als Nebeneffekt individualistischer Ideologien; und man sieht denn auch, daß die notwendigen Korrekturen nicht unter dem Stichwort des Individuums, sondern unter dem Stichwort des Sozialen eingeführt werden.

Die Hauptlast dieser aufklärerischen, universellen Moral hat die Religion zu tragen. Ihr wird die Aufgabe, Moral zu begründen, abgenommen. Die Aufklärer mögen gute Christen gewesen sein, aber ihre Ethik reflektiert nicht (und kann auch nicht reflektieren), was danach aus Gott wird. Die Theologie kann sich nur noch damit befassen, der autonom gewordenen Ethik einen zusätzlichen Sinn zu geben.[293]

XV. Die Unterscheidung von »Nationen«

Zu den auffallenden Begleitphänomenen der semantischen Reaktion auf funktionale Differenzierung gehört die Auffangsemantik der Nationen, die nicht auf funktionale, sondern auf segmentäre Differenzierung abstellt.[294] Die geschichtlichen Be-

292 Auch Habermas zeigt heute einen hochentwickelten Sinn für die Unterschiede ethischer und juristischer Diskurse, auch wenn seine Überlegungen in eine ganz andere Richtung zielen. Siehe Jürgen Habermas, Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates, Frankfurt 1992.

293 »Sans disparaître pour autant, le contenu de la théologie chrétienne ne vient plus avant l'éthique, pour la fonder en vérité, mais après elle, pour lui donner un sens«, wie Luc Ferry, L'homme-Dieu ou le Sens de la vie, Paris 1996, S. 60, dies formuliert.

294 Vgl. Alois Hahn, Identität und Nation in Europa, Berliner Journal für Soziologie 3 (1993), S. 193-203, und dazu bereits oben Kap. 4, Anm. 221.

dingungen einer solchen Selbstbeschreibung liegen sicher in der regionalen, sprachlichen und kulturellen Differenzierung Europas; oder in anderen Worten: in der Verhinderung einer religiös-politischen Reichsbildung.[295] Zwar gab es schon im Mittelalter den Begriff natio als Herkunftsbezeichnung für sich im Ausland Aufhaltende (zum Beispiel Studenten oder Konzilsteilnehmer), und dies immer dann, wenn mehrere »Nationen« zusammentrafen und es deshalb nicht genügte, einfach von »Lombarden« (in London) oder von Genuesen (in Portugal) zu sprechen. Seit dem 16. Jahrhundert findet man in einigen (aber nur wenigen) Territorien Europas Anfänge einer staatlichen Zentralisierungspolitik auf sprachlicher, kultureller und administrativer Ebene - vor allem in Frankreich und in Spanien (wo aber die Einbeziehung Portugals militärisch scheitert). Man kann hier ein Experimentieren mit neuen Formen der Integration von Staat, Recht, Kultur und Sprache in regionalen Grenzen erkennen - ein Experimentieren, das seinerseits die regionale (aber noch nicht »nationale«) Diversifikation Europas zur Voraussetzung hatte. Die frühen Staatsdefinitionen oszillieren zwischen Herrschafts- und Gebietsbezeichnungen. Im übrigen zeichnen sich aber in der Frühmoderne vom 15. bis zum 17. Jahrhundert gerade zivilisatorisch, handwerklich und kommerziell hochentwickelte Gebiete wie Italien, Flandern und dann die Niederlande durch Fehlen einer als Nation verstandenen Identität aus. Im ganzen liegt in Europa als Resultat von Seuchen und Hungersnöten, also demographischen Bewegungen vor allem in Land-Stadt Richtung, ferner von Fernhandel und Adelsheiraten eine polyethnische Bevölkerungsstruktur vor. (Schon die mittelalterliche Bindung der Bauern an das Land ihres Herrn zeigt an, wie stark der Bewegungsdruck gewesen sein muß). Ghettoisierungen, Enklaven für Händler auf engstem Raum belegen, daß Unterscheidungen nicht in Richtung auf Nation hochgerechnet werden. Begünstigt durch Buchdruck und durch ein allmählich entstehendes öffentliches Recht festigt sich erst im 17. Jahrhundert

295 Und außerdem: wo es zu Reichsbildungen von ethnisch-homogenen Ausgangspunkten her kam (man denke an die mazedonische oder die islamische), tendierten diese dazu, in ihrem Zerfall ethnisch inhomogene Gebilde zu hinterlassen.

eine territorialstaatliche Zentralisierungspolitik, aber dies nur in wenigen Fällen auf nationaler Grundlage. Weder die Baskenpolitik Spaniens im 16. Jahrhundert noch die Elsaß-Politik Frankreichs im 17. Jahrhundert konnten sich durch die nationale Zugehörigkeit der Region rechtfertigen. Weder die Nobilitierungspolitik Savoyens noch die Heranziehung des böhmischen Adels an den Wiener Hof sind nationalpolitische Tendenzen, obwohl es bereits um 1600 Literatur gibt, die spanische, italienische, französische und deutsche Adelsbegriffe einander gegenüberstellt.

Erst um die Mitte des 18. Jahrhunderts wendet sich das Blatt. Es kommt neben historischen verstärkt zu regionalen Kulturvergleichen. Dabei nutzt man den kommunikationspraktischen Vorteil, daß Nationen Eigennamen haben, so daß man nicht in die Verlegenheit kommt, erklären zu müssen, was man meint, wenn man von Spanien, Ungarn, Polen usw. redet. Noch heute wird über die europäische Einigung in dieser Sprache diskutiert. Der Wortgebrauch Nation, national nimmt (auch in der Form von Composita wie circulation nationale, éducation nationale) im Laufe des 18. Jahrhunderts zu und befriedigt offenbar den Bedarf für einen Gattungsbegriff, wenn man mit Eigennamen wie Frankreich oder England allein nicht auskommt. Aber erst die Französische Revolution macht Nation zu einem notwendigen Begriff, der die Aufhebung der hergebrachten sozialen Unterschiede signalisiert.[296] Für den Körper des ermordeten Monarchen mußte eine Nachfolge arrangiert werden, sollte die Nation fortleben.[297] Die Etats généraux verwandeln sich durch

296 Siehe Pierre Nora, Nation, in: François Furet / Mona Ozouf (Hrsg.), Dictionnaire Critique de la Révolution Française, Paris 1988, S. 801-811, und zeitgenössisch die berühmte Schrift des Abbé Emmanuel Joseph Sieyès, Qu'est-ce que le Tiers-Etat von 1789. Vgl. auch Pierre Nora (Hrsg.), Les lieux de mémoire Bd. II, 1 und 2, Paris 1986.

297 So im Anschluß an Marcel Gauchet Marc-Olivier Padis, Marcel Gauchet: La Genèse de la démocratie, Paris 1996, S. 83: »Le roi en effet incarne l'unité de la Nation dans son corps. Après la mort du roi, où l'unité peut-elle s'incarner?«. Daß überhaupt eine Nachfolge zustandegebracht werden mußte, ergab sich aus dem Begriff der Nation. Das Problem war vor allem, daß der *Körper* des Monarchen durch eine *Organisation politischer Entscheidungen* ersetzt werden mußte.

Beschluß in eine Assemblée nationale und proklamieren mit dieser Unterscheidung ihre Souveränität in bezug auf die Unterscheidungen der Tradition und vor allem: die Gründung des politischen Systems auf sich selbst. Aber dann ist es nicht mehr möglich, Nation gleichsam als Eigenname Frankreichs beizubehalten. Der Begriff wird anderwärts copiert, aber in einen offenen Begriff für kulturelle und politische Vergleiche umfunktioniert. Denn in dem Maße, in dem die Revolution geschichtlich wird, wird auch der Universalismus ihrer Prinzipien als Partikularität, als französische Partikularität sichtbar, die andere Nationen übernehmen können, aber nicht übernehmen müssen. Die Pflege des nationalen Sinnes, nämlich der Einheit trotz Revolution, wird zur Sache von Historikern wie Thierry, Quinet, Michelet.

Die Übergangslage macht den Begriff ambivalent: Die Regionalgesellschaft ist eine Nation und soll es dann politisch auch werden.[298] Die Nation ist zunächst eine imaginäre Einheit, die dann noch mit Realität gefüllt werden muß, zum Beispiel mit einer gemeinsamen Sprache, einer gemeinsamen Religion, einer einheitlichen Währung und einem gemeinsamen Rechtssystem unabhängig von den lokalen Gewohnheiten und Gebräuchen. Die Nation definiert sich durch ihre Geschichte, aber die Geschichte muß erst noch geschrieben werden (und die Frage bleibt, wie weit das dann auch die Geschichte der Dörfer oder Fabriken,

298 Dieselbe Ambivalenz hatte kurz vorher den »Patriotismus« ausgezeichnet - aber auf einer rein moralischen Ebene. Man erkennt die Defizienzen des Gemeinwesens, dem man angehört und für das man sich eben deshalb einzusetzen hat. Aber die Bezugsgrößen sind hier, zumindest in der deutschen Diskussion, noch unbestimmt. Sie reichen vom Weltbürgertum bis zum Kleinfürstentum oder zum Wohnort. Universalismus und Partikularismus finden sich unter demselben Dach eines moralischen Appells. In den letzten beiden Dekaden des 18. Jahrhunderts wird dieser umfangvariable Moralpatriotismus bereits ironisch behandelt. Auch insofern war die Zeit reif für den neuen Begriff der Nation. Vgl. Peter Fuchs, Vaterland, Patriotismus und Moral: Zur Semantik gesellschaftlicher Einheit, Zeitschrift für Soziologie 20 (1991), S. 89-103; ders., Die Erreichbarkeit der Gesellschaft: Zur Konstruktion und Imagination gesellschaftlicher Einheit, Frankfurt 1992, S. 144 ff.

der Bauern und Arbeiter ist).[299] Jetzt kann man in den neu gefaßten Begriff Inhalte einzeichnen, Probleme politischer Formenwahl diskutieren, sie auf Geschichte und Charakter einer bestimmten Nation zuschneiden und einen Bezugspunkt für Kollektivbewußtsein erzeugen, an das man von oben nach unten und von unten nach oben appellieren kann. Die Weite des Nationbegriffs erlaubt es, Interessenkonflikte innerhalb von Nationen zuzugestehen und ihre friedliche Lösung für möglich zu halten. Ausgeschlossen sind nur Konflikte, die auf Vernichtung des Gegners abzielen. Gefordert sind jetzt neue Formen der Solidarität, bis hin zum Opfer des eigenen Lebens im Krieg für Leute, die man gar nicht kennt. Damit avanciert die Vorstellung einer staatlich organisierten Nation zum Normalbild territorialer Segmentierung, und Staaten, die sich dem nicht fügen, werden seitdem als Anomalien behandelt.[300] Das führt im 19. Jahrhundert zu Bemühungen um die nationale Einigung Italiens und Deutschlands, zur Lösung des Norwegen-Problems und des Finland-Problems durch eine eigene Verfassung, zur Abspaltung Belgiens von den Niederlanden mit der Folge eines neuen multinationalen Problems, schließlich zur Auflösung Österreich-Ungarns und des türkischen Großreichs. Aber: warum läßt diese Wende zum Nationalbewußtsein mit teils fiktiver Normalität, teils normativen Forderungen sich so exakt auf die Mitte des 18. Jahrhunderts datieren?

Man könnte sagen, daß der intern friedliche Territorialstaat jetzt voll etabliert ist und sich mit Bezug auf die Bevölkerung legitimieren muß. Man könnte auch auf die Fortschritte in der Seuchenpolitik, in der Agrikulturtechnik und in der Übernahme amerikanischer Landfrüchte hinweisen, die frühere Anlässe zu

299 Ganz anders im übrigen die Bildung von ethnischen Einheiten, die sehr wesentlich eine Geschichte der Verletzungen und Unterdrückungen, der Aufrechnungen und des Kampfes ist und in diesem Sinne keine Geschichte der Intellektuellen ist, sondern Erfahrungen der gesamten Bevölkerung aufnimmt. Das sieht man mit aller Deutlichkeit im zerfallenden Jugoslawien, und es läßt wenig Hoffnung für einen politisch diktierten Ausgleich. Das Gedächtnis ist stärker als ein Bündnis von Vernunft und Interessen.

300 Siehe zu dieser Zäsur William H. McNeill, Polyethnicity and National Unity in World History, Toronto 1986.

umfangreichen demographischen Verschiebungen innerhalb Europas obsolet werden lassen und den Glauben an einen relativ stabilen (nur in sich wachsenden) nationalen Bevölkerungszustand ermöglichen. Überschüssiger Nachwuchs konnte, obwohl die Bevölkerung weltweit (und selbst auf den amerikanischen Sklavenplantagen) wuchs, über See auswandern, ohne die nationale Integrität zu berühren. Dies alles angenommen, wird es kein Zufall sein, daß die Idee der Nation als Normalform und als normativer Anspruch sich historisch in genau dem Zeitpunkt durchsetzt, in dem der Übergang zu funktionaler Differenzierung irreversibel wird und sich in zahlreichen Bereichen bemerkbar macht.

Der Zusammenhang der Steigerung der nationalen Rhetorik mit dem Umbruch von stratifikatorischer zu funktionaler Differenzierung legt eine Zwischenbetrachtung nahe. Offenbar konkurriert im ausgehenden 18. Jahrhundert die Orientierung an nationalen Unterschieden mit dem Bewußtsein, in einer besonderen Zeitphase der Geschichte zu leben und einem besonderen »Zeitgeist« zu folgen; und da diese zeitliche Diskontinuität sich in allen Nationen bemerkbar macht, tritt der Nationenvergleich gegenüber dem historischen Vergleich zurück. Die Französische Revolution ist deshalb nicht nur eine französische Revolution. Auch die Monetarisierung und Industrialisierung Europas kann nicht als nationale Eigentümlichkeit begriffen werden. »Gegen diese *europäische Gleichheit* verschwindet in der Tat jeder Nationalunterschied«, konstatiert Friedrich Schlegel 1802.[301]

Aber das muß nicht auf Kosten der nationalen Identitäten gehen. In die sich erweiterten Perspektiven wird die Nation wie ein entfaltetes Paradox eingebaut: nach außen partikularistisch und nach innen universalistisch konzipiert.[302] So kann sie die Entwicklung zur Weltgesellschaft aushalten - bis im Zuge des Verzichts auf »Kolonien« allzu deutlich wird, daß keineswegs alle Territorien der weltgesellschaft tribale und ethnische Differenzen zu Nationen verschmelzen können (und dies auch und

301 Reise nach Frankreich, zit. nach Werke in zwei Bänden, Berlin 1980, Bd. 2, S. 213-244 (234). Hervorhebung im Original.

302 Hierzu Mathias Bös, Zur Evolution nationalstaatlich verfaßter Gesellschaften, Protosoziologie 7 (1995), S. 159-169.

gerade dann nicht, wenn ihnen Staatlichkeit, also Zentralisierung, zugemutet wird).

Im späten 18. und 19. Jahrhundert profitiert die Nationbildung in Europa von dem ohnehin ablaufenden, jetzt unbestreitbaren Prozeß des gesellschaftlichen Umbaus. Gerade die neuen Differenzierungen und das Verschwinden alter sozialer Einteilungen stärken den Bedarf an nationalen Zugehörigkeiten. Im Begriff der Nation ebenso wie im Begriff des Menschen als Individuum und Subjekt schafft die Selbstbeschreibung des Gesellschaftssystems sich einen hochplausiblen Ausweg, der es erlaubt, Identitätsressourcen zu aktivieren, die die Funktionssysteme in ihren Inklusionsformen nicht bieten können. Der Begriff Nation nimmt dem Begriff Volk (peuple, people) den Unterschichtengeruch, gibt eine Begründung für die Entaristokratisierung des politischen Systems und ermöglicht am Beginn des 19. Jahrhunderts die Wiedereinführung des Volksbegriffs als eines spezifisch politischen Begriffs.[303] Er wendet sich vom Herkunftsbegriff zum Zukunftsbegriff, zum Begriff für den Anspruch auf Einheit von personaler und völkischer Identität. Er bietet ein sehr klares, ganz einfach zu handhabendes Unterscheidungsschema: Eine Nation unterscheidet sich von anderen Nationen (und nicht etwa von Aristokratie oder von Landleben oder von Wirtschaft oder von Wissenschaft). Er erlaubt es, den *Universalismen* der Funktionsorientierung *Partikularismen* regionaler Gemeinschaften *als höherwertig* entgegenzusetzen und damit die Spannung der »pattern variables« im Sinne von Parsons auszugleichen.[304] Und er scheint es zu ermöglichen, auf der Basis von Identität Brüche zu überwinden, die sich als Folge des Freisetzens marktwirtschaftlicher Prozesse (in den sogenannten Klas-

303 Zum Verhältnis der Begriffe Volk/Nation ausführlich der entsprechende Artikel Volk, Nation, Nationalismus, Masse im Wörterbuch Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland Bd. 7, Stuttgart 1992, S. 141-431.

304 Darin liegt, wie leicht zu sehen, eine genaue Umkehrung des traditionellen Bewertungsvorrangs des religiösen Universalismus vor dem politischen Partikularismus der europäischen Tradition - ein Vorgang der »Säkularisation« also, was ebenfalls darauf hindeutet, daß dieser Umbau der Semantik vor dem 18. Jahrhundert kaum möglich gewesen wäre.

senstrukturen) und religiöser oder »weltanschaulicher« Oppositionen ergeben hatten. Kurz: der Begriff der Nation bietet ein Inklusionskonzept, das nicht auf die Sonderbedingungen der einzelnen Funktionssysteme angewiesen ist und selbst die Politik dazu zwingt, alle Angehörigen der eigenen Nation als gleiche zu respektieren.[305]

Die soziale Unterscheidung der alten Welt, die Unterscheidungen nach Adel und Volk und nach Ranggruppen innerhalb dieser Schichten, nach Stadt und Land oder nach militärischer Gewalt und im Handel verdientem Geld waren zu stark und zu naheliegend, zu plausibel gewesen, um eine nationale Überformung zuzulassen. Es genügte (wer immer davon gehört haben mag) eine religiöse Kosmologie. Sprachliche Verständigungsmöglichkeiten waren vor der Einführung von Buchdruck und Nationalsprachen sehr kleinräumig gewesen. Im übrigen hatte man Latein. Im Übergang zu funktionaler Differenzierung ändert sich die Art und die Sichtbarkeit der Unterscheidungen, die jetzt die Gesellschaft gliedern. Neue Rollenkomplementaritäten wie Regierung/Untertan, Produzent/Konsument, Lehrer/Schüler, Arzt/Patient, Künstler/Kunstliebhaber und selbst Priester/Laie identifizieren nicht mehr konkrete Individuen, sondern nur noch Rollen nach Funktionssystemzugehörigkeit. Sie definieren nicht mehr den Sinn der Lebensführung, sondern nur noch Aufgaben und Regeln; und sie lassen auf privater wie auf öffentlicher, auf individueller wie auf sozialer Ebene einen Bedarf für neue, zusammenfassende Identifikationen auftreten. Darauf antworten Singularbegriffe wie (individuelles) Subjekt oder eben: Nation.

Daher entspricht der Nationbegriff nicht mehr dem ursprünglichen Wortsinn von natio. Es geht nicht mehr um Sortierung

305 Siehe speziell für deutsche Intellektuelle mit unbefriedigender Inklusion in die Wirtschaft, den Staatsdienst und die sich neu entwickelnde Universitätswissenschaft Bernhard Giesen, Code und Situation: Das selektionstheoretische Programm einer Analyse sozialen Wandels - illustriert an der Genese des deutschen Nationalbewußtseins, in: Hans-Peter Müller / Michael Schmid (Hrsg.), Sozialer Wandel: Modellbildung und theoretische Ansätze, Frankfurt 1995, S. 228-266 (252 f.), sowie ders., Die Intellektuellen und die Nation: Eine deutsche Achsenzeit, Frankfurt 1993.

nach Herkunftsidentitäten. Es wird nicht mehr vorausgesetzt, daß die Einheit schon vorhanden und nur zu erkennen und zu benennen sei. Vielmehr dirigiert der Nationbegriff jetzt die Forderung nach Herstellung der Einheit in einem eigenen Staat, und insofern kommt der Unterscheidung von Kulturnation und Staatsnation allenfalls eine sekundäre Bedeutung zu. Was immer die kulturellen und sprachlichen Wurzeln: um die Einheit zu erreichen, muß man vereinigen und vereinheitlichen.

Begünstigt wurde diese Semantik des Nationalen durch eine Überlieferung antiker Texte, die von der Zivilgesellschaft ausgegangen war, die demographischen und ökonomischen Zusammenhänge unbeleuchtet gelassen hatte und so gesellschaftliche und politische Einheit auf einen Begriff bringen konnte. Diese Tradition war jedoch von der Stadt als politischer Einheit ausgegangen und hatte nur zögernd, im Nachvollzug der römischen Reichsbildung, das Politische territorialisiert. Die Stadt hatte dem Sinn für politische Zusammengehörigkeit erhebliche Vorteile geboten, zum Beispiel ein topographisches Gedächtnis, mit dessen Hilfe jeder seinen Weg finden konnte, und eine persönlich bekannte Oberschicht. Die Ersetzung der Stadt durch die Nation löscht nicht nur den Sinn für die politische Kultur der Stadt und für die darauf bezogene Stellung des Stadtbürgers (Citizen). Sie muß auch das topographische Gedächtnis durch ein gedrucktes Gedächtnis und die persönlich bekannte Oberschicht zunächst durch den Fürstenhof und dann durch eine nur noch aus den Massenmedien bekannte Elite ersetzen.

Andererseits kann man vermuten, daß der Begriff der Nation die alte Zivilgesellschaft mit neuem Realitätssinn auflädt, besonders nachdem sich die Unterscheidung, ja Trennung von Staat und Gesellschaft als unvermeidbar erwiesen hatte. Außerdem war man, derzeit durchaus noch mit Recht, davon ausgegangen, daß Nationalstaaten Kriege führen und gewinnen oder verlieren können. Über den Begriff der Nation konnte man Wehrpflicht mit dem Implikat eines Todes fürs Vaterland rechtfertigen, ohne dies auf der Ebene der Staatsverfassung sogleich durch das allgemeine Wahlrecht honorieren zu müssen. Kriege waren letzte Entscheidungsverfahren und noch nicht, wie heute, ökologische Katastrophen ohne Sieger und Verlierer. Das alles deckt der Begriff der Nation mit ab.

Mit der Delegitimierung von Stratifikation im 18. Jahrhundert war auch die Möglichkeit aufgegeben worden, unterschiedliche Lebensschicksale über Geburt, also über Schichtung, zu begründen und Unzufriedenheiten, Proteste und Unruhen als gegen die Ordnung gerichtet zu bekämpfen. Schon der Liberalismus des 18. Jahrhunderts, dann aber vor allem der Nationalismus und im Laufe des 19. Jahrhunderts der Sozialismus bilden elaborierte Formen, in denen die Gesellschaft Unzufriedenheit mit sich selbst ausdrücken und künftige Besserung einklagen kann.[306] Das hatte allerdings zur Voraussetzung, daß man von der Zukunft einer Realisierung der entsprechenden Ideen erwarten konnte. In dem Maße, in dem dies zweifelhaft wird und die Hoffnung auf nationale Selbstbestimmung der Völker an eben dieser Idee scheitert, findet man sich in einer anderen Lage.

Ironischerweise leitet das Ende des Ersten Weltkrieges mit der Erklärung des Rechts auf Selbstbestimmung der Nationen das Ende dieser Idee ein. Ihr Scheitern wird in den Versuchen, sie zu realisieren, offenkundig. Sie dekonstruiert sich, könnte man sagen, von nun ab selber, indem sie zu Entscheidungen gezwungen wird, deren Folgen sich durch die Idee nicht rechtfertigen lassen. Das gilt spektakulär für die großdeutsche Politik Hitlers, die in einem weltweit akzeptierten »ethnic cleansing« endet.[307] Gegen Ende des 20. Jahrhunderts haben sich die in den Begriff der Nation nicht aufgenommenen und deshalb unsichtbaren Stützbedingungen in entscheidenden Hinsichten geändert. Die Weltgesellschaft bietet nur in wenigen Territorien (Japan wäre der eindeutigste Fall) Chancen für die Bildung hinreichend

306 Shmuel Noah Eisenstadt, Die Konstruktion nationaler Identitäten in vergleichender Perspektive, in: Bernhard Giesen (Hrsg.), Nationale und kulturelle Identität: Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit, Frankfurt 1991, S. 21-38 (34), spricht von der Möglichkeit nationalistischer und sozialistischer Ideologien, »gegen die institutionellen Realitäten der modernen Zivilisation in deren eigener Symbolik rebellieren zu können.«

307 Seitdem hat sich das Völkerrecht bekanntlich geändert und verurteilt das »ethnic cleansing« als Verfahren der Herstellung nationaler Einheit. Aber auch die Resultate dieser Rechtsänderung fallen wenig überzeugend aus.

großer Nationalstaaten. Die Erfahrungen in ethnisch oder religiös inhomogenen Staatsgebilden (Südafrika, Libanon, Jugoslawien, Sowjetunion, Indien, Irland, um nur einige zu nennen) zeigen, daß eine rein quantitative, auf Wahlverfahren gestützte Repräsentation nicht ausreicht, um die bestehenden Gegensätze in einem Territorialstaat nationaler Prägung zu überbrücken. Gerade unter den Vorzeichen von Demokratie erweist sich dann nationale Einheit als undurchsetzbar. Daher führt das Desiderat ethnisch homogener Staatsbildungen, sofern räumliche Separierungen überhaupt möglich sind, zu ökonomisch nicht überlebensfähigen oder extrem krisenanfälligen Kleinsteinheiten. Der Individualismus ist so weit entwickelt, daß er sich national nicht mehr vereinnahmen läßt (was nicht ausschließt, daß ethnisch oder religiös zentrierte Fundamentalismen Individuen auf die Barrikaden treiben). Kriege auf dem Stande der modernen Technik sind nicht mehr möglich ohne ökologische Katastrophen. Das heißt: es gibt keine Aussichten mehr, sie im Hinblick auf begrenzte Zielsetzungen zu gewinnen. Riesige, durch ökonomische Ungleichgewichte erzeugte Wanderungsbewegungen sind in Gang gebracht oder stehen bevor. All das entzieht dem Begriff einer nationalen Identität, mit der ein Einzelner sich identifizieren kann, die Plausibilität. Offenbar gehört die Idee der Nation also zu jenem Bündel transitorischer Semantiken, die eine Ubergangszeit faszinieren konnten, ohne zu verraten, auf welches Gesellschaftssystem sie bezogen waren. Man kann daher vermuten, daß wir uns heute in einer Auslaufphase dieser Idee befinden, in der sie mehr Schaden als Nutzen stiftet und in der Soziologie eines jener obstacles epistemologique bildet, die auf Grund vergangener Plausibilitäten die jetzt nötigen Einsichten blockieren.

XVI. Klassengesellschaft

Zu den erfolgreichsten, bis vor kurzen vorherrschenden Beschreibungen der modernen Gesellschaft gehört die Annahme, es handele sich um eine aus sozialen Klassen bestehende Gesellschaft, und sie lasse sich deshalb durch die Ungleichheit im Verhältnis dieser Klassen charakterisieren. Der Erfolg dieser Be-

Schreibung erklärt sich daraus, daß sie mit der alten Vorstellung einer vertikal nach Ranglagen geordneten Gesellschaft nicht vollständig bricht, aber sie so stark auflöst, daß wichtige Momente der modernen Gesellschaft darin eingehen können. Die These der »Klassengesellschaft« zählt zu den eindrucksvollsten Errungenschaften einer Uberleitungssemantik, die, janusköpfig gearbeitet, die alte Gesellschaft noch nicht aus den Augen läßt, aber schon die Ansatzpunkte bietet für eine Registrierung radikaler Veränderungen.

Die Neuerungen im Vergleich zur Terminologie der »Stände« (status, états, estâtes) lassen sich unter vier Gesichtspunkten zusammenfassen[308]:

(1) Nach alter Tradition ist »Klasse« ein klassifikatorischer Begriff. Es geht also um sehr verschiedene Einteilungen, die sich auf vielerlei Sachverhalte beziehen können, z.B. Flotten, Heere, Schulklassen, Steuersysteme. Der Begriff wird durchaus realitätsbezogen gehandhabt, aber doch mit dem Bewußtsein, daß es vielerlei Einteilungen geben kann, im **18.** Jahrhundert dann vor allem auch solche der Lebewesen (Linné).

(2) Eingeteilt werden jetzt nicht mehr Familien, sondern Individuen. Soziale Klassen sind keine Geburtsklassen. Daß die Familie, in die hinein man geboren und in der man aufgewachsen ist, die Klassenzugehörigkeit beeinflußt, braucht und kann nicht bestritten werden; aber die Zugehörigkeit zu einer sozialen Klasse ist kein vererbbares Merkmals. Vor allem aber liegt in der Herkunft, im Ursprung der Familie, in der Erinnerung an die Vorfahren keine normative Bestimmung der Lebensform und des Verhaltens. Das Verhalten ist freigegeben, um sich nach Gelegenheiten richten zu können. Damit ist

(3) die Möglichkeit gegeben, die Klassenzugehörigkeit primär, wenn nicht ausschließlich ökonomisch zu bestimmen. Es geht noch um die Unterscheidung reich/arm, aber schon um die Funktion im ökonomischen Prozeß, vor allem um die an

308 Vgl. auch Niklas Luhmann, Zum Begriff der sozialen Klasse, in ders., (Hrsg.), Soziale Differenzierung: Zur Geschichte einer Idee, Opladen 1985, S. 119-162.

der Fabrikorganisation abgelesene Unterscheidung von Eigentümer und Arbeiter, makroökonomisch und dann politisch generalisiert zur Unterscheidung von Kapital und Arbeit. Diese Generalisierung scheint zugleich sicherzustellen, daß die Klassenverhältnisse sich (trotz eines Austausches der Personen) reproduzieren, solange es nicht zu einer Katastrophe kommt, wie Marx sie als Revolution vorausgesagt hat.

(4) Das Klassenschema eignet sich, und die Soziologie des 20. Jahrhunderts wird davon reichlich Gebrauch machen, vorzüglich als Theoriehintergrund für die statistische Auswertung empirischer Daten. Auch wenn das Paradigma der Fabrik seit langem an Bedeutung verloren hat: empirische Daten über Ungleichheit lassen sich mit allen möglichen Indikatoren und Methoden leicht beschaffen. Auch wenn die Ökonomen und Organisationssoziologen längst von Bürokratie, von Revolution der Manager, von absentée ownership sprechen, kann das Paradigma der Fabrikorganisation spielend durch immer neue Daten ersetzt werden, die durchgreifende Ungleichheiten im Privatvermögen, im Zugang zu Schulen und Universitäten, im Zugang zu Gerichten, in der Art der Krankheiten und der medizinischen Versorgung und in vielen anderen Hinsichten feststellen. Und Ungleichheit heißt Ungerechtigkeit und beweist den nur ideologischen Charakter der bürgerlichen Formalwerte Freiheit und Gleichheit.

In dem Maße, in dem die Unterscheidung der Geburtsstände ihre innere Legitimation als natürlich-notwendige Ordnung verlor, mußten sich kompensatorische Vorstellungen entwickeln, die innerhalb der Gesellschaftsbeschreibung für Ausgleich sorgen. Im späten 17. Jahrhundert und bis weit ins 18. Jahrhundert hinein hört man immer wieder, daß jeder Mensch, ungeachtet seiner sozialen Position, die Möglichkeit habe, glücklich zu sein, sofern er nur mit seiner Placierung zufrieden sei.[309] Glück-

309 Aus der Sekundärliteratur siehe vor allem Robert Mauzi, L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe siècle, Paris **i960.** Die Glaubwürdigkeit des Arguments ist allerdings schwer einzuschätzen. Schon in der Antike wurde es als überzogen angesehen und ironisch behandelt. Für uns ist aber nur interessant, daß die Gesellschaft ein solches Argument für notwendig hielt.

lichsein ist jetzt eine Einstellung des Individuums zu sich selbst, und die Möglichkeit dazu hängt nicht von der Ausstattung mit »äußeren« Gütern und Ehren ab. Dies kann man mit Beispielen aus den obersten und den untersten Schichten belegen und narrativ plausibel machen.

Das 19. Jahrhundert ersetzt unter dem Eindruck der Französischen Revolution und der raschen industriellen Entwicklung diese natürliche Anwartschaft auf Glück durch die moralische Forderung der Solidarität.[310] Das gibt der Kompensation für Klassenunterschiede eine stärker moralische und zugleich eine kämpferische Ausrichtung. Die Forderung nach sozialer Gerechtigkeit wird Prinzip der Vereinigung der Benachteiligten, zugleich aber auch ein Gesichtspunkt des Appells an diejenigen, die von der Ungleichverteilung profitieren. »Sozial« ist jetzt zugleich ein Ausdruck für eine Einstellung und einen Wert. In dem Maße, in dem sich sozialistische Parteien bilden und sich in der politischen Konkurrenz als regierungsfähig erweisen, wird schließlich die Angleichung der Lebensbedingungen aller Schichten zum politischen Postulat, das durch wohlfahrtsstaatliche Einrichtungen, durch Entwicklungspolitik und vor allem: durch Steigerung des verteilbaren Wohlstands und durch Präferenzen für eine leicht inflationäre Wirtschaftspolitik eingelöst werden soll.[311]

Am Ende des 20. Jahrhunderts scheint dies Gesamtkonzept zusammenzubrechen. Daß Ungleichheiten bestehen, ist evident, und zwar mehr als zuvor. Aber sie lassen sich, wie die Diskussion über »neue« Ungleichheiten lehrt, nicht mehr auf Klassenstrukturen reduzieren. Es gibt zu viele, wie man heute sagt, milieuspezifische Einflüsse. Auch wirken sich naturale Vorga-

310 Zur Wortgeschichte vgl. Arthur E. Bestor, Jr., The Evolution of the Socialist Vocabulary, Journal of the History of Ideas 9 (1948), S. 255-302 (273). J. E. S. Hayward, Solidarity: The Social History of an Ideal in Nineteenth Century France, International Review of Social History 4 (1959), S. 261-284. Vgl. ferner Italo De Sandre, Solidarietà, Rassegna Italiana di Sociologia 35 (1994), S. 247-263; Giuseppe Orsi et al. (Hrsg.), Solidarität, Rechtsphilosophische Hefte IV, Frankfurt 1995.

311 Siehe nur Amitai Etzioni, The Active Society: A Theory of Societal and Politicai Processes, New York 1968.

ben wie Geschlechts- oder Altersdifferenzen stärker aus, als man früher angenommen hatte. Und nicht zuletzt brechen sich die Schematisierungen der Klassengesellschaft an der Öffnung der Kommunikation für hochindividuelle Erwartungen, Ansprüche, Identitätsprojektionen.[312] Gleichzeitig ist kaum mehr zu leugnen, daß die Gesellschaft die Menschen weder glücklich gemacht hat noch für Solidarität gesorgt hat noch eine Angleichung der Lebensbedingungen erreicht hat. Statt dessen tritt bei derzeit modischen Nachfolgekonzepten wie »Bürgergesellschaft« der utopische Charakter solcher Ausgleichsvorstellungen immer deutlicher zutage.

Mit der Auflösung der geburtsständischen Ordnung war das Konzept der Klassengesellschaft an deren Stelle getreten. Es blieb jedoch, und dies im Laufe von zwei Jahrhunderten mit zunehmender Deutlichkeit, auf normative Supplemente angewiesen. Die *Einheit* der Gesellschaft konnte nicht mehr im *Unterschied* der Klassen gesehen werden. Es entstand daher ein Legitimationsdefizit, dem auf doppelte Weise begegnet wurde: durch die Hoffnung, durch Entmachtung und Enteignung der Oberschicht die Unterschiede einebnen zu können, und durch das Einspielen von kontrafaktischen Gegenbegriffen, die das Verhältnis von Differenz und Einheit in das Verhältnis von Fakten und Normen überführen sollten. Die Argumente, mit denen

312 Aus der neueren Literatur siehe etwa Ulrich Beck, Jenseits von Stand und Klasse? Soziale Ungleichheiten, gesellschaftliche Individualisierungsprozesse und die Entstehung neuer sozialer Formationen und Identitäten, in: Reinhard Kreckel (Hrsg.), Soziale Ungleichheiten. Sonderband 2 der Sozialen Welt, Göttingen 1983, S. 35-74; Stefan Hradil, Sozialstrukturanalyse in einer fortgeschrittenen Gesellschaft: Von Klassen und Schichten zu Lagen und Milieus, Opladen 1987; ders. (Hrsg.), Zwischen Bewußtsein und Sein: Die Vermittlung >objektiver< Lebensbedingungen und >subjektiver< Lebensweisen, Opladen 1992; Klaus Eder (Hrsg.), Klassenlage, Lebensstil und kulturelle Praxis, Frankfurt 1989; Gerhard Schulze, Die Erlebnisgesellschaft: Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt 1993. Da wir hier nur von Selbstbeschreibungen handeln, braucht nicht entschieden zu werden, ob tatsächlich eine entsprechende Veränderung vorliegt oder ob nur die Soziologie das sinkende Schiff »Klassengesellschaft« verläßt und mit dem extrem formalen Konzept der Ungleichheit andere Aspekte beleuchtet. Jedenfalls: »Milieus« hat es wohl immer schon gegeben.

dieses Selbstbeschreibungssyndrom vertreten wird, verlieren jedoch mehr und mehr ihre Überzeugungskraft, ohne daß klar wäre, wodurch diese Figur ersetzt werden könnte. Doch wohl kaum durch den Begriff einer »Erlebnisgesellschaft«, der mit der sogenannten Postmoderne kokettiert, ohne ein Angebot zu machen, wie denn auf neuen Grundlagen das Paradox der Einheit des Differenten entfaltet werden könnte.

Man mag es als einen folgenreichen historischen Zufall ansehen: jedenfalls hat sich die Absicht, die Klassengesellschaft zu revolutionieren, im 20. Jahrhundert zu einem *regionalen* Konflikt zwischen »sozialistischer« (kommunistischer) und »liberaler« (kapitalistischer) Gesellschaftsordnung versteift. Damit kamen politische, militärische und organisatorische Anstrengungen ins Spiel. Dieser Gegensatz hat dann die öffentliche Aufmerksamkeit so stark präokkupiert, daß sich keine davon unabhängige Gesellschaftstheorie entwickeln konnte. Selbst die »dritte Welt« der unterentwickelten Länder wurde nach diesem Schema beurteilt. Die These einer einheitlichen Weltgesellschaft hatte angesichts so starker realer und ideologischer Diskrepanzen kaum Aussicht auf Gehör.

Im Rückblick beeindrucken mehr die Übereinstimmungen als der Gegensatz. In beiden Lagern findet man eine Globalperspektive mit Blick auf eine unsichere Zukunft, die zu meistern ist. In beiden Lagern kam es zu einem Verzicht auf Determination durch die Vergangenheit mit der Folge, daß Einheit nicht als etwas durch Natur oder Schöpfung Gegebenes, sondern als etwas zu Erreichendes oder Herzustellendes gesehen wird. In beiden Lagern setzt man dabei, wenngleich in sehr unterschiedlicher Weise, auf ein Zusammenwirken von Wirtschaft und Politik unter Vernachlässigung oder Instrumentalisierung der anderen Funktionssysteme. In beiden Lagern wird allmählich der Blick auf die andere Seite und der Konflikt um die Weltherrschaft zum alles beherrschenden Motiv. Nur im Ostblock hat dann die Überschätzung von Organisation und die Unterschätzung der weltweiten funktionalen Differenzierung zum Zusammenbruch geführt; aber daraus folgt natürlich nicht, daß das überlebende System die eigene Gesellschaftsbeschreibung als bestätigt ansehen könnte.

XVII. Die Paradoxie der Identität und ihre Entfaltung durch Unterscheidung

Funktionale Differenzierung treibt die Ausdifferenzierung einzelner gesellschaftlicher Teilsysteme ins Extrem einer vollen, eigenen, autopoietischen Autonomie. Das führt dazu, so können wir voraussagen, daß auch die Generalisierung der Semantik, die die Einheit des Ganzen noch symbolisieren kann, ins Extrem getrieben werden muß. Man wird dann auf jede gattungsförmige Zusammenfassung, schließlich sogar auf jede ontologische Beschreibung verzichten müssen. Es bleibt nur die Möglichkeit, paradox oder tautologisch zu identifizieren. Der Beobachter wird nicht zum Schweigen verurteilt, wie einige Poeten meinen - und sagen! Aber er wird eingestehen müssen, daß ein Beobachter (und auch: ein Selbstbeobachter) nicht sehen kann, was er nicht sehen kann, und zwar vor allem sich selber nicht. Die Einheit der Gesellschaft wird in der Selbstbeobachtung zur Paradoxie des Beobachters.

Am Objekt selbst, an der Gesellschaft, kann man jetzt nur noch den Einheitsverlust als Ordnungsverlust beklagen. Friedrich Schlegel, als einer von vielen, konstatiert zwar die Wiederherstellung der äußeren Ordnung nach den Napoleonischen Kriegen, aber nur bei fortdauernder und sich steigender innerer Unsicherheit - der Beobachter![313] Ideen machen sich jetzt gerade dadurch verdächtig, daß sie, wie man beobachten kann, mit Absolutheitsanspruch vertreten, gleichsam ultraisiert werden.[314] Sie werden zu Phrasen von Parteien.

313 So in: Signatur des Zeitalters, zit. nach: Friedrich Schlegel, Dichtungen und Aufsätze (Hrsg. Wolfdietrich Rasch), München 1984, S. 593-728: »Das erste üble Anzeichen dieser Art ist wohl der *innere* Unfrieden, der bei Fortdauer eines fest und sicher begründeten äußeren Friedens dennoch überall hervorbricht und allen Beobachtenden so allgemein fühlbar geworden ist, da er fast in steigender Progression sich zu vermehren und zu verbreiten scheint.« Schlegels eigener Rückweg in die Religion hat dann seine Zeitgenossen nicht mehr überzeugen können, ja er muß ihnen als ein Fall der negativen Diagnose des Zeitalters erschienen sein.

314 Bei Schlegel a.a.O.: Das Absolute als der eigentliche Feind des Menschengeschlechts, das Absolute als »rücksichtslos«, das »Ultrawesen« als Übel usw.

Die Französische Revolution hatte noch die Absicht verfolgt, die Menschheitsziele unmittelbar zu verwirklichen; und zwar durch Revolution, also allein schon dadurch, daß sie sich von der alten Welt löste. Die Assemblée Nationale stellte sich vor, sie *sei* die volonté générale. Nachdem dies gescheitert war, reflektiert die Romantik die Lage. »Romantisieren«, schreibt Novalis[315], »ist nichts als eine qualitative Potenzierung. ... Indem ich dem Gemeinen eine hohen Sinn, dem Gewöhnlichen ein geheimnisvolles Ansehen, dem Bekannten die Würde des Unbekannten, dem Endlichen einen unendlichen Schein gebe, so romantisiere ich es«. Hegels Kritik der romantischen »Subjektivität« trifft nicht den Kernpunkt. Die Frage ist, warum ein derart gepflegtes Paradox angeboten wird.

Explizites Paradoxieren findet man, wenn man von den üblichen rhetorischen Spielereien absieht, vor allem im Kontext des Sichablösens von Moral[316] - sei es mit direkt diesem Bezug, sei es im Kontext einzelner Funktionssysteme, die sich auf einer Ebene höherer Amoralität organisieren müssen. In der berühmten Bienenfabel Mandevilles[317] (und in der wirtschaftswissenschaftlichen Literatur schon Jahrzehnte zuvor) wird ausgeführt, daß eigennützige und deshalb moralisch verwerfliche Motive, aufs Ganze gesehen, wohltätige Folgen haben. Die Französische Revolution lehrt den umgekehrten Fall: daß die besten politischen Absichten in ihren Konsequenzen zu Mord und Terror führen. Die gesamte Maschinerie der Freiheitsrechte und ihrer Verfassungsgarantien baut noch auf der Annahme auf, daß es einen großen Bereich von Handlungsmöglichkeiten gebe, in dem der Einzelne für sich selbst nützlich und für andere folgenneutral (also paretooptimal) handeln oder notfalls vertraglichen Konsens finden könne. Aber zugleich lehrt die Moralreflexiori mit

315 Fragment Nr. 1921, zit. nach der Ausgabe von Ewald Wasmuth, Fragmente Bd. II, Heidelberg 1957, S. 53.

316 Siehe zum Beispiel (nach altem rhetorischen Muster gestrickt) Jean-Fréderic Bernard, Eloge d'enfer: Ouvrage critique, historique et moral, 2 Bde. Den Haag 1759. Die Hölle, das eben sei die durchgeführte Moral.

317 Siehe Bernard Mandeville, The Fable of the Bees: or Private Vices, Publick Benefits, zit. nach der Ausgabe von F. B. Kaye, Oxford 1924.

Hilfe der utilitaristischen Unterscheidung von Motiven und Folgen, daß es dabei zu inversen Beziehungen und damit zu Paradoxien des angegebenen Typs kommen kann. Auch wußte man schon, oder man hätte es zumindest wissen können, daß über Mehrheitsabstimmungen keine transitive Ordnung zu erreichen ist mit der Folge, daß im Laufe der Zeit Widersprüche auftreten, die sich nicht moralisch codieren lassen.[318]

Das Resultat ist eine gut ausbalancierte Lösung, die unter dem Namen »Liberalismus« angeboten wird. Eine Lösung ohne Gesellschaftstheorie. Die Paradoxieprobleme werden auf das politische System und auf das Wirtschaftssystem verteilt. Für die Kontrolle der guten Absichten der Politiker ist die Verfassung des Staates zuständig. Ihr Paradox ist die Fixierung von Unruhe.[319] Für die Transformation von Eigennutz in Wohlstand sorgt die «invisible hand« der Marktwirtschaft. Und da es nur diese beiden Paradoxien gibt, beschränkt sich die Reflexion auf das Verhältnis von »Staat« und »Gesellschaft« (= Wirtschaft). Die Moral bleibt der »Ethik« überlassen, die sich inzwischen als akademische Disziplin etabliert und sich auf eine Untersuchung der Begründung moralischer Urteile spezialisiert hat.

In dieser explizit als modern angebotenen Beschreibung ist keine Paradoxie zu sehen - aber auch die Einheit der Gesellschaft nicht. Man arbeitet im Gravitationsfeld eines Problems, das erfolgreich (und folgenreich) invisibilisiert ist. Kein Wunder deshalb, daß im 17. und 18. Jahrhundert »Invisibilität« auch als Ordnungsmetapher auftaucht. Der »Fingerzeig Gottes« wird durch die »unsichtbare Hand« ersetzt.[320] Das Paradox wird

318 Vgl. Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis de Condorcet, Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendue à la pluralité des voix, Paris 1785, Nachdruck New York 1972. Heute bekannt als Arrow Theorem der Nichtaggregierbarkeit von Präferenzen.

319 Mit einer Formulierung von Schlegel a.a.O. S. 713.

320 Eine ausreichende ideengeschichtliche Forschung fehlt. Vgl. aber mit Bezug auf die wirtschaftswissenschaftliche Literatur Raimund Ottow, Modelle der unsichtbaren Hand vor Adam Smith, Leviathan 19 (1991), S. 558-574. Der Verzicht auf Spezialprovidenz im 17. Jahrhundert und die Unerkennbarkeitsthese des Puritanismus werden den Boden bereitet haben. Jedenfalls ist der immer wieder zitierte Adam Smith nicht der Erfinder. »Nature works by an invisible hand in all things«, heißt

nicht erkannt - aber bezeichnet.[321] Die pragmatische Lösung liegt im Angebot einer Vielzahl von Unterscheidungen, die eine Ordnung der Phänomene erlauben, aber nicht zulassen, daß die Frage nach der Einheit der Unterscheidung selbst gestellt wird. Und wenn man sie stellt, wie Hegel es tut, wird das Resultat sofort wieder in neue Unterscheidungen dekomponiert - Geist und Materie, Theorie und Praxis usw.

Wir können das hier anfallende Material grob sichten und ordnen, indem wir es nach Sinndimensionen sortieren, nämlich nach der Unterscheidung von Sachdimension, Zeitdimension und Sozialdimension. Mit sachbezogenen Unterscheidungen erfaßt man Gegebenheiten, die man besonders auszeichnen möchte. Die nach Hegels geläufige, in die Verfassungen als Prämisse eingebaute Unterscheidung von »Staat und Gesell-

es z. B. bei Joseph Glanvill, The Vanity of Dogmatizing, London 1661, Nachdruck Hove, Sussex, 1970, S. 180. Und überhaupt hat man im Umkreis der Royal Society of London gegen eine voreilige Erklärung der Phänomene als Fingerzeig Gottes, bezogen auf Probleme der Erlösung, opponiert. Im 18. Jahrhundert stellt sich dann die gesamte Kosmologie auf Bewunderung einer unsichtbaren Ordnung als Grund der sichtbaren Unordnung um. Die Gesetze Newtons sind ja auch »unsichtbar«. »Die Unordnung in der Welt, ist nur scheinbar, und wo sie am größten zu sein scheint, da ist die wahre Ordnung noch weit herrlicher, nur aber um so mehr verborgen«, liest man bei Johann Heinrich Lambert, Cosmologische Briefe über die Einrichtung des Weltbaues, Augsburg 1761, S. 116. Für Einzelaspekte des Themas vgl. auch Edna Ullman-Margalit, Invisible-Hand Explanations, Synthese 39 (1978), S. 263-291, Formen der Begründung betreffend, und historisch Stephen D. Benin, The »Cunning of God« and Divine Accomodation, Journal of the History of Ideas 45 (1984), S. 179-191; Alfonso M. Iacono, Adam Smith e la metafora della »mano invisibile«, Theoria 5 (1985), S. 77-94.

321 Vgl. hierzu auch Jean-Pierre Dupuy, Ordres et Désordres: Enquête sur un nouveau paradigme, Paris 1982; ders., L'auto-organisation du social dans la pensée libérale et économique, in: Paul Dumouchel/Jean-Pierre Dupuy (Hrsg.), L'Auto-organisation: De la physique au politique, Paris 1983, S. 377-384; ders., Shaking the Invisible Hand, in: Paisley Livingston (Hrsg.), Disorder and Order: Proceedings of the Stanford International Conference (Sept. 14-16, 1981). Saratoga Cal. 1984, S. 129-144.

schaft«[322] hatten wir schon erwähnt. Die ältere Unterscheidung von imperium und dominium[323] hatte noch nicht nach Politik und Wirtschaft getrennt. Erst auf den Zusammenbruch der merkantilistischen Wirtschaftspolitik reagiert man mit Systemunterscheidungen, so in Frankreich mit der Unterscheidung force/propriete.[324] Zugleich gewinnt die Eigentumsfrage in den verfassungspolitischen Diskussionen an Bedeutung.[325] Aber erst um die Mitte des 19. Jahrhunderts wird die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft als Realitätsbeschreibung geläufig, und dies unabhängig von ihrer eigentümlichen Situierung in der Hegelschen Theorie. Denn man will nun diskutieren, ob und wieweit der Staat gegenüber der Gesellschaft und ihren Verteilungsproblemen eine besondere Funktion zu erfüllen habe, und für diesen Zweck muß die Unterscheidung aus dem Hegeischen Kontext ausgegliedert werden. Bewahrt wird dabei jedoch der eigentümliche Staatsbezug der Unterscheidung selbst: Der Staat ist zwar nicht mehr das alles »aufhebende« Resultat der Geschichtsdialektik, aber er ist diejenige Seite der Unterscheidung, die die Unterscheidung selbst zu treffen, zu respektieren, zu vollziehen hat; formal gesehen ein »re-entry« der Form in die Form im Sinne von Spencer Brown.

Während, von unserem Gesellschaftsbegriff her gesehen, die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft eine gesellschaftsinterne Differenzierung beschreibt, geht es in der Unterscheidung von Individuum und Gesellschaft - seit der Mitte des 19. Jahrhunderts formuliert man auch: Individuum und Kollektiv[326] -

322 Für ihren heutigen Kurswert siehe den Sammelband des Verfassungsjuristen Ernst-Wolfgang Böckenförde (Hrsg.), Staat und Gesellschaft, Darmstadt 1976. Vgl. auch Niklas Luhmann, Die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft, in ders., Soziologische Aufklärung Bd. 4., Opladen 1987, S. 67-73.

323 Vgl. z.B. Nicolaus Hieronymus Gundling, Jus naturae ac gentium, 3. Aufl. Halle-Magdeburg 1736, S. 40.

324 Siehe z.B. (Francois Veron de) Forbonnais, Principes et observations oeconomiques, Amsterdam 1767, S. 1 f.

325 Hierzu Rudolf Vierhaus (Hrsg.), Eigentum und Verfassung: Zur Eigentumsdiskussion im ausgehenden 18. Jahrhundert, Göttingen 1972.

326 Die semantische Neufassung setzt sich etwa ab 1850 durch und ist anscheinend dadurch motiviert, daß die Begriffe »Individualismus« und

um eine gesellschaftsexterne Differenzierung. Mit dieser Unterscheidung deutet man an, freilich ohne es zuzugeben und theoretisch zu rezipieren, daß die moderne Gesellschaft nicht aus Individuen besteht und sich so auch nicht mehr beschreiben läßt, sondern den Individuen als körperlich-mentalen Existenzen eine externe Stellung zuweisen muß. Auch das ist eine zwingende Konsequenz funktionaler Differenzierung; denn diese Differenzierungsform schließt es aus, Individuen je konkret auf die einzelnen Funktionssysteme zu verteilen - so wie auf Familien, Haushalte, Dörfer und Städte oder soziale Stände. Jedes Individuum muß nun an allen Funktionssystemen teilnehmen können; und infolgedessen muß das, was soziale Inklusion zu bedeuten hat, neu durchdacht und über neue Wertbegriffe wie Freiheit und Gleichheit neu geregelt werden.[327] Was dabei aus den Individuen selbst wird, das eben ist das Thema, über das mit Hilfe der neuen Unterscheidung von Individuum und Gesellschaft neu zu verhandeln ist.

Diese Unterscheidung registriert eine neuartige, im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert errungene Höchstwertposition des Individuums (die, wie wir gesehen haben[328], auch »Subjekt« genannt wird). Diese Positionierung in einer die gesellschaftlich zirkulierenden Wertungen transzendierenden, ihnen vorgegebenen Stellung ist, wie gesagt, dadurch bedingt, daß der Umbau der Formen gesellschaftlicher Differenzierung die traditionale Inklusionssemantik revolutioniert und dazu zwingt, das Individuum als gesellschaftsextern anzusetzen. Als Externum kann es in gewissem Umfange die (ebenfalls so argumentierende) Religion verdrängen oder jedenfalls ihres Privilegs für Höchstwert-

»Sozialismus«, die aus den 20er Jahren des 19. Jahrhunderts stammen, inzwischen ideologisch besetzt sind - ein gutes Beispiel dafür, daß die Beschreibung der Gesellschaft in der Gesellschaft beobachtet wird und entsprechende Reaktionen auslöst. Die ältere Terminologie hatte nur kollektiv/distributiv unterschieden und damit Verteilungsprobleme bzw. Gerechtigkeitsprobleme angesprochen.

327 Hierzu ausführlicher: Niklas Luhmann, Individuum, Individualität, Individualismus, in ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd. 3, Frankfurt 1989, S. 149-258.

328 oben Abschnitt XIII.

bestimmungen berauben.[329] So formiert sich die Referenz auf das Individuum, die dann nach einem Gegenbegriff suchen muß und, seitdem in den 20er Jahren des 19. Jahrhunderts der Terminus »Individualismus« aufkommt, auch als Einseitigkeit der innergesellschaftlichen Option kommuniziert werden kann. Seinen Gegenbegriff findet das Individuum jetzt mit Hilfe der Freudschen Theorie des Unbewußten *in sich selbst*, und das erst vollendet die Semantik der Individualität. Das Individuum kann als *Unterschied zu sich selbst* begriffen werden - und den Begriff der Gesellschaft der Ideologisierung überlassen.

Eine gewisse Brücke bildet für biologische und für demographische Zwecke der Begriff der Population - schon in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts üblich, aber seit Darwin dann populär. Er ersetzt essentialistische Vorstellungen über die Natur des Menschen (oder anderer Lebewesen) durch einen nach außen abgrenzbaren Bestand, der zugleich intern erhebliche Unterschiede, ja letztlich volle Individualität jedes einzelnen Exemplars zuläßt. Andererseits löst dieser Begriff natürlich das nicht ein, was auf subjekttheoretischer Grundlage im Namen des Individuums an Selbstverwirklichungsansprüchen formulierbar ist. Dadurch kommt es zu naturwissenschaftlichen und zu geisteswissenschaftlichen Varianten ein und desselben Interesses, nämlich der Frage nach der Differenz von Individuum und Gesellschaft.

Weiter wäre die Unterscheidung natürlich/künstlich (artifiziell) zu nennen. Sie reagiert auf die Erfahrung, daß Einheiten (zum Beispiel die Einheit einer Nation) sich immer weniger von selbst verstehen, sondern erst noch hergestellt werden müssen. Oder man überläßt sie der Evolution, wobei unklar bleibt, ob dies ein natürliches oder ein künstliches, jedenfalls aber ein sich nicht auf

329 Man beachte das merkwürdige Amalgam von religiöser und individuumbezogener Semantik, das sich, speziell in Deutschland, um 1800 ausbreitet. Man versucht für einen historischen Augenblick des Übergangs, zumindest in der Metaphorik noch die Einheit der mafigebenden externen Referenz festzuhalten. Dasselbe Problem haben wir heute, wenn Emanzipations- und Partizipationsterminologien mit der neuen externen Höchstwertvorgabe, mit dem Ökologieproblem amalgamiert werden.

den Ursprung stützendes Verfahren ist. Es gibt, wie schon zu Zeiten der Griechen, religiöse bzw. moralische Vorbehalte gegen das Artifizielle, aber die Frage, was die Einheit dieser Unterscheidung ist und warum sie relevant ist, wird nicht gestellt. Man begnügt sich damit, ihre eine Seite skeptisch bzw. ablehnend zu beurteilen.

Schließlich sei noch die von Ferdinand Toennies vorgeschlagene Unterscheidung von Gemeinschaft und Gesellschaft genannt.[330] Mit »Gemeinschaft« wird an ein Personen einbeziehendes soziales System erinnert, an Nestwärme und an Ländlichkeit, und »Gesellschaft« besagt, daß solche Verhältnisse in der Moderne wie auf verlorenem Posten überleben, aber daß sie in einer formalen Soziologie gleichwohl zu berücksichtigen seien. Die Unterscheidung reagiert auch auf den Verlust des Fortschrittsvertrauens in der Manier der frühen Soziologie, nämlich strukturell und hier durch eine Typenunterscheidung. Implizit meint die Unterscheidung jedoch eine historische Differenz, nämlich die von traditionalen und modernen Gesellschaftsstrukturen, deren gegenwärtige Gemengelage zum Gegenstand der Analyse wird.

Die Zusammenstellung dieser drei Unterscheidungen, die zur »sachlichen« Beschreibung der modernen Gesellschaft beitragen, läßt einiges erkennen. Offenbar fehlt es in allen Fällen an einem brauchbaren (hinreichend konkretisierbaren) Begriff für

330 Siehe Ferdinand Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft: Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirische Culturformen, Leipzig 1887 (spätere Auflagen mit dem Untertitel Grundbegriffe der reinen Soziologie). Vgl. ferner René König, Die Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft bei Ferdinand Tönnies, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 7 (1955), S. 348-420. Vermittelt (und theoretisch verfremdet) durch die Parsonssche Begrifflichkeit der »pattern variables« hat diese Unterscheidung noch die Entwicklungssoziologie und Modernisierungsforschung der joer Jahre unseres Jahrhunderts beeinflußt, und ist erst in den letzten beiden Jahrzehnten in den Sog der Kritik geraten, die allgemein an der simplen Kontrastierung von traditionalen und modernen Gesellschaften geübt wird. Noch heute dient die Unterscheidung aber als Folie für historische Rückblicke. Siehe z.B. Lars Clausen/C. Schlüter, Hundert Jahre »Gemeinschaft und Gesellschaft«: Ferdinand Tönnies in der internationalen Diskussion, Opladen 1991.

das, was dem Unterschiedenen gemeinsam ist oder was die Unterscheidung selbst vor anderen Unterscheidungen auszeichnet. (Und man hätte das merken können, hätte man Hegel konsultiert). *Statt dessen* wird das, worauf es ankommt, nämlich die moderne Gesellschaft, auf jeweils eine Seite der Unterscheidung gebracht und durch den Gegensatz zur jeweils anderen unterschiedlich eingefärbt. So entsteht eine Mehrzahl von Gesellschaftsbegriffen, je nachdem, wovon Gesellschaft unterschieden wird. Man kann auf diese Weise die Komplexität der neuen Lage registrieren, ohne über einen einheitlichen Begriff zu verfügen, der sie direkt bezeichnet. Die Gesellschaftstheorie kommt ohne einen Begriff des umfassenden Systems der Gesellschaft aus.

Wahrscheinlich hängt dies Unterlassen der Einheitsfrage damit zusammen, daß man selbst im 19. Jahrhundert Ordnung noch immer nur hierarchisch denken, dies aber nicht mehr überzeugend darstellen kann. Die Einheit wird von oben garantiert - sei es durch die unsichtbare Hand, sei es durch den Staat. Als Gegenkonzept kann sich dann nur der unakzeptable »Anarchismus« formieren.[331] Kein Zufall denn, daß man erst im 19. Jahrhundert diese Idee als nicht ganz abwegig aufgreifen und sogar sich selbst (zuerst wohl Proudhon) als »Anarchist« bezeichnen kann. Man sagt damit, daß Hierarchie als Form in der modernen Gesellschaft entbehrlich sei; aber man kann noch nicht sagen, durch welche andere Form sie ersetzt werden könnte.

Auch in der Zeitdimension zeichnen sich schon in der Frühmoderne markante Veränderungen der Welt- und Gesellschaftsbeschreibung ab. Darauf hatten wir im Abschnitt über Temporalisierungen (oben unter XII.) bereits hingewiesen. In der alten Welt war Zeit in der Beobachtung von Bewegung am Unterschied von bewegt/unbewegt und im Anschluß daran durch die Unterscheidung von Zeit (tempus) und Ewigkeit (aeternitas) charakterisiert und damit auf Religion bezogen worden. Im Übergang zur Neuzeit gewinnt das Problem der Zeitlichkeit an Relevanz; aber man ordnet selbst zeitliche Linearisierungen noch dem Schema Zeit/Ewigkeit zu. Vor dem Tode, lehrt der

331 Einen guten Überblick vermittelt der entsprechende Artikel von U. Dierse im Historischen Wörterbuch der Philosophie Bd. 1, Basel 1971, Sp. 267-294.

Jesuitenorden, hat man Zeit, sein Seelenheil zu verdienen. Dann setzt er Tod (als Ereignis!) die Differenz. Nach dem Tod beginnt die Ewigkeit, und dann bleibt einem nur noch die ewige Reue.[332] Zugleich beginnt die Entdeckung der Mode (la mode im Unterschied zu le mode nimmt einen zeitlich begrenzten Sinn an) die Dauergeltung der Formen und damit auch die Hierarchisierbarkeit des Menschen zu untergraben. Geschick im Hinblick auf Zeitumstände wird wichtiger als Position.[333] Die Formendiskussion läuft zwar noch eingespannt in die Unterscheidung geistlich/weltlich; aber beide Seiten dieser Unterscheidung können die jeweils andere umfassen: Devotion wird selbst zur Mode, und Mode als solche wird zur Sünde, weil sie von dem ablenkt, worauf es im Leben eigentlich ankommt: dem Seelenheil.

Das 18. Jahrhundert leitet einen in vielen Hinsichten grundlegenden Wandel ein. Die neue Gesellschaft begreift sich nun als unabhängig von ihren Anfängen, als allmählich mehr und mehr zivilisiert (zum Beispiel dadurch, daß man Gewalt in Recht transformiert und Frauen besser berücksichtigt). Und an die Stelle der Geschichten, die man erzählt hatte, um Beispiele für gute und schlechte Lebensführung zu geben, tritt »die Geschichte«, die zur Ablösung der Gegenwart von der Vergangenheit erfunden ist.

Dies hängt direkt mit dem bereits behandelten Umbau der gesellschaftlichen Zeitbeschreibung zusammen. Wenn an der Gegenwart die ereignisförmige Aktualität und damit die Erzeugung einer Differenz von Vergangenheit und Zukunft betont wird, braucht die Gesellschaft in anderer Weise als zuvor ein Gedächtnis. Oder anders gesagt: das schon Bekannte, auf das man sich früher verlassen hatte, muß auf die Differenz von Vergangenheit und Zukunft umgerechnet werden. Die Vertrautheit der Sachwelt, in der das Gedächtnis unbemerkt und folglich

332 Vgl. Jean Eusebe Nierembert, La balance du temps et de l'éternité, frz. Übersetzung Le Mans 1676.

333 Vgl. hierzu Ulrich Schulz-Buschhaus, La Bruyère und die Historizität der Moral - Bemerkungen zu *De la Mode* 16, Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte 13 (1989), S. 179-191, mit dem wichtigen Hinweis auf die parallellaufende Zersetzung durch die Berufsrollenspezialisierung, also durch sachliche Komplexität.

unkritisch wirkt (so wie jeder weiß, daß Blumen in eine Vase gehören, obwohl er nicht weiß, wann und wie er das gelernt hat), muß temporalisiert werden, damit man prüfen kann, ob eine Reaktualisierung angebracht ist oder nicht. Und so entsteht Geschichte im Sinne einer nicht mehr gesicherten Aktualität, die dann fachlich erforscht, nostalgisch gepflegt, nationalpolitisch interpretiert werden oder auch die verzweifelte Suche nach der verlorenen Zeit auslösen kann.

Das macht einen neuen Sinn des Begriffs der »Revolution« verständlich, der erst, gleichsam als Selbstbezeichnung der Geschehnisse, während der Französischen Revolution entsteht.[334]* Das Wort war seit langem geläufig gewesen - teils zur Bezeichnung einer (beabsichtigten) Rückkehr zur guten alten Ordnung, teils zur Bezeichnung eines gewaltsamen Umsturzes. Jetzt wird Revolution zu einer Zäsur, die die alte und die neue Gesellschaftsordnung trennt; also zu einer Form von Unterscheidung, die eine Selbstbezeichnung der modernen Gesellschaft ermöglicht, ohne daß man dabei sachliche Sinngrenzen (etwa: System/Umwelt-Beziehungen) definieren müßte. Da der Einschnitt historisch deutlich markiert und mit konkreten Erfahrungen unwiderruflich besetzt ist, kann man die Ausarbeitung der Folgen wiederum der Geschichte überlassen.

Offenbar kommt es darauf an, das Vergangene als Bezugspunkt für *Externalisierungen* zu gewinnen. Man definiert sich durch ein »nicht mehr so wie …« Eben deshalb muß aber das Vergangene präsentierbar bleiben und wie nie zuvor nachgearbeitet

334 Siehe dazu Reinhart Koselleck et al., Revolution, Rebellion, Aufruhr, Bürgerkrieg, in: Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland Bd. 5, Stuttgart 1984, S. 653-788 (653, 725 ff.); Mona Ozouf, Révolution, in: François Furet/Mona Ozouf (Hrsg.), Dictionnaire critique de la révolution française, Paris 1988, S. 847-858. Die These einer neuen Sinngebung während der Französischen Revolution ist vor allem deshalb umstritten, weil in der Diskussion nicht klargestellt ist, worin eigentlich der neue Sinn besteht; denn man muß natürlich davon ausgehen, daß sowohl der Zeitbezug als auch das Moment der Gewaltsamkeit längst vorher geläufig waren, und daß es mindestens seit der Glorious Revolution auch nicht mehr nur um eine Rückkehr zu den alten Verhältnissen gegangen war.

werden. Eine solche Anwesenheit des Abwesenden kann durch Schrift hergestellt und durch Buchdruck als Universalpräsenz etabliert werden. Wenn man aber in die Geschichte hinein externalisieren und die Gegenwart mit dem Paradigma (oder exemplum) »Revolution« als Zäsur behandeln kann, läßt sich die Unbestimmtheit der Zukunft aushalten - jedenfalls eine Zeit lang. Sie indiziert nicht zugleich schon: Unbestimmtheit der Welt, sondern nur: Offenheit der Zustände, die sich im realen Fortschritt der Menschheit ergeben werden.

Die Geschichte enthält ihre eigene Beschreibung, die ihrerseits dem »Zeitgeist« entspricht und mit dem Geschichtslauf variiert, - der wohl erste Fall einer Beschreibung von Selbstbeschreibungen, die sich selbst in das Beschriebene einschließt."[5] Dann kann auch von »Gesellschaftsgeschichte« die Rede sein.[336] Diese Geschichte wird nur als Geschichte struktureller Veränderungen aufgefaßt.[337] Sie wird »gefüllt« mit Tendenzangaben (Fortschritt)[338] und mit Epocheneinteilungen der verschiedensten Art, wobei die letzte Epoche durch ihren Unterschied zu den

335 Vgl. dazu den Beitrag von Reinhart Koselleck zur Entstehung des modernen Geschichtsbegriffs als eines »Kollektivsingulars« im Wörterbuch Geschichtliche Grundbegriffe Bd. 2, Stuttgart 1976, S. 647-717.

336 Aber keineswegs bei Max Weber, wie Soziologen oft vermuten. Siehe z.B. Louis G. A. Vicomte de Bonald, De la manière d'écrire l'histoire (1807), zit. nach Œuvres complètes Bd. IX, Paris 1856, Nachdruck Genf 1982, S. 78-122 (91): »... ce n'est que dans l'ensemble ou la généralité même des faits qu'on peut étudier l'histoire de la société«.

337 Dies ist neben anderen »temporal distortions« auch Anthony Giddens aufgefallen. Siehe: The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration, Berkeley Cal. 1984, S. 236ff. (242).

338 Fortschritt ist freilich immer schon als bilanzierter Fortschritt mit hohen Kosten gesehen worden. Von Naivität in dieser Hinsicht kann gerade für die bürgerlichen Protagonisten des Fortschritts keine Rede sein. Vgl. etwa Jean Blondel, Des hommes tels qu'ils sont et doivent être: Ouvrage de sentiment, London - Paris 1758; Simon-Nicolas-Henri Linguet, Théorie des loix civiles, ou Principes fondamentaux de la société, 2. Bde., London 1767; Victor de Riqueti, Marquis de Mirabeau, La Science ou les droits et les devoirs de l'homme, Lausanne 1774 (S. XXI: «dégradation nécessairement résultant des progrès mêmes de notre perfectibilité possible«).

vorangegangenen die moderne Gesellschaft charakterisiert. Die Geschichtswissenschaft konsolidiert sich folglich auf der Ebene einer Beobachtung zweiter Ordnung und fragt mehr nach dem »Wie« der Geschichtsschreibung, also nach den Methoden, als nach dem Was, dem Sachbegriff der Geschichte.[339] Schließlich löst die Soziologie die zunehmenden Schwierigkeiten der Zuordnung und der Beweisführung durch die extreme Reduktion auf den Unterschied von traditionalen und modernen Gesellschaften, nur um alsbald mit dieser Unterscheidung zu scheitern.[340] Die Ablehnung des Bestimmtseins durch Herkunft (die mit der Ablehnung ständischer Ordnung einhergeht), führt außerdem zu einer Steigerung des Selbstdeutungsbedarfs der Moderne[341] und im Ergebnis dann zu der Unmöglichkeit, sich darüber zu einigen: zu ideologischen Kontroversen.

Hinter diese am Geschichtsbegriff vollzogenen Veränderungen führen die Veränderungen im Begreifen der Zeit selbst zurück, jedenfalls in der Literatur. Sie sind von einer sehr viel stärker einschneidenden Bedeutung. Mehr und mehr wird die Zeit heute nur noch durch die Differenz von Vergangenheit und Zukunft beschrieben. Das führt dazu, daß die Gesellschaft sich zwischen einer nicht mehr gültigen, nicht mehr verbindlichen Vergangenheit und einer noch nicht bestimmten Zukunft findet - wie ein Jugendlicher, dem das Elternhaus keine Sicherheit und keine Maßstäbe mehr bietet und der Beruf noch nicht. Nur solange die moderne Gesellschaft noch nicht voll erkennbar war, konnte man einen Blankoscheck auf die Zukunft akzeptieren. Gegenwärtig scheint dies sich zu ändern. Die Zukunftsperspek-

339 Gegen den Verlust der Frage, »Was ist Geschichte?«, wendet sich mit soziologischen Theoriemitteln Friedrich H. Tenbruck, Geschichte und Gesellschaft, Berlin 1986 - nur um dann seinerseits auf die Frage, »Was ist Gesellschaft?«, zu verzichten.

340 Trotz aller fachhistorischen Kritik sind Epocheneinteilungen in der Soziologie nicht ganz ausgestorben. Und wie sonst sollte man auch Trendangaben empirisch belegen können. Siehe z.B. Darcy Ribeiro, The Civilizational Process, Washington 1968; Wolf gang Schluchter, Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus, Tübingen 1979.

341 Vgl. Horst Folkers, Verabschiedete Vergangenheit: Ein Beitrag zur unaufhörlichen Selbstdeutung der Moderne, in: Dirk Baecker et al. (Hrsg.), Theorie als Passion, Frankfurt 1987, S. 46-83.

tiven verdunkeln sich, und damit zugleich wächst der Entscheidungsdruck in der Gegenwart, denn nur in der Gegenwart, nur im Kontext einer gleichzeitig gegebenen Welt, ist man entscheidungs- und handlungsfähig. Entsprechend scheint die Zeit schneller zu laufen. Wie weit die Entscheidungsorganisationen, vor allem die des politischen Systems, diesen Druck und das damit wachsende Mißtrauen auffangen können, ist eines der wichtigsten Gegenwartsprobleme.

Im Vergleich zur alteuropäischen Zeitsemantik hat sich damit die Grundunterscheidung geändert, die die Zeitdimension bestimmt und damit festlegt, wie die Paradoxie der Zeit erscheinen und aufgelöst werden kann. Wenn es um die Unterscheidung Zeit/Ewigkeit geht, liegt die Paradoxie (sieht man einmal von den Zenonischen Bewegungsparadoxien ab) auf der einen Seite der Unterscheidung: in der Ewigkeit, die Zeit und doch keine Zeit ist. Hier kann sie mit dem Gottesbegriff absorbiert werden. Die Unterscheidung Vergangenheit/Zukunft wird paradox, wenn man bedenkt, daß Vergangenheit und Zukunft immer gleichzeitig gegeben sind, nämlich als Horizonte der Gegenwart. Die Gegenwart ist die Einheit der Differenz von Vergangenheit und Zukunft. Sie katapultiert sich als Zeit des Beobachters der Zeit selbst aus der Zeit hinaus. Sie ist die Zeit, in der man keine Zeit hat, weil alles, was man als Zeit erfassen kann, schon vergangen oder noch zukünftig ist. Diese zeitlose »Gesamtzeitlichkeit« der Gegenwart tritt im modernen Denken an die Stelle der Ewigkeit.[342] Und sie wird entparadoxiert, indem man zwischen der gegenwärtigen Vergangenheit bzw. Zukunft und den vergangenen bzw. künftigen Gegenwarten unterscheidet, die Zeitbegrifflichkeit also doppelt modalisiert. Genau das leistet, auf konkreteren Forschungsebenen, die Historisierung des Geschichtsbewußtseins.

342 Das ist allerdings in der Literatur über Zeit noch kaum untersucht worden. Vgl. hierzu Ingrid Oesterle, Der »Führungswechsel der Zeithorizonte« in der deutschen Literatur, in: Dirk Grathoff (Hrsg.), Studien zur Ästhetik und Literaturgeschichte der Kunstperiode, Frankfurt 1985, S. n-75. Vgl. auch Armin Nassehi, Zeit und Gesellschaft: Auf dem Weg zu einer soziologischen Theorie der Zeit, Opladen 1993, insb. S. 233 ff.

In der Sozialdimension schließlich geht es um die Frage, wie die Gesellschaft im Hinblick auf die Formdifferenz von Ego und Alter als Einheit dargestellt werden kann. Der Beobachter erster Ordnung sieht die Unterschiede der Menschen und ihrer Schicksale und fragt nach Gerechtigkeit. Auf der Ebene zweiter Ordnung kann man beobachten und beschreiben, daß und wie die Gesellschaft selbst reguliert, welche Positionen sie Personen zuweist und wie sie dies rechtfertigt. Wir wollen im Hinblick darauf von Inklusionsprinzipien sprechen.[343]

Die alte Gesellschaft hatte Inklusion durch Zuweisung fester Plätze an Familien oder Korporationen (und damit indirekt: an Personen) reguliert. Diese einfache Lösung muß im Ubergang zu funktionaler Differenzierung aufgegeben werden, denn man kann Personen nicht auf die Funktionssysteme aufteilen. Statt dessen sucht und findet man neue Inklusionsprinzipien, die die Namen Freiheit und Gleichheit erhalten und die Form von Bürger- oder sogar Menschenrechten annehmen. Freiheit heißt: daß die Zuordnung von Personen (nicht mehr: Familien) zur Gesellschaft nicht mehr gesellschaftsstrukturell determiniert ist, sondern auf einer Kombination von Selbstselektion und Fremdselektion beruht. Gleichheit heißt: daß keine anderen Inklusionsprinzipien anerkannt werden, als die, die das Funktionssystem selber festlegt. Anders gesagt: Nur Funktionssysteme haben das Recht, aus systeminternen (und insofern für sie rationalen) Gründen Ungleichheiten zu produzieren. Alle Vorgaben müssen unter dem Gesichtspunkt der Gleichheit, also strukturlos, an das System herangetragen werden, also zum Beispiel: Gleichheit aller vor dem Recht mit Ausnahme der im Rechtssystem selbst begründeten Unterschiede. Die latente Funktion dieser Menschenrechte liegt also gerade nicht in einer Honorierung und Ratifikation von Vorgaben, die mit der »Natur des Menschen« gegeben sind. Sie liegt vielmehr darin, daß in der modernen Gesellschaft prinzipiell nicht vorausgesagt werden kann, in welchen Sozialkontexten wer was zu sagen oder sonstwie beizutragen hat. Sie liegt im Offenhalten der Zukunft gegen alle Vorwegfestlegungen, die sich aus einer Einteilung oder Klassifikation von Menschen (zum Beispiel: in höhere oder niedri-

343 Vgl. auch oben Kap. **4,** III.

gere) und vor allem aus politischen Sortierungen ergeben könnten.

Es fällt auf, daß die Inklusionsprinzipien Freiheit und Gleichheit ihre eigene Form nicht verraten. Zwar kann man rasch zwischen Freiheit und Unfreiheit unterscheiden und ebenso rasch zwischen Gleichheit und Ungleichheit. Aber auf dieser Ebene der Abstraktion realisiert die Gesellschaft immer beide Seiten der Unterscheidung zugleich. Konkret muß dann immer noch geklärt werden, gegen welche Art Unfreiheit Freiheit eingeklagt werden kann und gegen welche Art Ungleichheit Gleichheit. Die Inklusionsprinzipien sind, vor allem durch die Französische Revolution, als eine Art Blankoscheck auf die Zukunft proklamiert worden. Sie haben sich so natürlich nicht realisieren lassen. Ein in dieser Form unlösbares Problem wurde nur aus der Gegenwart in die Zukunft verschoben. Die Konkretisierung mußte dann durch Ideen erfolgen, die für diese Funktion den Namen Ideologien erhalten haben. Da aber die Prinzipien den Konkretisierungsschritt nicht bestimmen können, gibt es mehr als nur eine Möglichkeit ihrer Ideologisierung.

Neben der Verzeitlichung erwähnt das Programm des Wörterbuchs Geschichtliche Grundbegriffe die »Ideologisierbarkeit« vieler Ausdrücke als eines der Merkmale jener semantischen Wende, in der die neuzeitliche Gesellschaft sich selbst entdeckt.[344] Auch damit ist die Sozialdimension angesprochen, denn ideologisch denken jeweils die anderen. Die Voraussetzungen dafür liegen im oben bereits behandelten Verzicht auf naturale Vorgaben und in deren Ablösung durch eine selbstreferenzfähige Semantik. Der Sachverhalt war längst vor der Erfindung des Ideologiebegriffs geläufig. »As no party, in the present age«, schreibt Hume 1748, »can well support itself without a philosophical or speculative system of principles, annexed to its politicai or practical one; we accordingly find, that each of the factions, into which this nation is divided, has reared up a fabric of the former kind, in order to protect and cover that scheme of

344 Vgl. die Einleitung von Reinhart Koselleck, in: Geschichtliche Grundbegriffe Bd. 1, Stuttgart 1972, S. XIII-XXVII (XVII f.).

actions, which it pursues.«[345] Die Prinzipien und Ideen differieren nach Maßgabe sozialpraktischer Differenzen; und der Ideologiebegriff im Marxschen Verständnis fügt dem nur die Einsicht hinzu, daß auch diese Differenzen aus der Sozialordnung heraus erklärt werden können.

In einem sehr anspruchslosen Verständnis kann man die Unterscheidung verschiedener Ideologien benutzen, um darzustellen, daß die Französische Revolution eine Option eröffnet hatte: dafür oder dagegen. Es gibt folglich in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts konstitutionelle und restaurative Bewegungen. Dann kommt, bezogen auf die Folgen der Industrialisierung, die Kontroverse über Liberalismus und Sozialismus hinzu. Der Ideologiebegriff bietet eine Form für solche Unterscheidungen. Die Teilnehmer, also die Beobachter der Verhältnisse, reagieren auf diese Weise kontrovers auf Strukturprobleme der modernen Gesellschaft. Als Beobachter dieser Beobachter sieht man, daß damit unterschiedliche Strategien für die Auflösung der nur noch als Paradoxie erfaßbaren Einheit realisiert werden. Man kann die Gesellschaft paradox definieren: sie ist (noch) nicht, was sie ist. Sie ist aber schon, was sie noch nicht ist. Sie befindet sich auf der Bahn des Fortschritts, den man durch Liberalisierung unterstützen muß; oder sie sammelt bereits die Kräfte für eine Revolution, indem sie immer tiefer in die dafür notwendige Krise gerät. Die Gegenwart der Zukunft dient als noch unbestimmter Ort für die Einlösung des Rationalitätsversprechens.[346] Dann sucht man Ideen zu verwirklichen und verhält sich *progressiv*. Sowohl Planung als auch Utopie bilden hier Gegenbestimmtheiten, die eine Flucht in eine noch unbestimmte Zukunft ermöglichen, und »Demokratisierung« verspricht, daß man sich, wenn die Zeit soweit ist, wird einigen

345 So David Hume, Of the Original Contract, zit. nach Essays: Moral, Political, and Literary. The Philosophical Works Bd. 3, London 1882, Nachdruck Aalen 1964, S. 443-460 (443).

346 Carlo Mongardini, Dimensionen der Zeit in der Soziologie, in: Friedrich Fürstenberg / Ingo Mörth (Hrsg.), Zeit als Strukturelement von Lebenswelt und Gesellschaft, Linz 1986, S. 37-58 (51), nennt das die »magische Rückführung der zunehmenden Zersplitterung des Sozialen in die homogene Einheit unseres Rationalitätsmodells«.

können. Oder man löst die Paradoxie in die Gegenrichtung auf. Man definiert sie zunächst als Tautologie (das heißt: mit einer Unterscheidung, die behauptet, keine zu sein) und kommt dann zu der Feststellung: die Gesellschaft ist, was sie ist. Man kann nichts machen, aber man kann Unglücke verhindern und Abwegen vorbeugen. So wird man *konservativ*.

An den Programmproblemen der Konservativen läßt sich gut ablesen, daß die Historisierung der gesellschaftlichen Zeit ihre Position zwar ermöglicht, sie zugleich aber benachteiligt. Die Zukunft hat als Moment einer Unterscheidung ja nur Sinn, wenn sie anders ist als die Vergangenheit. Das können die Konservativen aber nicht wollen. Ihnen wäre das liebste, wenn alles so bliebe, wie es geworden ist, und man dies gar nicht erst zu fordern brauchte. Die Progressiven können sich eher als von der Zeit begünstigt verstehen. Andererseits haben nur die Konservativen die Chance einer höheren Reflexionskultur, weil sich nur für sie das Problem stellt, inwiefern die Gesellschaft in allen Veränderungen dieselbe bleibt. Sie oszillieren daher zwischen konkreter Polemik und Reflexion.[347] Den Progressiven genügt eine Idee; und sie sondern Theorie nur ab, um sich zu erklären, weshalb die Idee bisher nicht zum Zuge gekommen ist.

Diese Positionen haben unterschiedliche Affinitäten zu anderen Ideenkomplexen. Nur der Konservative zum Beispiel kann »organisch« denken oder sich Skepsis in Bezug auf den Menschen leisten. Vor allem aber eignet sich dieser Oppositionsstil dazu, Zeit je verschieden zu sehen. Entweder ergibt sich die Zukunft aus der Gegenwart und der Kontrast von Vergangenheit und Zukunft sollte eher abgeschwächt werden (ohne daß die Vergangenheit deshalb einen Selbstwert annehmen oder schlicht kontinuiert werden müßte). Oder man muß den Kontrast verschärfen und dafür sorgen, daß die Zukunft beseitigen wird, was

347 Heute haben diese Bedingungen sich in sehr kennzeichnender Weise umgekehrt. Die Progressiven sind ihrerseits ideenkonservativ geworden, und sie selbst oszillieren jetzt, da sie über keine Gesellschaftstheorie mehr verfügen, zwischen Reflexion und Polemik. Der sogenannte »Neokonservativismus« ist ihre Erfindung, nicht die Selbstbezeichnung einer anderen Gruppe.

als Defekt einer obsoleten Geschichte, vor allem an Ungleichheit, in die Gegenwart hineinreicht.

Der heimliche Paradoxiebezug und der offengelegte Geschichtsbezug führen diese Form der Ideologiebildung zu einem Erfolg, der es ermöglicht, sich die Frage nach der Einheit der kontrovers beurteilten Angelegenheit zu ersparen. Eben das wird nun, je nach Standpunkt und politischem Engagement, unterschiedlich gesehen. Die Ausmalung der vorgegebenen Formen verstärkt dann nur noch den Eindruck, daß es sich um »Weltanschauungen« handelte, über die man nicht weiter verhandeln kann. Gleichzeitig beginnt der Wertbegriff, der dies nur bestätigt, seine Karriere. Er gibt keine Instruktion, aber er trägt dem Bedürfnis Rechnung, oberhalb aller Meinungskontingenzen noch eine Ebene unverletztlicher Geltung zu wissen. Und wieder ist eine Unterscheidung zur Hand, deren Einheit nicht thematisiert werden kann: die Unterscheidung von »Sein« und »Geltung«.

Will man genauer wissen, wie damit über die Sozialdimension der Beschreibung von Gesellschaft entschieden ist, kann man sehr leicht sehen, daß, analog zur zeitdimensionalen Verschärfung des Unterschiedes von Vergangenheit und Zukunft, auch die Unterscheidung verschärft wird, die die Sozialdimension definiert, nämlich die Unterscheidung von Ego und Alter. Etwas deutlichere Anhaltspunkte gibt der Ideologiebegriff selbst. Nachdem der Begriff Ideologie zunächst nur die Wissenschaft von der Steuerung des empirischen Verhaltens durch Ideen bezeichnet hatte[348], (also etwa das, was wir »Semantik« nennen), gewinnt er mit Marx einen neuen Sinn. Es greift zu kurz, wenn man nur die polemische und pejorative Komponente bemerkt. Es geht nicht nur und nicht primär um eine Beschimpfung, auch wenn Marx selbst sich oft im Ton vergreift. Entscheidend ist die Verlagerung des Problems der gesellschaftlichen Orientierung auf eine Ebene zweiter Ordnung und der Verzicht auf eine konsentierte Realität. Ein Beobachter beobachtet einen anderen Beobachter im Hinblick auf das, was dieser *nicht* sehen kann. Ideologien sind, in anderen Worten, Texte, die etwas enthalten,

348 So beim Erfinder des Begriffs: Antoine Louis Claude Destutt de Tracy, Elements d'ideologie, 5 Bde. Paris 1801-181$. »Ideen« sind hier als sensualisiert begriffene Vorstellungen verstanden.

was sie nicht enthalten, nämlich eine Auskunft über ihre Verfasser und Benutzer, und in der üblichen Interpretation besagt dies: eine Auskunft über deren Interessen.[349] Es geht, mit anderen Worten, um den blinden Fleck, um das Problem der Latenz. Die Kapitalisten arbeiten nach Marx an ihren eigenen Untergang, weil sie genau dies nicht wissen und nicht korrigieren können.[350]

Mit Vorläufern im Roman des 18. und 19. Jahrhunderts, ferner in einer Literatur, die man später als »Gegenaufklärung« bezeichnen wird[351], und nach Marx mit vielen Neuauflagen, etwa in der Psychoanalyse Freuds oder in der Soziologie latenter Strukturen und Funktionen, breitet sich seit dem 19. Jahrhundert eine radikale Neufassung des Problems der Sozialdimension aus, eben die Fixierung des sozialen Interesses auf ein Beobachten des Nichtbeobachtenkönnens. Solange man unter »Beobachtern« nur psychische Systeme versteht, mag das ein belangloses oder allenfalls ein therapeutisch einsetzbares Privat-

349 Seit dieser Entwicklung diskutiert man, und wie es scheint: ausweglos, wie dieser Interessenbezug »wissenschaftlich« nachgewiesen werden könne, wenn doch keine Aussicht besteht, darüber allgemeine Einigung auch mit den beobachteten Interessenten erreichen zu können. Vgl. für eine Ausdehnung dieses Problems auf die Wissenschaft selbst Barry Barnes, Interests and the Growth of Knowledge, London 1977, insb. S. 27ff. Es scheint mithin, daß der Ideologiebegriff schon aus erkenntnistheoretischen Gründen zur Parteilichkeit zwingt.

350 Man mag sich fragen, wie Marx angesichts dieser Theorie sich selbst als Publizist eingeschätzt hat. Können die Marx lesenden Kapitalisten zumindest lernen, daß sie nicht sehen können, was sie nicht sehen können? Und was würde aus einer rekursiven Vernetzung des Sehens des Nichtsehens folgen? Marx selbst scheint jedoch, wie schon Hegel, nicht in der Lage gewesen zu sein, die eigene Theorie in der eigenen Theorie zu berücksichtigen - es sei denn als wissenschaftlichen Beweis für die Aussicht auf, und Klärung der Bedingungen für, die vorausgesagte Revolution.

351 Vgl. etwa die (heute vergessene) Analyse der aufklärenden Salonphilosophen durch (Simon-Nicolas-Henri) Linguet, Le Fanatisme des philosophes, London-Abbeville 1764; und dann natürlich die »konservativen« Stellungnahmen zur Französischen Revolution, etwa Ernst Brandes, Über einige bisherige Folgen der französischen Revolution in Rücksicht auf Deutschland, Hannover 1792.

hobby bleiben. Aber was geschieht, wenn so kommuniziert wird?

All diese komplexen Formen einer Übergangssemantik lassen sich auf eine Frage bringen - auf die Frage: wer ist der Beobachter? Diese Frage kann nicht beantwortet, also auch nicht gestellt werden. Die übliche Charakterisierung des Beobachters als »Subjekt« gestattet es bestenfalls, das Problem der Sozialdimension als Problem der »InterSubjektivität« zu bezeichnen. Immerhin hat man damit einen strikt paradoxen Begriff an der Hand, aber auch nicht mehr; denn das »inter« kann dem Subjekt, wenn das Subjekt ein Subjekt ist, weder zu Grunde liegen noch nicht zu Grunde liegen. Der Roman, der Liebesroman, aber auch Hegels Roman der Liebe zwischen Weltgeschichte und Philosophie, lokalisiert den Beobachter, der auch das sehen kann, was er selber bisher nicht sehen konnte, am Ende der Geschichte. Das macht es erforderlich, den Erzähler, der alles immer schon weiß, und also auch Hegel selber, aus der Geschichte herauszuhalten.[352] Auch das reicht aber nicht, um die Frage nach dem Beobachter zu beantworten. Erst recht versagen die zur Zeit modischen Auskünfte: der Sprachspielpluralismus eines Wittgenstein, die These eines kulturellen Relativismus oder die Diskurspluralität der sogenannten »Postmoderne«. Auch hat es wenig Sinn, sich mit Kontroversen zwischen diesen verschiedenen Positionen zu beschäftigen, denn das führt nur zur wechselseitigen Rekonstruktion der jeweiligen Unzulänglichkeiten.

Unsere Analysen legen die Annahme nahe, daß die moderne Gesellschaft mit dieser Technik des Beobachtens des Nichtbeobachtenkönnens das Paradox des Beobachters als des eingeschlossenen ausgeschlossenen Dritten nachvollzieht. Das zwingt dann aber das Beobachten des Beobachtens zum autologischen Schluß auf sich selbst und zum Paradox als Abschlußgedanken: Der Beobachter ist das Unbeobachtbare. Das führt jedoch nicht zur Verzweiflung. Im autopoietischen System gibt es keinen Abschluß, weder Anfang noch Ende. Jedes Ende ist Anfang. Das Paradox löst sich damit in Zeit auf. Das System

352 Vgl. dazu Dietrich Schwanitz, Systemtheorie und Literatur: Ein neues Paradigma, Opladen **1990,** S. **181** ff.

versetzt damit das, was als Gegenstand nicht beobachtbar ist, in Operation. Und wenn dies geschieht und wenn solche Beobachtungsoperationen immer wieder auf ihre eigenen Resultate angewandt werden, könnte es sein, daß das im Ergebnis zu stabilen »Eigenwerten« führt, das heißt zu einer Semantik, die dies aushält und deshalb bevorzugt wird.

XVIII. Modernisierung

Es gehört zu den Merkwürdigkeiten der Selbstbeschreibung der modernen Gesellschaft, daß sie auch noch einer »Modernisierung« bedarf. So wie man den Individuen zu suggerieren versucht, sie seien nicht nur wirklich, sondern bedürften auch noch einer Selbstverwirklichung, so scheint auch die Gesellschaftstheorie der Moderne davon auszugehen, daß die moderne Gesellschaft noch nicht modern sei und sich selber gleichsam nacheifern müsse, um endlich modern zu werden. Man kann dies Rätsel zwar leicht auflösen, indem man verschiedene Begriffe von Modernität unterscheidet. Aber dann bleibt immer noch die Frage, was der Grund dafür sein mag, diese merkwürdige Figur der Modernisierung als Desiderat gerade der modernen Gesellschaft aufzustellen. (Man käme ja nicht auf die Idee, dem Römischen Reich der Antike eine »Modernisierung« zuzumuten und deren Versagen zu beklagen.)

An der lexikalischen Behandlung fällt eher eine eigentümliche Zurückhaltung auf: Das historische Wörterbuch der Philosophie spricht von »modern, die Moderne« und von »Modernismus« (Bd. 6, 1984), das Wörterbuch Geschichtliche Grundbegriffe von »Modern: Modernität, Moderne« (Bd. 4, 1978). Es fehlt das Stichwort »Modernisierung«. Andererseits laufen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts evolutionäre Perspektiven und Resultatorientierungen nebeneinander her. Entitäten entstehen durch Evolution, aber sie müssen auch gemacht werden. Somit besteht hinreichender Anlaß, den Begriff der Moderne aufzulösen in eine Festlegung auf etwas, was noch nicht erreicht ist.

Die Französische Revolution hatte das Ende der Adelsgesellschaft markiert, hatte die entsprechenden Rechtsstrukturen aufgehoben und das schon lange brüchige Selbstverständnis einer

hierarchischen Gesellschaftsordnung hinweggefegt. Sie hatte jedoch kein Alternativkonzept der modernen Gesellschaft vorgesehen. Ihre Verfassungsvorstellungen beschränkten sich auf das politische System, und im übrigen gab es nur die Freisetzung der Individuen für eine selbstbestimmte Lebensführung - eine Idee, die schnell im Sinne des »enrichessez vous« aufgefaßt werden konnte. Der semantische Leerraum konnte historisch als Verweisung auf Zukunft interpretiert werden. Die moderne Gesellschaft ist »noch nicht« wirklich modern. Für konkrete Orientierungen hielt man sich an die Unterscheidung von entwickelten und unterentwickelten Gebieten des Erdballs. Das konnten die Leerformeln wie Freiheit, Gleichheit, Solidarität, Aufhebung der Klassenunterschiede, Herrschaft der öffentlichen Meinung usw. ausfüllen - ohne daß man den Umweg über ein theoretisch und empirisch fundiertes Gesellschaftsmodell hätte gehen müssen. Eine philosophische Parallelkonstruktion, für die man sich auf Namen wie Husserl oder Habermas berufen kann, liegt in der Annahme, daß sich im Prinzip der selbstkritischen Vernunft der Individuen ein noch unentdecktes, ungeahntes Rationalitätspotential verberge, das die Errungenschaften der technisch-wissenschaftlichen Zivilisation und ihrer wirtschaftlichen (»kapitalistischen«) Realisierungen weit hinter sich lassen könne.

Mit solchen »noch nicht«-Formulierungen wird jedoch das soziologische Problem eher verschleiert, nämlich das Problem, wie eine Modernisierung der schon modernen Gesellschaft überhaupt durchgeführt werden kann. Was dies betrifft, blicken wir am Ende des 20. Jahrhunderts auf zwei verschiedene Experimentreihen zurück, die beide in ihren Prämissen fragwürdig geworden sind, nämlich das sozialistische Experiment der Sowjetunion und das Experiment der Modernisierung von Entwicklungsländern. Solange vom »kalten Krieg« ausgegangen wurde, konnte jeder dieser Versuche sich die Fehlschläge des anderen erklären, und man brauchte nicht zu der Frage einer Modernisierung in der schon modernen Gesellschaft durchzustoßen. Am Ende des 20. Jahrhunderts befinden wir uns in einer anderen Situation.

In beiden Versuchsreihen fällt zunächst ein regional begrenztes Konzept auf, das die Tatsache ignoriert oder doch unterschätzt,

daß die moderne Gesellschaft als Weltgesellschaft etabliert ist.[353] Das eine Konzept war semantisch eng an den Begriff der Revolution gebunden. Politische Ereignisse wie die in Paris 1789 oder die in St. Petersburg 1917 wurden als Revolution beschrieben und damit einem Modernisierungsprogramm zugeordnet. Die Generalisierungsrichtung lief vom Ereignis eines gewaltsamen Umsturzes, wie es das immer gegeben hatte, zu einem fortzusetzenden Programm mit weltweitem Anspruch und jeweils regionalen Hindernissen. Besonders der Marxismus hatte zwar eine Weltrevolution ins Auge gefaßt, konnte aber Revolution nur als ein spezifisch politisches Unternehmen, also nur in Regionalstaaten durchführen. Außerdem waren und blieben Konzepte wie klassenlose Gesellschaft, soziale Verteilungsgerechtigkeit oder auch Emanzipation historische Konzepte, die einer Art Parusieverzögerung unterlagen und dadurch an Glaubwürdigkeit verloren. Man konnte nur versuchen, diese Zielprojektionen über eine Zentralorganisation zu realisieren mit zunehmenden Diskrepanzen zwischen Idee und Wirklichkeit. Schließlich war und blieb die Weltgesellschaft, in der all dies innerhalb territorialer Grenzen stattfinden sollte, ein funktional differenziertes System, das seine eigene Leistungsfähigkeit der Autonomie von Funktionssystemen verdankt und mit keiner Art von Zentralsteuerung zu kombinieren ist. Das gilt vor allem für das Kreditsystem der internationalen Finanzwirtschaft, das eine gewisse Beweglichkeit in der Wahl von Zeitpunkten für Investition und Konsum garantieren kann, auf die gerade forcierte regionale Entwicklungen kaum verzichten können. Es gilt aber natürlich auch für die internationale Politik, für wissenschaftliche Forschung und nicht zuletzt für all das, was Intellektuelle interessiert. Das Bestehen auf organisatorisch kontrollierten, regionalen Autonomien ist damit schlechterdings nicht kompatibel. Der Versuch, diese Art Modernisierung in die moderne Gesellschaft einzuführen, mußte mit Stagnation, mit dem Verbrauch letzter

353 Der 25. Deutsche Soziologentag, der sich mit diesem Thema befassen wollte, hatte sich schon von der Formulierung her den Zugang verbaut. Sein Thema hieß: »Die Modernisierung moderner Gesellschaften« (Hervorhebung durch NX.). Siehe die von Wolfgang Zapf unter diesem Titel herausgegebenen Verhandlungen, Frankfurt 1991.

Machtressourcen, mit schwindender Akzeptanz und schließlich mit dem Zusammenbruch dieses »Systems« bezahlt werden.[354] Daß man sich in westlichen Kreisen unter Verzicht auf Revolution auf verständigungsorientierte »Diskurse« zurückzog, kann aus soziologischer Sicht wohl kaum als gesellschaftspolitische Alternative gewertet werden.

Auch außerhalb der marxistischen Doktrin, die von sich verschärfenden Klassenkonflikten ausgegangen war, gilt jedoch: wenn man überhaupt die Gesellschaft als stratifiziertes System, also als System der Ungleichverteilung, beschreibt, kann Modernisierung nur als Minderung dieser Ungleichheiten begriffen werden; denn sie haben in der modernen Gesellschaft keine Funktion und sind nichts als ein Ärgernis. Die Modernisierung der Moderne heißt jetzt: Abbau der Klassendifferenzen, vor allem durch zunehmenden Wohlstand und durch Erwirtschaftung von Überschüssen, die zugunsten der Benachteiligten eingesetzt werden können. Das Dominieren funktionaler Differenzierung bleibt außerhalb des Blickfeldes.

Anders das Modernisierungskonzept der Entwicklungspolitik, das, zumindest implizit, den Leitmodellen einzelner Funktionssysteme folgt und nicht mehr den abstrakten Idealen der Französischen Revolution. Der stimulierende Ausgangspunkt lag hier nicht in Ideen, sondern in Zuständen, nämlich in dem sehr unterschiedlichen Entwicklungsstand der einzelnen Regionen der Weltgesellschaft. Der Befund wurde als Rückständigkeit oder als Nachholbedarf beschrieben, und das war leicht plausibel zu machen. Folglich galten die bereits entwickelten, vor allem die industriell entwickelten Länder als nachahmenswertes Vorbild für die weniger entwickelten.[355] Der Vergleich beflügelte eine nationalistisch orientierte Politik selbst dort, wo dafür weder ethnische noch kulturelle Grundlagen gegeben sind. Auch dem lag, mindestens implizit, ein weltgesellschaftlicher Ausgangspunkt zugrunde, denn wie sonst hätten die Unter-

354 Hierzu ausführlich Nicolas Hayoz, L'étreinte soviétique: Aspects sociologiques du naufrage programmé de l'URSS, Genf 1997.

355 Siehe z. B. Daniel Lerner, Modernization I: Social Aspects, International Encyclopedia of the Social Sciences, New York 1968, Bd. 10, S. **387-395**.

schiede auffallen und zum Problem werden können. Andererseits bezog sich das Modernisierungskonzept nicht auf die Weltgesellschaft selbst, sondern auf rückständige Regionen, praktisch auf Entwicklungsländer, deren »Staaten« die Entwicklungspolitik durchführen und zugleich selbst in demokratischer und rechtsstaatlicher Richtung modernisiert werden sollten (in der Annahme, beides sei zugleich möglich). Die Frage, wie Modernisierung in der modernen Gesellschaft zu denken und durchzuführen sei, wurde auf regionale Einheiten verteilt und mit diesem Aufbrechen in kleinere, begrenzte Einheiten und schließlich in nur noch lokale Projekte (wie zum Beispiel Einrichtung von Bewässerungssystemen für bisher nicht üblichen Reisanbau) auf ein Format gebracht, das Chancen für praktische Lösungen zu bieten schien.

Neben dieser regionalen bis lokalen Aufgliederung des Problems hatte man sich aber auch auf die unterschiedlichen Strukturen verlassen, die die einzelnen Funktionssysteme weltweit als modern auswiesen. Das galt zum Beispiel für die sogenannte Marktwirtschaft, die ein Urteil über die Rationalität der wirtschaftlichen Investitionen (inclusive Kreditaufnahme) der Kalkulation in den einzelnen Firmen überläßt. Es galt für die Vorstellung, ein modernes politisches System müsse aus »demokratischen« Staaten bestehen, die einen Machtwechsel an der politischen Spitze in der Form von »freien« Wahlen (ohne Stimmkauf usw.) organisieren können. Entsprechend sollte (aktive und passive) Meinungsfreiheit, Pressefreiheit usw. gelten als rechtsförmige Bedingung für die politische, religiöse usw. Autonomie des Systems der Massenmedien. Voraussetzung für all das war ein nicht durch »Korruption« beeinflußbares, legalistisch operierendes, an einer Verfassung orientiertes Rechtssystem. Erziehung im modernen Stil ist Schulerziehung nach dem System der Jahrgangsklassen und leistet eine Regelung des Zugangs zu Universitäten und damit zur Verteilung gesellschaftlich bewerteter Positionen. Wissenschaftliche Forschung sollte frei sein, also keinen religiösen oder politischen Kontrollen unterliegen, sondern sich ausschließlich an selbstformulierten Theorien und Methoden orientieren. Und nicht zuletzt sollte es der individuellen Entscheidung überlassen bleiben, ob man sich zu einer Religion bekennt und zu welcher; denn nur so schien erreichbar

zu sein, daß Religion eine Angelegenheit persönlicher Überzeugung sei und nicht ein Ausdruck der Anpassung an überkommene Sitten oder an politisch erzwungene Konformität.
Stillschweigend wurde hierbei vorausgesetzt, daß die in den Funktionssystemen sektoral konzipierten Modernisierungsrichtungen einander wechselseitig voraussetzen und fördern würden. Es wurde zwar diskutiert, ob man daraus auf »Konvergenz« der Modernisierungen schließen müsse, oder ob traditionsbedingte regionale Unterschiede verbleiben würden, etwa mit Bezug auf Japan oder auf die Sowjetunion. Aber diese Diskussion bezog sich nur auf Regionen mit unterschiedlichen Traditionen und unterschiedlichen demographischen und ökologischen Bedingungen der Modernisierung. Das gravierendere Problem ist jedoch, ob nicht die Autonomie der Funktionssysteme zu wechselseitigen Belastungen führen könne bis hin zu Grenzen der strukturellen Anpassungsfähigkeit der Funktionssysteme *an ihre Differenzierung selbst.* Wenn die Wissenschaft Möglichkeiten der (kriegerischen oder friedlich-industriellen) Energiefreisetzung durch Auflösung von Atomkernen anbietet: welche Konsequenzen hat das für das politische System? Oder wenn die Dynamik des internationalen Finanzsystems eine Unterscheidung von liberaler und sozialistischer Politik sinnlos macht: über welche Differenzen sollen dann Parteiplattformen und Wahlkampagnen organisiert werden, wenn von vornherein klar ist, daß wirtschaftspolitische Versprechungen sich weder unterscheiden noch eingelöst werden können? Ist eine verfassungsmäßige Kontrolle der Entwicklung zum Wohlfahrtsstaat mit den klassischen Instrumenten der Rechtsdogmatik überhaupt möglich und wenn nicht: wie kann verhindert werden, daß das Verfassungsgericht ständig auf demokratisch nicht legitimierte Weise in die Politik eingreift? Wie können die Wirtschaft oder die durch die Wirtschaft finanzierten öffentlichen Verwaltungen für Arbeitsplätze sorgen, die dem Ausbildungsniveaü entsprechen, das das Erziehungssystem bereitstellt? Und welche politischen Konsequenzen hat es, wenn eine wachsende akademische Mittelklasse sich nicht mehr mit bloßen Ausbildungen ohne Macht und Einkommen abfinden läßt? Unausgewogenheiten dieser Art werden in den einzelnen Ländern auf sehr unterschiedliche Weise spürbar werden. Man findet sie

nicht nur in den Entwicklungsländern, sondern auch und gerade in den Ländern, die auf reiche Erfahrungen mit Modernisierung zurückblicken können. Das könnte nur in der Form von Regionalstudien nachgezeichnet werden. Jedenfalls stellen sie das bisherige, gleichsam gradlinige Konzept der Modernisierung in Frage.

Soll man infolgedessen das merkwürdige Konzept einer Modernisierung der modernen Gesellschaft aufgeben? Würde man sich dazu entschließen, hieße das jedenfalls nicht, in eine apathische Hinnahme der gegebenen Zustände zu verfallen. Aber es könnte heißen, die schon sichtbaren Probleme der modernen Gesellschaft und vor allem die sich abzeichnenden Diskrepanzen im Verhältnis der Funktionssysteme zueinander ernster zu nehmen als bisher.

XIX. Information und Risiko als Beschreibungsformeln

Aus verständlichen Gründen haben Beschreibungen der modernen Gesellschaft spektakuläre Merkmale bevorzugt, die sich plakativ verwenden ließen, die eben deshalb aber nur Einzelphänomene ins Auge fassen konnten. Die Komplexität des Gesamtsystems läßt sich nicht anders als durch gezielte Reduktionen im System wiederzugänglich machen. Der bis vor kurzem übliche Ausweg war, auf Merkmale eines der Funktionssysteme abzustellen und dieses dann als ausschlaggebend, als dominant, als formbestimmend zu unterstellen. Das gilt vor allem für Beschreibungen wie Kapitalismus (Geldwirtschaft), Industrie (marktorientierte Produktion) oder wissenschaftsbasierte Technik. Auch die ständig wiederkehrenden Bemühungen, erneut auf Politik in der Form des nationalen Staates abzustellen, entsprechen diesem Muster.[356] Neuerdings kommen jedoch Beschreibungen hinzu, die sich dieser Beschränkung auf

356 Siehe, in der Soziologie eher als Ausnahme, Anthony Giddens, The Nation-State and Violence, Cambridge England 1985. Auch die Aufblähung politischer Begriffe zu einem die Gesamtgesellschaft übergreifenden Format wäre hier zu nennen, etwa des Machtbegriffs beim späten Foucault oder, weniger beachtet, des Begriffs des **»Constitution«** bei

einzelne Funktionssysteme nicht mehr fügen, sondern statt dessen Aspekte von Kommunikation hervorheben und für die Analyse historischer Differenzen ausnutzen. Ich denke an Schlagworte wie »Informationsgesellschaft«[357] oder »Risikogesellschaft«.[358]

Auch diese Formeln lassen sich durch die doppelte Notwendigkeit, Komplexität zu reduzieren und das historisch Neue zu betonen, verleiten, spektakuläre Einzelphänomene für repräsentativ zu halten. Bei »Informationsgesellschaft« ist es die durch

David Sciulli, Foundations of Societal Constitutionalism: Principles from the Concepts of Communicative Action and Procédural Legality, British Journal of Sociology 39 (1988), S. 377-408.

357 Siehe, nahezu ausschließlich auf den Computer bezogen, Philipp Sonntag (Hrsg.), Die Zukunft der Informationsgesellschaft, Frankfurt 1983; ferner speziell unter dem Gesichtspunkt der Effekte einer solchen Selbstbeschreibung Jennifer D. Slack / Fred Fejes (Hrsg.), The Ideology of the Information Age, Norwood N.J. 1987. Zur Sachproblematik auch Karl Steinbuch, Die informierte Gesellschaft: Geschichte und Zukunft der Nachrichtentechnik, Reinbek 1968; Simon Nora/Alain Mine, Die Informatisierung der Gesellschaft, Frankfurt 1979; Lothar Späth, Wende in die Zukunft: Die Bundesrepublik auf dem Weg in die Informationsgesellschaft, Reinbek 1985; David Lyon, From »Post-Industrialism« to »Information Society«: A New Social Transformation?, Sociology 20 (1986), S. 577-588; ders., The Information Society: Issues and Illusions, Cambridge 1988; Ian Miles / Howard Rush / Kevin Turner / John Bessant, Information Horizons: Social Implications of New Information Technologies, Aldershot 1988; Bruno Tietz, Wege in die Informationsgesellschaft: Szenarien und Optionen für Wirtschaft und Gesellschaft, Stuttgart 1989. Die ausführlichen (nicht annähernd vollständigen) Literaturhinweise sollen im Vorgriff auf den nächsten Abschnitt zugleich den Einfluß von Massenmedien illustrieren. Abhandlungen zu Einzelphänomenen wie elektronischer Datenverarbeitung und ihrer Folgen bekommen durch die Notwendigkeit, einen schlagkräftigen Buchtitel zu wählen, schlagwortgenerierende Effekte, und die Folge ist eine Anschlußliteratur, die dies ernst nimmt und den Buchtitel wie einen Begriff behandelt, in dem Wesenszüge der modernen Gesellschaft zusammengefaßt sind.

358 Siehe Ulrich Beck, Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt 1986, und die anschließende Diskussion. Zur Frage einer epochalen Wende besonders Ditmar Brock, Die Risikoge-

neue Verbreitungsmedien und durch computerisierte Datenverarbeitung erzeugte Überflutung mit Information. Daß unsere Gesellschaft eine Informationsgesellschaft sei, wird typisch rein ökonomisch mit dem Schema Produktion/Konsum begründet. Es wird immer mehr Arbeitszeit auf die Produktion von Information verwendet und immer mehr Arbeits- und Freizeit auf den Konsum von Information.[359] Dabei wird eine fragwürdige Prämisse unbesehen akzeptiert, daß nämlich Information ein Wirtschaftsgut sei, das man produzieren, übertragen und konsumieren könne. Vom Begriff der Information her läßt sich jedoch die dabei vorausgesetzte Stabilität kaum rechtfertigen. Information ist ein Zerfallsprodukt. Sie verschwindet, wenn sie aktualisiert wird. Die Informationsgesellschaft wäre danach eine Gesellschaft, die es aus zunächst unerfindlichen Gründen für notwendig hält, sich selbst ständig zu überraschen.[360] Zwar fällt der spektakuläre Zuwachs von Informationserzeugung ins Auge, doch der Ausnutzungsgrad bleibt gering. Die meisten Informationen sind also gar keine oder bestenfalls potentielle Informationen, und entsprechend sind Produktivitätssteigerungen durch mehr und mehr Information gesamtwirtschaftlich nicht nachweisbar. Im Gegenteil: die Kosten belasten das, was mit verbesserter Produktionstechnik erarbeitet wird.[361] Offensichtlich handelt es sich um eine nicht rational begründbare Euphorie. Das Gegenteil gilt für das Stichwort »Risikogesellschaft«. Hier stehen neuartige, technologisch bedingte Risiken und entsprechende Ängste im Vordergrund. Die Stichworte »Information«

Seilschaft und das Risiko soziologischer Zuspitzung, Zeitschrift für So-•.iologie 20 (1991), S. 12-24. F ' ' eine stärker »kulturell« ausgerichtete nterpretation plädieren Jeffrey C. Alexander / Philip Smith, Social jcience and Salvation: Risk Society as Mythical Discourse, Zeitschrift für Soziologie 25 (1996), S. 251-262.

359 Vgl. Marc Uri Porat, The Information Economy, Diss. Stanford 1976, ein Text mit beträchtlichem Einfluß auf den späteren Sprachgebrauch.

360 Hierzu Niklas Luhmann, Entscheidungen in der »Informationsgesellschaft«, Ms. 1996.

361 Hierzu Jean Voge, The Information Economy and the Restructuring of Human Organization, in: Ilya Prigogine / Michèle Sanglier (Hrsg.), Laws of Nature and Human Conduct, Brüssel 1987, S. 237-244.

und »Risiko« verraten jedoch mehr als das. Sie lassen sich nicht mehr auf einzelne Funktionssysteme beziehen (trotz aller Betonung technologischer Entwicklungen), sondern sind kompatibel mit einer Gesellschaftsbeschreibung, die auf funktionale Differenzierung als Form abstellt, ohne sich darauf zu verpflichten.

Man kann gegenüber den Momenten, die den Anstoß gegeben haben, die Beschreibung der Gesellschaft als Informationsgesellschaft bzw. als Risikogesellschaft erweitern. Bei Informationsgesellschaft ginge es dann nicht nur um Auswirkungen von Computern, sondern allgemeiner um die Frage, ob die Informationskomponente der Kommunikation im Verhältnis zur Mitteilungskomponente an Bedeutung gewonnen hat. Das hieße dann mindestens zweierlei: daß die persuasive Komponente der Mitteilung und mit ihr die Abhängigkeit von sozialem Status und Schichtung zurücktritt; und daß die Neuheit, die Aktualität, das »just in time« der Information der Kommunikation wichtiger wird und Dauergarantien an Bedeutung verlieren. Das mag beträchtliche Konsequenzen für die Sozialdimension bzw. die Zeitdimension von Sinn haben, die bei aller Kommunikation laufend miterfahren und reaktualisiert werden. Bei Risikogesellschaft ginge es nicht nur um die Technologieabhängigkeit der modernen Gesellschaft, sondern genereller um die Unterstellung, daß die Zukunft in allen wesentlichen Hinsichten von gegenwärtig zu treffenden Entscheidungen abhängt, so daß immer jetzt schon über die künftigen Gegenwarten entschieden wird, obwohl man die Zukunft nicht kennen kann.[362] Das mag zum Beispiel den Trend zur Politisierung aller Risikofragen, zu einer Art Schutzpolitik (an Stelle bloßer Verteilungspolitik) verstärken.

Mit solchen Erweiterungen ist freilich nicht ausgemacht, wie weit solche Beschreibungen überhaupt reichen. Beide Formeln nutzen gewisse Unklarheiten in den verwendeten Begriffen aus, und zwar vor allem das Fehlen klarer Unterscheidungen. Der Informationsbegriff etwa wird mit dem Doppelsinn einer überraschenden Selektion und eines übertragbaren, transportierba-

362 Vgl. etwa Wolfgang Bonß, Vom Risiko: Unsicherheit und Ungewißheit in der Moderne, Hamburg 1995.

ren, handelbaren Partikels benutzt (obwohl der eine Sinn den anderen ausschließt).[363] Die Bestimmtheitsgewinne, die man durch Information erreichen kann, sind also immer mit Überraschungen verbunden und präsentieren die Bestimmtheit als kontingent, als auch anders möglich. Überdies kann eine Information nur einmal überraschen. Ist sie einmal bekannt, behält sie zwar ihren Sinn, verliert aber ihren Charakter als Information. Wenn überhaupt Informationen kommuniziert werden sollen, müssen sie daher ständig neu kommuniziert werden; und wenn man das weiß, weiß man auch, daß man die Zukunft nicht kennen kann. Information ist also ein zutiefst ambivalenter Sachverhalt. Sie enthält gewissermaßen ihren eigenen Gegenbegriff. Sie reproduziert, und dies von Moment zu Moment immer neu, Wissen und Nichtwissen. Sie gewährt als Information Anschlußmöglichkeiten, erneuert damit aber auf der anderen Seite, dem »unmarked space« ihrer Form, immer auch das Hintergrundwissen, daß es auch andere Möglichkeiten gibt. Der Begriff der Information schließt also nichts aus und kann deshalb universelle Relevanz in Anspruch nehmen. Er dirigiert die Suche nach Anschlüssen in einen Raum prinzipiell kontingenter Selektionen - und dies ohne das religiöse Sicherheitsnetz, das ältere Gesellschaften dafür bereithielten.[364]

Auch Risiko ist gewissermaßen alles, was schiefgehen kann. Als Gegenbegriff denkt man an »Sicherheit«, gibt aber zugleich zu, daß es Sicherheit in einem strengen, risikofreien Sinne gar nicht gibt. Also ist auch der Risikobegriff im geläufigen Verständnis

363 So vor allem seit Fritz Machlup, Production and Distribution of Knowledge in the United States, Princeton 1962, der diese beiden Begriffsbildungen jedoch noch zu unterscheiden wußte.

364 Ähnliche Ambivalenzen findet man auch in älteren Gesellschaften, die Information mittels Divinationstechniken beschafften, also das alte China oder Mesopotamien. Diese »Informationsgesellschaften« konnten Lineaturen an Oberflächen (auf Knochen oder Schildkrötenpanzern, im Vogelflug oder in Eingeweiden von Opfertieren) als Zeichen für etwas Verborgenes deuten. Jede Weissagung reproduzierte mit der Deutung der Zeichen immer auch die religiöse Voraussetzung eines verborgenen Sinnes. Und wie heute kam es auch damals nicht auf die Wahrheit der Information an, weil Information schnell benötigt wird, um Sinn zu erschließen.

ein Universalbegriff, der nichts ausschließt, sondern nur im Kontext seiner eigenen Form sich selbst markiert. Das historisch Neue läßt sich mit diesen Begriffen eigentlich nicht fassen. Es liegt jedenfalls nicht in den Errungenschaften, die üblicherweise als Begründung angeführt werden: Massenmedien, Computer, industrielle Technik. Neu ist nur, daß sie als formal ambivalente Begriffe zur Beschreibung der modernen Gesellschaft herangezogen werden. Bemerkenswert ist ferner, daß die Kennzeichnung als »Informationsgesellschaft« und als »Risikogesellschaft« autologisch gebildet sind. Sie lassen die Frage zumindest zu, ob mit dem Stichwort der Informationsgesellschaft nicht seinerseits eine Information über diese Gesellschaft gegeben wird, und ob es nicht seinerseits riskant ist, von »Risikogesellschaft« zu sprechen und damit riskante Risikoaversionen wachzurufen.

Beachtet man die Form dieser Begriffe, also auch das, was sie als »andere Seite« mitführen, aber nicht bezeichnen, wird der Tiefgang, aber zugleich auch die Begrenztheit, dieser Selbstbeschreibungsformeln deutlich. Information wird dann zu einem systemspezifischen Unterscheidungsereignis, das von außen nicht beobachtet werden kann. Die Informationsgesellschaft zeichnet sich durch ihre strukturelle und chronische Uninformiertheit aus. Jedes System wurstelt auf Grund eigener Informationserzeugung vor sich hin, setzt seine eigene Autopoiesis auf Grund von strukturellen Kopplungen, Irritationen, darauf bezogenen Reaktionen und Umstrukturierungen fort, ohne von innen oder von außen als Einheit zugänglich zu sein - es sei denn in der spezifischen Weise der Beobachtung, die von je spezifischen Unterscheidungen abhängt, die ihrerseits Information produzieren, aber eben nur für das System, das sie operativ verwendet. Und Risiko wäre ein Stichwort für die Selbstbeschreibung eines Systems, das mit seinen Entscheidungen den möglichen Variationsbereich der Zukunft einschränkt, aber seine eigene Zukunft nicht determinieren kann. Jede künftige Gegenwart wird ein Resultat von Evolution sein; oder um es paradox zu formulieren: Über die Zukunft entscheidet nicht die Entscheidung, sondern die Evolution. Wenn man aber das auf die Entscheidungslage abbilden will, die sich nach dem Verlust des Machbarkeitsvertrauens und dem Verlust des Vertrauens in die

Erkennbarkeit von Fehlern ergeben hat, dann ist Risiko dafür die geeignete Beschreibung.

Jedenfalls legen diese Schlagworte einen Ubergang vom Besonderen zum Allgemeinen nahe und damit den Ubergang von Beschreibungen, die in der öffentlichen Meinung zeitweise Furore machen und dann wieder abflauen, zu theoriegeführten Analysen, die sich nur innerhalb der Wissenschaft bewähren müssen. Damit verschiebt sich der Standpunkt des Beobachters auf eine Ebene zweiter, wenn nicht dritter Ordnung. Die »so ist es«-Attitüde wird ersetzt durch ein Begriffsspiel, das an sich selber Halt sucht. Entscheidungen über eine genauere Bestimmung der Begriffe »Information« und »Risiko« und vor allem: Entscheidungen über die Gegenseite ihrer Form, also über das, was sie ausschließen und dadurch einschließen, erhalten eine erhebliche Tragweite für die Selbstbeschreibung der Gesellschaft.[365] Damit wird auch die Selbstbeschreibung selbst zum Thema der Selbstbeschreibung, und die Gesellschaft könnte sich als ein sich selbst beschreibendes System beschreiben, eingeschlossen die Konzession, daß es mehrere gleichermaßen plausible Selbstbeschreibungen geben kann. Die Logik des Beobachtens und Beschreibens muß dann von monokontexturalen auf polykontexturale Strukturen umgestellt werden. Sie kann nicht länger nur eine einzige Unterscheidung benutzen, die etwas hervorhebt, um anderes dagegen abfallen zu lassen. Sie kann auch nicht länger sich mit monokontextural-geschlossenen Kontroversen, etwa der von Kapitalismus und Sozialismus, begnügen. Das in jeder benutzten Entscheidung ausgeschlossene Dritte (die Welt, die Einheit der Gesellschaft, der Beobachter selbst) wird möglicher Gegenstand einer anderen Unterscheidung, die ihr eigenes generalisiertes tertium non datur dem Zugriff weiterer Beobachter

365 Siehe als ein Beispiel die Unterscheidung von Risiko und Rationalität, die Klaus Peter Japp, Das Risiko der Rationalität für technisch-ökologische Systeme, in: Jost Half mann / Klaus Peter Japp (Hrsg.), Riskante Entscheidungen und Katastrophenpotentiale: Elemente einer soziologischen Risikoforschung, Opladen 1990, S. 34-60 zur Diskussion stellt. Risikogesellschaft wäre danach eine Gesellschaft, die sich nicht mehr auf Rationalität gründen könnte. Sie hätte einen übergeordneten Gesichtspunkt gefunden: eben Einstellungen zu Risiken.

aussetzt. Keiner der gewählten Anschnitte kann Letztgültigkeit oder eine richterliche Funktion über alle anderen beanspruchen. Jeder operiert, was ihn selbst betrifft, blind. Aber zugleich gibt es nichts, was sich prinzipiell der Unterscheidung und Bezeichnung entzöge, nichts, was aus Gründen seines »Wesens« geheim bleiben müßte. Alles wird - keine Rede von »posthistoire«! - zur Geschichte. Und alles, was darüber gesagt wird, kann nur unter der Bedingung gesagt werden, daß es auch für es selber zutrifft.

In dieser Situation ohne Anfang und Ende können die möglichen Kandidaturen für Sinnformen der Selbstbeschreibung nicht mehr abgezählt, nicht mehr vorab beschränkt werden, denn das wäre wieder nur eine Selbstbeschreibung unter anderen. Es bleibt die Aufgabe, die Theoriemittel möglichst deutlich zu explizieren und sie damit der Beobachtung auszusetzen. Theoriemittel sind vor allem Begriffe. Begriffe sind Unterscheidungen. Unterscheidungen sind Anweisungen, die Grenze zu überqueren. Sie sind als Formen zugleich geschlossen und ihrerseits unterscheidbar. »Distinction is perfect continence«, heißt es bei Spencer Brown.[366] Aber gerade dies continence gibt die Möglichkeit, damit umzugehen. Mit ihren Formen, ihren Unterscheidungen exponiert die Theorie ihre blinden Flecke, das heißt: das für sie Unsichtbare, dem sie verdankt, was sie sehen und zeigen kann. Dies zu exponieren, hat nicht den Sinn, einen Rückgang auf letztlich unbestreitbare Gründe einzuleiten. Es geht nur darum, zu zeigen, was man mit bestimmten Mitteln konstruieren kann und wie weit Sensibilitäten sich ausfalten (explizieren) lassen, wenn man so (und nicht anders) ansetzt. Der Sinn eines derart anspruchsvollen Unternehmens liegt darin, Kritik zu erleichtern und zu erschweren. Macht es anders, lautet die Aufforderung, aber mindestens ebenso gut.

Je deutlicher die Konturei i eines solchen Unternehmens hervortreten, das die Gesellschaft als sich selbst beschreibende Gesellschaft beschreibt und darnr. in sein Objekt eintritt, um so dringender stellen sich, für Soziologen zumindest, Fragen, die die Realbedingungen der Möglichkeit betreffen. Oder um die Frage am Schluß des letzten Abschnittes aufzugreifen: wie kommt es

366 A.a.O. S. **1.**

bei einem solchen Beobachten von Beobachtern und Beschreiben von Beschreibungen zu »Eigenwerten« im Sinne von stabilen Attraktoren, die weitere Beschreibungen stimulieren und dann nicht mehr übergangen werden können. Und: welche operativen Kontexten können überhaupt mithalten, wenn dies das Problem ist?

XX. Die Massenmedien und ihre Selektion von Selbstbeschreibungen

Am Ende des 20. Jahrhunderts ist nicht auszumachen, ob sich überhaupt solche Eigenwerte einstellen werden, und welche. Der Begriff selbst erlaubt, schon seiner Konzeption nach, keine Prognose. Zu beobachten ist eine zunehmende Diskrepanz zwischen Semantik und Realität. Auf der einen Seite der intellektuelle Schrotthandel, der sich um ein Recycling von Ideen bemüht und seine Bedarfsartikel nur noch durch die Firmennamen »Neo« und »Post« unterscheidet.[367] Auf der anderen Seite eine intensive und schnell reagierende Empfindlichkeit der gesellschaftlichen Kommunikation für neue Probleme, etwa Probleme der Technologiefolgen, der Ökologie, des Risikos von Entscheidungen, der Internationalisierung der Finanzmärkte, des in mancher Weise überholten, und doch für Demokratisie-

367 Man kann in dieser Form zum Beispiel über die »postindustrielle« Gesellschaft reden, obwohl ganz offensichtlich industrielle Produktion nach wie vor existiert und sogar mehr als zuvor unentbehrlich ist. Durch den offensichtlichen Unernst einer solchen Rede kann man sich der Kritik entziehen; denn man sagt zugleich, daß man nicht meint, was man sagt, sagt aber nicht, was man meint, wenn man sagt, daß man nicht meint, was man sagt. Man könnte die Hinweise leicht vermehren: Neomarxismus, Poststrukturalismus, Neofunktionalismus, Neokonservativismus oder mit Sachbezeichnungen: neue soziale Bewegungen, neuer Individualismus, neue Medien. Die Struktur ist in allen Fällen dieselbe: Die Behauptung einer zeitlichen Differenz und ihr Nachweis an Einzelphänomenen erlaubt es, ohne Gesamtanalyse weiterzuarbeiten und das gerade Neue (oder das, was dafür gehalten wird) als Wesentlichkeitsersatz in den Mittelpunkt der Gesellschaftsbeschreibung zu rücken.

rung unentbehrlichen Staatsbezugs der Politik mit Kriegsgefahr als Konsequenz; ferner die Probleme, die sich aus den zunehmenden Diskrepanzen zwischen Industrieländern und Entwicklungsländern, oder aus der neuen Intransigenz der Anspruchshaltung von Individuen ergeben - und anderes mehr. Bei so vielen und zunächst sehr konkret bestimmten Schwierigkeiten ist es schwer zu sehen, ob und wie eine Gesellschaftstheorie hierzu eine angemessene Beschreibung liefern könnte, von Vorschlägen zur »Lösung der Probleme« ganz zu schweigen.

Will man ein Urteil über die Möglichkeiten der Selbstbeschreibung der modernen Gesellschaft gewinnen, muß man vor allem bedenken, daß sie nicht mehr als Weisheitslehre mündlich tradiert wird und nicht mehr als Philosophie hohe Abschlußgedanken artikuliert, sondern den Eigengesetzlichkeiten der Massenmedien folgt. Jeden Morgen und jeden Abend senkt sich unausweichlich das Netz der Nachrichten auf die Erde nieder und legt fest, was gewesen ist und was man zu gewärtigen hat. Einige Ereignisse ereignen sich von selbst, und die Gesellschaft ist turbulent genug, daß immer etwas geschieht. Andere werden für die Massenmedien produziert. Dabei kann vor allem die Äußerung einer Meinung als ein Ereignis behandelt werden, so daß die Medien ihr Material reflexiv in sich selbst eintreten lassen können. Bei all dem wirken die Erzeugnisse der Druckpresse mit dem Fernsehen zusammen. Schon durch die Ausdifferenzierung der Massenmedien wird ein Überschuß an Kommunikationsmöglichkeiten erzeugt. Das wieder führt zu einer sehr scharfen Selektion dessen, was mitgeteilt werden kann, und dann noch zu einer Selektion dessen, was (journalistisch bzw. fernsehtechnisch) »gut« mitgeteilt ist. Unausweichlich muß jede Beschreibung unserer Gesellschaft diese Mittel (und insofern: ihre eigenen Mittel) und deren Verhältnis zu sich selbst mitenthalten. In soziologischen Beschreibungen, die »Massenmedien« zu einem eigenen Forschungsgebiet ausdifferenziert haben, geschieht das vorerst nur selten.[368] Die »kultu-

368 Vgl. aber Peter Heintz, Die Weltgesellschaft im Spiegel von Ereignissen, Diessenhofen, Schweiz 1982; Frank Marcinkowski, Publizistik als autopoietisches System: Politik und Massenmedien. Eine systemtheoretische Analyse, Opladen 1993.

relle Hegemonie« der Massenmedien, der sich selbst Protestbewegungen zu fügen haben, wenn sie nicht vorab auf Erfolge verzichten wollen, wird durchaus wahrgenommen[369], aber nur als Phänomen beschrieben, da für eine genauere Erfassung und Einschränkung ein gesellschaftstheoretischer Kontext fehlt.

In der Bezeichnung »Massenmedien« werden Perspektiven zusammengefaßt, die wir sorgfältig unterscheiden müssen. Von »Medium« sollte nur die Rede sein, wenn eine Menge nur lose gekoppelter Elemente bezeichnet wird, die für Formenbildung zur Verfügung stehen. Ein Medium in diesem Sinne ist die »öffentliche Meinung« - gleichviel ob die Gesamtheit der Elemente psychisch als diffus verstreutes Aufmerksamkeitspotential verstanden wird, das durch Formenbildung temporär gebunden wird; oder sozial als Beiträge zu Themen der Kommunikation, wobei die Formenbildung im Bekanntsein (oder in der Untersteilbarkeit des Bekanntseins) liegt. Davon zu unterscheiden ist die Frage, welches soziale System dieses Medium produziert und reproduziert - die Gesellschaft selbst oder ein eigens dafür ausdifferenziertes Funktionssystem. Nur dieses Funktionssystem soll mit dem Begriff der Massenmedien bezeichnet werden.

Von »öffentlicher Meinung« in einem gegenüber der Tradition aufgewerteten Sinne spricht man seit dem 18. Jahrhundert.[370] Allen Erwartungen des 18. und 19. Jahrhunderts zuwider beruht jedoch die eigentümliche Modernität der so zustandekommenden öffentlichen Meinung darauf, daß sie, darin dem Markt vergleichbar, *keine Einheit bildet.* Sie wählt nicht das aus, was der Vernunft entspricht. Sie trägt zur Autopoiesis der Gesellschaft bei, denn es geht ja um Kommunikation, aber sie formuliert keinen Konsens darüber, was die Gesellschaft ist oder sein

369 So mit Gramscis Begriff Todd Gitlin, The Whole World Is Watching: Mass Media in the Making and Unmaking of the New Left, Berkeley Cal. 1980.

370 Vorläufer gab es in vielen verschiedenen Diskussionszusammenhängen. Zum Beispiel in Form der Unterscheidung von Meinung und Wissen. Oder im Begriff des »common sense«. Oder in der These, daß es der Staatsräson entspreche, wenn der Fürst die Meinungen seiner Untertanen beachte, wenn auch nicht unbedingt: ihnen folge.

soll. Ihre Funktion liegt nicht in der gesellschaftlichen Integration, sondern darin, ein Beobachten von Beobachtern zu ermöglichen. Jeder momentane Zustand wird als Ausgangspunkt für Differenzen, wenn nicht überhaupt als Differenz vorgestellt. Das zeigt sich, wenn man von einer Beschreibung zu einer Analyse derjenigen Faktoren übergeht, die regulieren, *wie* das erzeugt wird, *was* dann als öffentliche Meinung erscheint. Das geschieht über sehr spezifische Selektionsweisen, deren Resultate eben deshalb Kontingenz und vor allem die Möglichkeit, zu anderen Beurteilungen zu kommen, nicht ausschließen können.

Die Selektivität dessen, was auf Grund der Wirksamkeit dieser Massenmedien als »öffentliche Meinung« reflektiert wird, kann man pointiert in den drei Sinndimensionen beschreiben. In der Sachdimension gewinnen *quantitative* Angaben eine hervorragende Bedeutung, ohne daß deren Berechnungsweise mitreflektiert werden könnte. Katastrophen werden bevorzugt berichtet, wenn ungewöhnliche Quantitäten (Massenkarambolage, Tausende von toten Robben, Millionenschäden etc) im Spiel sind. Das Steigen des Bruttosozialprodukts wird begrüßt, das Fallen beklagt, Politik und Börse reagieren auf das Bekanntwerden der Zahl, ohne daß man bedenkt, daß das Bruttosozialprodukt auch dadurch zum Steigen gebracht werden kann, daß vorher unbezahlte Arbeit bezahlt wird oder daß Unfälle und Katastrophen zunehmen und der Schaden mit Zahlungen ausgeglichen wird.[371]

Im Ergebnis verfällt die Gesellschaft in eine Art statistische Normaldepression. Jedes Mehr ist, in der Gegenrichtung gesehen, zugleich ein Weniger dessen, was vorher war. Wenn Wachstum berichtet wird, ist man mit den Zuständen und Erträgen nicht mehr zufrieden, die vor einigen Jahren noch ganz normal waren. Und selbst wenn das Wachstum sich verlangsamt, ist das eine Unglücksnachricht. Eine Rückkehr zu den Werten, die vor

371 Torvald Sande, Risk in Industry, in: W. T. Singleton/Jan Hovden (Hrsg.), Risk and Decisions, Chichester 1987, S. 183-189 (186) schätzt den Beitrag von Unfällen und Katastrophen zum Bruttosozialprodukt auf 2% (ohne nähere Angaben und vielleicht nur auf präventive Maßnahmen und nicht auf Ausgleichszahlungen bezogen).

einigen Jahren noch voll zufriedenstellten, wird infolge dieser Paradoxie des mehr=weniger als Rückschritt erfahren.[372]

Wie zum Ausgleich des Abstraktionsgrades der Quantitäten wird ein lokaler (oder funktional äquivalent: ein personaler) Bezug der Informationen erwartet und hergestellt. Man kann damit die Paradoxien des Typs mehr=weniger oder höher=niedriger, die Paradoxien des Werdens also, auflösen in eine Identitätsthese, die dadurch nicht in Frage gestellt wird. Das führt zu ethnozentrischen Perspektiven und zur Überschätzung der Bedeutung einzelner Personen für die Dramaturgie der Ereignisse - alles in allem also zu soziologisch kaum korrigierbaren Eigenarten der Realitätskonstruktion.

In zeitlicher Hinsicht muß das Berichtenswerte *neu* sein, also Ereignis mit einem gewissen Überraschungswert (Informationswert) sein, und die zeitliche Tiefe des Berichts (Vorgeschichte und mutmaßliche Folgen) organisiert sich von daher. Die Sozialdimension wird als *Konflikt* präsentiert mit der Dauerhintergrundserwartung, daß man eigentlich zu einer Verständigung kommen müßte. Konfliktdarstellungen gehen zumeist Hand in Hand mit *moralischen* Beurteilungen, die die Illusion von Fall zu Fall erneuern, daß es Regeln für die Entscheidung von Konflikten gebe; und dies in der Form von Gesichtspunkten, die jeden zur Mitbeurteilung auffordern. Zusammen wirken diese Filter im Sinne einer Verstärkung von Aufregung. Das heißt natürlich nicht, daß im Inneren psychischer Systeme wirklich Aufregung entsteht und anhält. Aber auf der Ebene dessen, was kommuniziert wird und dessen, was kommunikativ anschlußfähig ist, erscheint die Gesellschaft als eine sich über sich aufregende, sich selbst alarmierende Gesellschaft. Sie reproduziert daher in sich selbst die Schizophrenie des doppelten Wunsches: an Änderungen teilnehmen zu können und gegen ihre Folgen abgesichert zu werden. Und sie schafft für diese Schizophrenie die Position des unbeteiligt-beteiligten Zuschauers.

Man kann dies besonders gut an einem paradigmatischen Sonderfall erkennen, nämlich an der Art und Weise, wie ökologische Themen aufgetaucht sind und heute einen prominenten Platz

372 Siehe dazu auch Gilles Deleuze, Logique du sens, Paris 1969, S. 9 ff., 50 ff.

einnehmen. Sicher ist das Tempo der Einführung und Ausbreitung dieses Themenkomplexes teils den mediennah operierenden Protestbewegungen[373], vor allem aber den Massenmedien selbst zu verdanken. Viele Selektionskriterien treffen hier zusammen: große Quantitäten, ständiger Nachschub an Katastrophen, technisch ausgelöste, also kontingente Ereignisse, ideologische und politische Konflikte über die angemessene Einstellung zur Sache. Dazu kommt der lokale und zugleich überlokale Bezug, die individuelle Betreffbarkeit und die weithin unsichtbare Form der Bedrohung (Radioaktivität, verschlossene Fabriken, unsichtbare chemische Substanzen). Andererseits ist mit genau diesen begünstigenden Bedingungen auch das bestimmt, was *nicht* berichtet wird, *was unsichtbar bleibt.* Das gilt für die für Selbstbeschreibungen der Gesellschaft entscheidende Frage: für die gesellschaftliche Einbettung der Trends, die schon gegeben sind und schon wirken, bevor es zur Katastrophe kommt, für die »katastrophalen Entwicklungen«.[374] Die typische Themenbehandlung alarmiert, stumpft ab, festigt den Vorausblick auf weitere Katastrophen und erzeugt beim individuellen Nachrichtenempfänger ein Gefühl der Hilflosigkeit (und damit nicht zuletzt: ein Rekrutierungspotential für Protestbewegungen, die aber ihrerseits nur fordern können, daß die anderen es anders machen).

Allein schon die Täglichkeit des Erscheinens und das Produktionstempo der Massenmedien schließen es aus, daß die im Publikum vorhandenen Meinungen vorweg konsultiert werden. Die Organisationen der Massenmedien sind hier auf Vermutungen und, im Ergebnis, auf self-fulfilling prophecies angewiesen. Sie arbeiten weitgehend selbstinspirativ: durch Lektüre ihrer eigenen Erzeugnisse, durch Beobachtung ihrer eigenen Sendungen. Sie müssen dabei eine hinreichende moralische Uniformität unterstellen, um täglich über Normverstöße, Skandale und son-

373 Dazu oben Kap. 4, XV.

374 So mit einem sprachlich wirksamen, grammatisch verunglückten Ausdruck Hans Peter Dreitzel / Horst Stenger (Hrsg.), Ungewollte Selbstzerstörung: Reflexionen über den Umgang mit katastrophalen Entwicklungen, Frankfurt 1990. Siehe besonders den Beitrag von Rolf Lindner, Medien und Katastrophen: Fünf Thesen (S. 124-134).

stige Abartigkeiten berichten zu können. Verschiebungen können einkalkuliert werden: Stichwort »Wertewandel«; aber der eigene Anteil daran kann nicht herausdividiert werden. Insofern kann man von Eigenwertproduktion sprechen: von relativ stabilen Einstellungen, die sich ergeben, wenn eine Operation auf ihre eigenen Resultate angewandt wird.

Das, was als Resultat der Dauerwirksamkeit von Massenmedien entsteht, die »öffentliche Meinung«, genügt sich selbst. Es hat deshalb wenig Sinn, zu fragen, ob und wie die Massenmedien eine vorhandene Realität *verzerrt* wiedergeben; sie *erzeugen* eine Beschreibung der Realität, eine Weltkonstruktion, und das *ist* die Realität, an der die Gesellschaft sich orientiert.[375] Die Informationen werden in großen Mengen ausgestreut und Tag für Tag erneuert. Dadurch entsteht eine immense Redundanz, die es erübrigt, nachzuforschen, was Einzelne wirklich wissen und denken. Man kann, und man kann gar nicht anders als: Informiertsein unterstellen. So wirkt die öffentliche Meinung wie ein Spiegel, auf dessen Rückseite ebenfalls ein Spiegel angebracht ist. Der Informationsgeber sieht im Medium der kurrenten Information sich selbst und andere Sender. Der Informationsnehmer sieht sich selbst und andere Informationsnehmer und lernt nach und nach, was man hochselektiv zur Kenntnis zu nehmen hat, um im jeweiligen Sozialkontext (sei es Politik, sei es Schule, seien es Freundschaftsgruppen, seien es soziale Bewegungen) mitwirken zu können. Der Spiegel selbst ist intransparent.

Viel spricht dafür, daß hier ein besonderes Funktionssystem entstanden ist, noch ohne klaren Begriff (aber schließlich hatte die Tradition auch für das, was wir heute Familie nennen, nicht ein-

375 Siehe zu dieser Änderung der Problemstellung in der neueren Medienforschung Winfried Schulz, Die Konstruktion von Realität in den Nachrichtenmedien: Analyse der aktuellen Berichterstattung, Freiburg 1976. Zur neueren Diskussion und zur Übertragung des »Radikalen Konstruktivismus« der Erkenntnistheorie auf die Theorie der Massenmedien siehe mehrere Beiträge in: Klaus Merten/Siegfried J. Schmidt/Siegfried Weischenberg (Hrsg.), Die Wirklichkeit der Medien: Eine Einführung in die Kommunikationswissenschaft, Opladen 1994; Niklas Luhmann, Die Realität der Massenmedien, 2. Aufl., Opladen 1996.

mal ein Wort) und ohne anerkannte Funktionszuweisung. Gegen die Annahme eines eigenständigen Funktionssystems könnte sprechen, daß die Massenmedien dicht mit der Kommunikation ihrer gesellschaftlichen Umwelt verbunden sind; und mehr noch: daß gerade darin ihre gesellschaftliche Funktion liegt. Sie rechnen damit, daß im Anschluß an die Veröffentlichung auch außerhalb der Medien über die entsprechenden Themen kommuniziert wird; ja daß diese Möglichkeit zur Teilnahme an der Medienkommunikation geradezu zwingt und damit die Gesellschaft der Selbstbeobachtung durch Medien aussetzt. Und auch auf der Inputseite ist die Vernetzung dicht und unentbehrlich; denn wie sollten die Medien für ihre Berichte Glaubwürdigkeit und Authentizität gewinnen können, wenn sie die Informationen nicht aus der gesellschaftlichen Kommunikation selbst bezögen - mögen dies recherchierte Sachverhalte, Indiskretionen, offizielle Pressemitteilungen oder was sonst noch sein.

Dennoch ist die operative Schließung dieses Systems nicht zu verkennen. Das System seligiert die eigenen Operationen nach Maßgabe der binären Codierung Information/Nichtinformation. Es reagiert damit ständig auf den eigenen Output: auf das, was es selbst erzeugt hat, nämlich auf die Bekanntheit von Sachverhalten, die ausschließt, daß dasselbe nochmals berichtet wird. Das System muß, da es selbst Bekanntheit produziert, also Information vernichtet, ständig selbst neue Information erzeugen, neue Überraschungswerte produzieren. Und es grenzt sich allein schon durch die benutzte Verbreitungstechnik gegen den diffusen Kommunikationsfluß der Gesellschaft ab. Die Technik asymmetrisiert das System im Verhältnis zur gesellschaftlichen Umwelt: sie schließt für den Normalfall aus, daß die verbreiteten Kommunikationen sofort beantwortet werden.

Abgesehen von dieser Besonderheit einer Steigerung von Geschlossenheit und Offenheit, von Selbstisolierung und Vernetzung, finden wir viele Merkmale ausdifferenzierter Funktionssysteme auch bei den Massenmedien. Ihre Funktion läge, historisch gesehen, im Ersatz dessen, was in der alten Gesellschaft über (konkurrenzlose) Repräsentation geregelt war, also in der Absorption von Unsicherheit bei der Herstellung und Reformulierung von Welt- und Gesellschaftsbeschreibungen.

Dabei wird die Verbindlichkeit, die strukturell nur auf Grund von konkurrenzfreier Repräsentation möglich war, ersetzt durch Instabilität. Statt der Monumente hat man jetzt nur noch die Momente, in denen ein bestimmter Wissensstand unterstellt werden kann; statt des Meinungswissens ein Informationswissen, das nicht angibt, wie man richtig und konsensfähig handeln könne, aber vollauf ausreicht, um sich selbst zu reproduzieren. Der Code des Systems besteht folglich in der jeweils augenblicksbezogenen Differenz von Information und Nichtinformation, die in ihrem zeitlichen Prozessiertwerden alles schon Bekannte zur Nichtinformation werden läßt, die aber erinnert bleiben muß, soweit sie zum Verstehen der neuen Information erforderlich ist. Die Programme des Systems, die die Informationsauswahl steuern, findet man in den thematischen Präferenzen und, auf höherer Aggregationsstufe, in den Thementypen, die als Zeitungsseiten oder als Sendeperioden den Zugriff auf Information erleichtern. Die Autopoiesis des Systems scheint darin zu liegen, daß die hierfür in Betracht kommende Information rekursiv vernetzt ist und nur so reproduziert werden kann. Ein hohes Maß an Reflexivität - Berichte in den Medien berichten über Berichte in den Medien - gehört zum Alltag. Information ist nur auf Grund des Informationsstandes verständlich und ist als Vorinformation unerläßliche Bedingung weiterer Teilnahme. Die jeweils aktuelle öffentliche Meinung, die jeweilige thematische Bestimmung der Formen des Mediums, ist als Resultat bisheriger Kommunikation Bedingung künftiger Kommunikation. Ganz typisch deshalb auch die Ereignishaftigkeit der Elemente des Systems, deren Sinn in ihrem Verschwinden, in ihrer Ausgabe, in ihrem Beitrag zur Reproduktion weiterer Elemente des Systems liegt - und nur darin. Und schließlich kann, wie keines der Funktionssysteme, auch dieses nicht auf die Einheit eines Organisationssystems reduziert werden, obwohl auch hier, wie überall, Organisation eine unentbehrliche Rolle spielt.

Soweit eine in der Systemtheorie oft vertretene These zutrifft: daß hochmobile Systeme mit rasch variierenden Strukturen besonders geeignet sind, trägere Systeme zu steuern, liegen hier besondere Chancen der Massenmedien. Unbestreitbar hat das Raffinement bei der Festlegung von Realitäten durch die Massenmedien und wohl auch die Effektsicherheit in den letzten

Jahrzehnten erheblich zugenommen, vor allem im Sektor Werbung. Die Werbung mag zwar durch Hoffnung auf Verkaufserfolge motiviert sein. Ihre latente Funktion liegt aber in der Erzeugung und Festigung von Kriterien des guten Geschmacks für Leute, die von sich aus darüber nicht mehr verfügen; also in der Belieferung mit Urteilssicherheit in bezug auf die symbolischen Qualitäten von Objekten und Verhaltensweisen.[376] Die Nachfrage findet man heute auch und vor allem in der Oberschicht, die durch schnelle Aufstiege und unregulierte Heiratspraktiken nicht mehr weiß, wie sie als Vorbild wirken kann. Diese latente Funktion der Werbung kann dann strategisch genutzt werden, um auf diese Weise den Absatz zu fördern[377]; aber sie wirkt natürlich auch bei denen, die gar nicht kaufen.

Trotzdem kann man daraus noch nicht auf »Manipulation der öffentlichen Meinung« schließen - allein schon wegen des Themenfilzes und der Mehrzahl von Selektionskriterien für Neuigkeiten. Als System, also in ihrer Eigendynamik betrachtet, lassen die Massenmedien sich kaum auf Verantwortung festlegen, was immer eine umfangreiche Diskussion über journalistische Ethik ergeben mag. Ebensowenig läßt sich aber präzisieren, was der Begriff des »Steuerns« in diesem Zusammenhang besagt. Man kann nur feststellen, daß die Beschreibungen der "Welt und der Gesellschaft mit all ihren Funktionssystemen durch das Funktionssystem der Massenmedien mobilisiert werden, so daß Zeitdifferenzen eine vorherrschende Bedeutung gewinnen und jede Bestimmtheit zeitlich situiert sein muß. Das Ubermaß an Gedächtnis, das Schrift, Buchdruck und modernere elektronische Speichertechniken mit sich bringen, wird dadurch in gewisser

376 Zum Bedarf und zur Verwendung solcher »Unterscheidungen« siehe Pierre Bourdieu, La distinction: Critique sociale du jugement de goüt, Paris 1975.

377 Daß dies tiefreichenden Einfluß auf den Stil der Werbung hat, bedarf kaum noch des Nachweises. Die eigentlich zu verkaufenden Objekte können in den Hintergrund eines Prestige-setting gerückt werden. Und man wird für Zigaretten auch dann noch werben können, wenn dies verboten wird; denn man braucht nicht mehr explizit zu sagen, daß und wofür man wirbt.

Weise neutralisiert. Zugriffe bleiben möglich, aber Orientierungen werden nur für den Moment festgelegt.

An den Tag auf Tag und Tat auf Tat folgenden Mitteilungen der Massenmedien sich kristallisiert das, was in der gesellschaftlichen Kommunikation als »Wissen« behandelt werden kann. Anders gesagt: die tägliche Unsicherheitsabsorption durch die Massenmedien erzeugt Tatsachen, die dann in der weiteren Kommunikation als solche behandelt werden können. Das läßt genug Raum für Kontroversen; aber selbst Kontroversen sind dadurch bedingt, daß beide Seiten Wissen, wenn auch unterschiedliches Wissen vertreten können. Tatsächlich nimmt jedoch, vor allem auf Grund der wissenschaftlichen Forschung und allgemein mit zunehmender Komplexität des Wissens, das Nichtwissen überproportional zu. Darauf hinzuweisen, wäre Aufgabe eines Beobachters zweiter Ordnung, der aber ebenfalls über Massenmedien kommunizieren muß und sich deshalb genötigt sehen mag, sein Nichtwissen als »kritisches« Wissen zu vertreten. Wir kommen darauf und auf die Rolle der Soziologie in diesem Kontext zurück.

Fast unbemerkt, jedenfalls unvermeidlich kondensieren in diesem Prozeß der laufenden Informationskommunikation Strukturen, die der strukturellen Kopplung psychischer und sozialer Systeme dienen. Wir hatten von Schemata oder, wenn Handlungen involviert sind, von Skripts gesprochen.[378] Das schließt die Bezeichnung von »etwas als etwas« ebenso ein wie stark verkürzende Kausalattributionen und wie eine pointierende Zuschreibung auf Intentionen, die dazu verhelfen, Verhalten als Handlung zu beschreiben und gegebenenfalls politisch oder moralisch zu bewerten. Solche Schemata lassen mehr oder weniger offen, wie man sich zu den Informationen einstellt, was man erinnert bzw. vergißt und ob man Reaktionen für angebracht hält oder nicht; und »man« heißt in diesem Falle: Individuen und soziale Systeme jeder Art. Es geht bei der öffentlichen Meinung also nicht nur um eine ständig erneuerte und vergessene Riesenmenge von Informationen, aber auch nicht um eine Prägung typischer Einstellungen. Vielmehr besteht die strukturelle Komponente aus Schemata, deren Bekanntheit und Verwendbarkeit

378 Vgl. S. nof.

man voraussetzen kann, wenn es darum geht, Kommunikation in Gang zu bringen und weiterzuführen. Es geht, könnte man im Anschluß an eine von Max Weber bis Alfred Schütz reichende soziologische Tradition sagen, um die Reproduktion von Typen (stereotypisierten Erwartungsmustern), die für das Verstehen von Handlungen bzw. Kommunikationen unabdingbar sind und nicht allein schon durch die richtige Anwendung von Worten oder grammatischen Regeln, also nicht schon durch die Sprache selbst, gewährleistet sind.

Massenmedien garantieren mithin, daß solche Schemata zugriffsbereit verfügbar sind, und dies in einem Umfang und in einer Vielfalt, die den Erfordernissen der gesamtgesellschaftlichen Kommunikation entsprechen und die bei Bedarf leicht variiert und neu kombiniert werden können. Es geht um eine operative Bedingung der Fortsetzung von Kommunikation unter hochkomplexen, rasch sich ändernden Bedingungen. Es geht nicht um die Herstellung eines Mindestkonsenses in der Beschreibung von Realität. Und gerade diese Kombination von Notwendigkeit und Unverbindlichkeit hat zur Folge, daß diese Art der Produktion von Eigenwerten kaum auf andere Weise durchgeführt werden kann. Jedenfalls nicht durch Wissenschaft, deren Methodologie ja gerade darauf abzielt, Unterschiede der Beobachter zu neutralisieren und eine (wie immer dann kritisier- und überprüfbare) Beschreibung der Gesellschaft und ihrer Welt herzustellen.

Die öffentliche Meinung ist nach all dem weder die bloße Mode der Meinungen, wie man im 17. Jahrhundert meinte; noch ist sie das Medium rationaler Aufklärung oder die »puissance invisible«, von denen man im 18. Jahrhundert ein Sichherauslösen aus den Traditionen erwartet hatte.[379] Sie ist das Medium der Selbst-

379 Siehe für das eine Argument, das des Philosophen, Kants bekannte Antwort auf die Frage: Was ist Aufklärung? (1784); für das andere, das des Politikers, Jacques Necker, De l'administration des finances en France (1784), zit. nach Œuvres complètes Bd. 4 und 5, Paris 1821, Nachdruck Aalen 1970, Bd. 1, S. 49 ff. Zur semantischen Überlastung des Begriffs zu Beginn des 19. Jahrhunderts vgl. auch Stephen Holmes, Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism, New Häven 1984, S. 241 ff.

und Weltbeschreibung der modernen Gesellschaft. Sie ist der »Heilige Geist« des Systems[380], die kommunikative Verfügbarkeit der Resultate von Kommunikation. Anders als in den Erwartungen des 18. Jahrhunderts geht es also nicht mehr darum, die Einheit in der Einheit repräsentativ (oder doch vernünftig, oder doch mächtig) zum Ausdruck zu bringen. Es geht um das laufende Prozessieren struktureller Differenzen und semantischer Unterscheidungen. Und erreicht wird damit hohe Irritabilität des operativ geschlossenen Systems der Gesellschaft sowie hohe Eigenkomplexität der jeweils relevanten Strukturen bei gleichzeitiger Absorption von Ungewißheit.[381]

Mit dieser Position der Massenmedien und der öffentlichen Meinung wird es zu einem Problem für die Soziologie, ob und wie sie sich an gesellschaftlichen Selbstbeschreibungen beteiligen kann. Sie wird neue Selbstbeschreibungen der Gesellschaft allenfalls anbrüten, nicht aber durchsetzen können. Daß sie für ihren Hausgebrauch Theorien produzieren, zerstören und neu produzieren kann, versteht sich von selbst. Aber das wäre nur ein Beitrag zu ihrer eigenen Autopoiesis, nur die Operation des Subsystems Soziologie des Subsystems Wissenschaft des Gesellschaftssystems. Ein Uberschreiten dieser Beschränkungen wird oft von den »Intellektuellen« erwartet.[382] In der Praxis wird ein

380 So V.O. Key, Jr., Public Opinion and American Democracy, New York 1961, S. 38.

381 Zur Belastung des Prozesses der Mitteilungsselektion durch dieses Problem der Unsicherheitsabsorption vgl. Denis McQuail, Uncertainty about the Audience and the Organization of Mass Communication, Sociological Review Monographs 13 (1969), S. 75-84. Praktisch wird dieses Problem höchst effektiv durch den Zeitdruck in den Redaktionen gelöst.

382 So explizit Talcott Parsons / Gerald Platt, The American University, Cambridge Mass. 1973. Eine bemerkenswert kritische Reflexion dieses Syndroms findet man im Spätwerk von Helmut Schelsky, und dies mit jener Mischung von Reflexionskultur und auf Darstellung der Reflexion verzichtender Polemik, die nach herrschenden Denkgewohnheiten als »konservativ« gilt. Vgl. besonders Helmut Schelsky, Die Arbeit tun die anderen: Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen, Opladen 1975.

solches Programm dann freilich eher von soziologischen Schriftstellern eingelöst.[383]

Die Experimente, die in dieser Richtung unternommen worden sind, zeigen zugleich, daß es so nicht geht. Wenn die Soziologie eine Gesellschaftstheorie anbietet, kann sie dies nur in Reflexion ihrer eigenen Lage tun, also nur als fachgebundene Eigenleistung, die den Kriterien des eigenen, operativ geschlossenen Systems zu genügen hat. Wie gerade die Selbstreflexion der Soziologie zeigt, ist und bleibt auch dies ein gesellschaftliches Beobachten und Beschreiben; denn es bedient sich der Kommunikation. Es ist ohne weiteres Selbstbeschreibung der Gesellschaft, aber eben eine Selbstbeschreibung, die durch besondere Systemgrenzen geschützt ist, sich deshalb besonderer Formen, also besonderer Unterscheidungen bedient und, anders als die öffentliche Meinung, auch dies noch reflektiert.

Die damit verfügbaren Möglichkeiten werden mißverstanden, sie werden jedenfalls zu eng interpretiert, wenn die Soziologie sich daraufhin als Oppositionswissenschaft begreift und sich damit im Streit der progressiven und konservativen Ideologien auf die eine Seite schlägt. Das kann nur dazu führen, daß die Einheit der Differenz erneut unreflektiert bleibt. Wenn die Soziologie sich als »kritische« Wissenschaft begreift, kann damit dieselbe Schwäche gemeint sein. Aber »kritisch« kann auch, dem ursprünglichen Wortsinne näherkommend, bedeuten, daß die Soziologie in der Lage sein muß, zu unterscheiden und den Gebrauch von Unterscheidungen zu reflektieren. Und damit sind wir erneut beim Begriff des Beobachters angelangt.

XXI. Invisibilisierungen: Der »unmarked State« des Beobachters und seine Verschiebungen

Die Darstellungen der vorangegangenen Abschnitte haben die Selbstbeschreibungen der Gesellschaft als historische Semantik behandelt und sie bis an die Gegenwart herangeführt. Aber

383 Vgl. als ein neueres Beispiel Ulrich Beck a.a.O. (1986), und im Stil nochmals verschärft, ders., Gegengifte: Die organisierte Unverantwortlichkeit, Frankfurt 1988.

natürlich waren diese Semantiken nicht für sich selbst »Semantiken« gewesen, sondern man hatte geglaubt, das beschreiben zu können, was der Fall ist oder doch sein sollte. Die von Zeit zu Zeit aufkommende Einsicht, daß es sich um Beschreibungen handele, die unangemessen geworden waren (zum Beispiel die Unterscheidung von Hellenen und Barbaren im Zeitalter des Hellenismus), führte nur zu einer Verschiebung des blinden Flecks, in dem der Beobachter selbst sich verborgen hält. Noch heute werden Berichte der Massenmedien so abgefaßt, als ob sie Tatsachen wiedergeben, und das, was sich daraus als Gesellschaftsdarstellung zusammenfügt, gilt uns folglich als Tatsachenmosaik. Wenn Selektivität reflektiert wird, dann so, daß man weiß, daß auch andere Tatsachen hätten berichtet werden können.

Aber all dies trifft nicht zu; trifft zumindest nicht so zu, wie es gemeint ist. Wir haben am Beginn dieses Kapitels bereits darauf hingewiesen, daß Beschreibungen Beobachtungen sind, die sich als unterscheidende Bezeichnungen aktualisieren müssen. Das aber hat den Doppeleffekt, daß die Welt als unmarked space konstituiert wird und daß die Operation des Beobachtens (und mit ihr der Beobachter selbst im Vollzug seiner Operation) unbeobachtbar bleibt. Es gibt in allen gesellschaftlichen Selbstbeschreibungen mithin zwei Blindheiten, die miteinander korrespondieren: die alle Unterscheidungen transzendierende Welteinheit und der jeweils fungierende Beobachter. Wenn wir von historischer Semantik sprechen, dann ist dies vorausgesetzt. Wir können deshalb fragen (und könnten unser Material nochmals durchgehen mit der Frage), wie die Semantiken das Absichern ihrer Immanenz und das Verdecken ihrer Transzendenz vollziehen. Oder: welche Mystifikationen eingebaut sind, damit man nicht sieht, daß man nicht sieht, was man nicht sieht.

Wir können diese Zweitanalyse hier nicht durchführen. Es ist klar, daß sie, was Welt betrifft, auf religiöse Grundlagen führen würde, und, was den Beobachter betrifft, auch auf die Axiome der zweiwertigen Logik, deren Evidenz ihre Setzung als Instrument der Beobachtung und damit den Beobachter verdeckt. Es ist klar, daß dies zu einer Kritik der traditionsbestimmenden (sogar ihre Kritik bestimmenden) ontologischen Metaphysik im Hinblick auf ihre »Unterlassungen« führen würde - zu einer

Aufgabe, derer sich heute vor allem Jacques Derrida angenommen hat.[384] Auch für die Darstellung der Gesellschaft durch die Massenmedien würde gelten, daß die bekannte und sichtbare Selektion der Tatsachen und Meinungen verdeckt, daß die Welt nicht nur ein »Undsoweiter« von noch mehr Tatsachen und noch mehr Meinungen ist, sondern, wie Theologen von Gott sagen würden: etwas ganz anderes.

Ein aktuelles Beispiel mag genügen, um diesen Punkt zu verdeutlichen. Wir wählen die ökologischen Probleme als zunehmend beachtete Folie der Selbstbeschreibung der modernen Gesellschaft.

Allgemein wird angenommen, daß die moderne Gesellschaft mehr als irgendeine ihrer Vorgängerinnen irreversible Veränderungen in ihrer Umwelt erzeugt. Das wird vor allem auf die moderne Technik zurückgeführt, aber auch auf die am Markt und nur am Markt orientierte industrielle Produktion und nicht zuletzt auf demographische Veränderungen: auf die Ermöglichung längerer Lebenszeiten für immer mehr Menschen. Dies ist eine (selbstverständlich hochselektive) Beschreibung der Gesellschaft im ökologischen Kontext, was vor allem heißt: in ihrem Angewiesensein auf das Lebewesen Mensch.

Zwei Aspekte dieser Beschreibung sind in unserer Perspektive bemerkenswert. Das Wissen über ökologische Zusammenhänge nimmt dank forcierter naturwissenschaftlicher Erkenntnisse rapide zu. Mehr als jede Gesellschaft zuvor sind wir in dieser Hinsicht komplexitätsbewußt. Mehr als für jede andere Gesellschaft liegen auch erfolgversprechende Forschungsmöglichkeiten bereit. Zugleich steigt aber damit auch das Nichtwissen, und zwar überproportional. Mathematik und Simulationstechnik werden dem angepaßt - nur um Unprognostizierbarkeiten zu bestätigen. Die Gesellschaft kann sich bei steigendem Wissen (und nicht obwohl, sondern weil ihr Wissen zunimmt) nicht mehr über Zusammenhänge zwischen gesellschaftlichen Veränderungen und Umweltveränderungen informieren. Weder die alten Naturgesetze noch die Erfahrungen mit Technik helfen. Es geht nicht um strikt, sondern um lose gekoppelte Sachverhalte, die

384 Siehe als Thematisierung solcher »omissions« zum Beispiel die Aufsatzsammlung Marges de la philosophie, Paris 1972.

sich aber sprunghaft verändern können. Was früher als wohl geordneter kösmos erschien, wird heute als Bereich möglicher Katastrophen dargestellt - das eine und das andere eine Form, den unmarked space plakativ zu verdecken.

Ein Beobachter, der solche Beschreibungen vorträgt, sieht sich selbst als Warner, ohne aber diese Rolle reflektieren zu können.[385] Er bleibt bei einer zweiwertigen Logik: die Gesellschaft wird sich selbst auslöschen, wenn sie sich nicht radikal ändert. Entweder/Oder. Aus möglichen Katastrophen werden schon jetzt laufende katastrophale Entwicklungen.[386] Die Schemata suggerieren Skripts, die Skripts suggerieren Wertungen. Die Not rechtfertigt Übertreibungen, Moralisierungen, Anschuldigungen, semantische Verschiebungen vom Möglichen ins schon Wirkliche.[387] Motivation erfordert Reflexionsverzicht. Aus der Not wird ein Appell an die Tugend - der anderen.

Von ökologischen Veränderungen sind zunächst Menschen betroffen. Sie sterben schneller als unvermeidlich, oder auch in auffällig großen Zahlen im Zeitpunkt von Katastrophen. Oder sie werden chronisch krank. Sie leiden und sterben weniger an Infektions- und mehr an den sogenannten Zivilisationskrankheiten. Solche Sachverhalte binden die Aufmerksamkeit und führen dazu, daß zwischen Menschengattung und Gesellschaft nicht deutlich unterschieden wird. Die Thematisierung der Gesellschaft unter dem Gesichtspunkt selbstinduzierter ökologischer Probleme verdeckt mithin eine Differenz, die sich anderenfalls aufdrängen würde, nämlich die von Kommunikationssystem auf der einen und organischen bzw. psychischen Systemen auf der anderen Seite. Es ist nicht mehr nur das Problem weiterer Entwicklung und weiteren Wachstums, das in er-

38$ Er würde dabei sofort auf die Komplikationen stoßen unter Einschluß der Notwendigkeit einer mehrwertigen Logik des Warnens, die Lars Clausen/Wolf R. Dombrowsky, Warnpraxis und Warnlogik, Zeitschrift für Soziologie 13 (1984), S. 293-307, erörtert haben.

386 Siehe erneut Dreitzel/Stenger a.a.O. (1990).

387 Und dies bewußt. Aber: wie bewußt? Siehe nur Ulrich Beck, Gegengifte: Die organisierte Unverantwortlichkeit, Frankfurt 1988. Belege ließen sich natürlich im Übermaß anführen - ebenso wie entsprechend unsachgemäße Reaktionen darauf. Ich beschränke mich auf Soziologen.

ster Linie Sorge bereitet. Auch die ökologische Gesellschaftsbeschreibung steht unter dem Zeichen der Sorge.

Gerade dies höchstmoderne Gemisch von Wissen und Aufregung vermag unsere These der doppelten Invisibilisierung belegen. Im unmarked space dessen, was nur mit fiktiven »Scenarios« und mit interessenbedingten Annahmen über Wahrscheinliches und Unwahrscheinliches beschrieben werden kann, etabliert sich eine Gesellschaftsbeschreibung, die darauf mit Selbstinvisibilisierung reagiert. Die Zweiwertigkeit ihrer Codierung, sei sie logisch, sei sie moralisch, sei sie in den Prognosen bifurkativ, verdeckt die Einheit der eigenen Position. Und dies ist weder ein Vorwurf noch eine Äußerung zur Sache selbst, um die es hier geht. Sondern behauptet wird nur: es ist anders gar nicht möglich. Denn Beobachten ist unterscheidendes Bezeichnen.

Zum Glück ist diese unvermeidliche Invisibilität der Welt und des jeweils operierenden Beobachters kein ontologisches Faktum. Es handelt sich nicht um eine Eigenschaft bestimmter Dinge oder Dinggesamtheiten. Das Problem liegt jeweils im Rücken, und es läßt sich verschieben, wenn sich Beobachter finden, die andere Beobachter beobachten. Die Verschiebung kann auf der Zeitdimension und auf der Sozialdimension erfolgen. Man sieht später, was bei früheren Beobachtungen ausgeblendet war, oder andere sehen es. Auch für die Beobachtung zweiter Ordnung gilt natürlich, was für jede Beobachtung gilt. Aber eben deshalb kann es auch hier wieder zu Verschiebungen, displacements, differance kommen.[388] Das Problem liegt also eher in der gesellschaftlichen Institutionalisierung der Praxis des Beobachtens zweiter Ordnung. Daß dies in der modernen Gesellschaft üblich geworden ist, läßt sich vielfältig und vor allem für die verschiedensten Funktionssysteme belegen. Es bleibt nur zu erkennen, daß hier eine Alternative zu metaphysischen Letztbegründungen - schon etabliert ist.

Es gehört zu den Eigentümlichkeiten der modernen Weltdar-

388 Siehe Peter Fuchs, Moderne Kommunikation: Zur Theorie des operativen Displacements, Frankfurt 1993. Vgl. auch ders., Die Erreichbarkeit der Gesellschaft: Zur Konstruktion und Imagination gesellschaftlicher Einheit, Frankfurt 1992.

Stellung, daß man die Frage stellt, wie die Welt sich selber beobachten könne. In der christlichen Weltdarstellung war eine solche Frage blockiert gewesen durch die Annahme, Gott beobachte die Welt. Dann kam es nur darauf an, in aller Bescheidenheit (und ohne teuflische Gelüste) zu beobachten, wie Gott die Welt beobachtet, um daraus Schlüsse für das eigene Verhalten zu ziehen. Zunehmende Komplexität wurde mit semantischer Varietät aufgefangen, mit einer Unterscheidung der Wesen, mit Differenzierungen nach oben und unten und mit Vorstellungen einer natürlichen Ordnung, die nicht ausschlossen, daß etwas gegen die Ordnung oder außerhalb der Ordnung sich ereignen könne. Aber Verstöße konnten dann immer noch als Bestätigung der akzeptierten Unterscheidungen gelesen werden. Das galt bis weit in die frühe Neuzeit hinein.[389] Die Reflexion der Kontingenz blieb ein Reservat der Theologie und gewann durch sie eine gesellschaftlich unschädliche Form. Die Möglichkeiten der Beobachtung zweiter Ordnung, die über normale Personkenntnisse hinausgehen, blieben den Gottesbeobachtern vorbehalten.

Mit dem Zurücktreten der religiösen Weltsetzung war die Frage, wie die Welt in der Welt beobachtet werden könne, also wie die Welt sich selber beobachte, freigegeben. Damit kam diese Aufgabe auf den Menschen zu, der sich daraufhin »Subjekt« nannte, um seiner Weltbeobachtung trotz aller empirischen Verschiedenheit der Menschen Letztgewißheit und Einheitlichkeit zu garantieren. Fast unvermeidlich tendierte diese Denkfigur dazu, für das Subjekt einen »transzendentalen«, wenn nicht »extramundanen« Standpunkt zu reklamieren. Das konnte jedoch nicht befriedigen. Wir müssen deshalb zu der radikaleren (weil paradoxieträchtigen) Frage zurückkehren, wie die Welt sich selbst beobachten könne. Und für den soziologischen Blick ist klar, daß dies Frageschema zugleich als Vorlage dienen kann für die Frage, wie die Gesellschaft sich selber beobachten könne.

389 Siehe zu diesem Thema Michail Bachtin, Rabelais und seine Welt: Volkskultur als Gegenkultur, dt. Übers. Frankfurt 1987. Ferner zum Umkippen des Sinns von Parodie in der Moderne David Roberts, Art and Enlightenment: Aesthetic Theory after Adorno, Lincoln Nebr. 1991, insb. S. 164 ff.

In den an Fichte anschließenden Überlegungen der Romantiker waren bereits nicht mehr nur subjektive Kandidaturen angemeldet worden. Eine der Möglichkeiten war, neben Sprache, Poesie. Von da aus machten Alternativen eine schlechte Figur. Bei August Wilhelm Schlegel liest man zum Beispiel: »Wenn man sich aber die gesamte Natur als ein selbstbewußtes Wesen denkt, wie würde man die Zumutung finden: sich selbst vermittels der Experimentalphysik zu studieren?«[390] Im 20. Jahrhundert ist dagegen die Physik geradezu das Paradebeispiel für unser Problem. Für die Physik dieses Jahrhunderts ist klar, daß die Selbstbeobachtung der Welt auf physikalische Instrumente, darunter lebende Physiker, angewiesen ist, die die Operation der Selbstbeobachtung erst ermöglichen - und zugleich irritieren. Diese Erfahrung - man kann es so nennen - bestätigt und überbietet alles, was die Subjektphilosophie und die Sprachphilosophie ins Auge gefaßt hatten. Als Form der Selbstbeschreibung erfordert sie Mathematik, die sich dieser Aufgabe anpassen muß. Als Form der Reflexion erfordert sie ein Beobachten des Beobachtens, ein Beobachten zweiter Ordnung.

Das hat, will man sich nicht blind stellen, Konsequenzen auch für eine Soziologie, die als Gesellschaftstheorie auftreten will, also als eine Theorie des Welt beschreibenden Gesellschaftssystems. Auch sie muß durchdenken, was sie tut, wenn sie beobachtet und beschreibt, wie in der Gesellschaft die Gesellschaft selbst und mit ihr die Welt der Gesellschaft beobachtet und beschrieben wird. Und das sprengt den Traditionsrahmen all dessen, was als soziologische »Kritik« der Gesellschaft vertreten worden ist.

Die kritische Soziologie hatte Attitüden des Besserwissens angenommen. Sie gerierte sich als konkurrierender Beschreiber mit tadelfreien moralischen Impulsen und besserem Durchblick. Wie immer vorsichtig formuliert und wie immer den Anforderungen an Wissenschaftlichkeit zu genügen bestrebt: ihre Per-

390 Die Antwort lautet »blindes Tappen«. Siehe August Wilhelm Schlegel, Die Kunstlehre (Teil 1 der Vorlesungen über die Schöne Literatur und Kunst, i8oiff.), zitiert nach der Ausgabe Stuttgart 1963, S. 49. Der Kontext macht im übrigen klar, daß die Invektive nicht so sehr auf die Physik als auf die empirische Psychologie zielt.

spektive war die eines Beobachters erster Ordnung. Sie bot eine konkurrierende Gesellschaftsbeschreibung an und stand damit vor der Aufgabe, sich zu erklären, weshalb andere diese Auffassung nicht teilten, sondern im Verblendungszusammenhang ihrer Interessen die Gesellschaft anders beschrieben, etwa als commercial society. Ihre Erklärungsbegriffe waren daher nicht frei von diffamierenden Intentionen.[391] Damit war jedoch schon eine ambivalente, auf Dauer nicht haltbare Position erreicht. Das Beschreiben dessen, der gesellschaftskonform, konservativ, affirmativ usw. denkt, und die Erklärung, weshalb er dies tut, ja tun muß, kompensierte in gewisser Weise das Stagnieren eigener Theorieentwicklung. Ideologiekritik wurde Schwerpunkt, und in gewissem Umfange verlagerte sich die eigene Gesellschaftsbeschreibung auf die Bemühung, zu erklären, auf Grund welcher gesellschaftlicher Bedingungen andere nicht in der Lage sind, die Gesellschaft (inclusive sich selber) so zu beschreiben, wie es von den Kritikern für richtig gehalten wurde. Und in dem Maße, in dem konservative Einstellungen (das heißt: Einstellungen gegen die Ideen der Französischen Revolution) an Überzeugungskraft verloren, und in dem Maße, in dem die Vorstellungswelt des Liberalismus durch Übertragung auf wirtschaftliche Sachverhalte an dynamischer Stabilität gewann, nahm diese Faszination der Kritiker durch ihre Gegner zu. Sie mußten schließlich das Etikett »neokonservativ« erfinden, um ihre Gegner zu formieren und sich selbst das Geschäft der Kritik zu ermöglichen. Die Dauerproduktion von Dissens im Blick auf vernünftige Verständigung, und wer wird hier nicht an das intellektuelle Schicksal von Jürgen Habermas denken, ist die konsequente Endposition dieser großen bürgerlichen Tradition von Krise und Kritik.

Die Kritik (im geläufigen Verständnis) setzt eine Diagnose der Gesellschaft voraus, die diese beschreibt als in einer Krise befindlich. Krisen sind vorübergehende Zustände. Man muß die Hoffnung nicht aufgeben. Die krisenhaften Erscheinungen der Gegenwart werden auf Fehlentwicklungen, vor allem Industriekapitalismus, zurückgeführt, die man korrigieren kann. Es muß gleichsam eine gute Gesellschaft hinter der Gesellschaft geben,

391 So - von Marx bis Adorno - »Fetischismus«. Siehe zur Herkunft auch Alfonso M. Iacono, Le fétichisme: Histoire d'un concept, Paris 1992.

auf die man Strukturen und Effekte zurückdirigieren kann, um in eine bessere Zukunft zu gelangen. Noch in den 70er Jahren konnte man lesen, daß die ökologischen Probleme der modernen Gesellschaft ein Phänomen kapitalistischer Gesellschaften seien und unter sozialistischen Bedingungen nicht auftreten würden. In dem Maße jedoch, in dem die moderne Gesellschaft den Erfahrungen mit sich selber realistisch Rechnung zu tragen lernt, verschwindet diese Doppelung der Zurechnungsebenen und mit ihr verschwindet die Krise. Bei allen Schwierigkeiten und bei allen, bei weitem nicht ausgeschöpften Möglichkeiten der Korrektur müssen wir mit der Gesellschaft zurechtkommen, die als Resultat von Evolution entstanden ist. Und selbst der Utopiebedarf ist noch dieser Gesellschaft zuzurechnen.

Die Beobachtung solcher Sachlagen erfordert eine Position dritter Ordnung, die sich jedoch nicht prinzipiell (sondern nur in ihrer Reflektiertheit) von einer Position des Beobachtens zweiter Ordnung unterscheidet. Es handelt sich nicht nur um ein Kettenphänomen, nicht nur darum, daß A beobachtet, wie B C beobachtet, oder Habermas beschreibt, wie Hegel Kant beschreibt; sondern um eine Reflexion der Bedingungen der Möglichkeit der Beobachtung zweiter Ordnung und ihrer Folgen für das, was dann noch gemeinsame Welt oder Beschreibungen ermöglichende Gesellschaft sein kann. Es liegt nahe, in dieser Situation, gleichsam als Weiterentwicklung der kritischen Soziologie, die mit »Kritik« bezeichnete Unterscheidung durch die Unterscheidung von Beobachtern zu ersetzen. Das wiederum setzt die Einsicht voraus, daß es sich bei allem Beobachten und Beschreiben (auch bei dem zweiter und dritter Ordnung) um kontextabhängige Realoperationen handelt.[392] Auch ein Beobachter zweiter Ordnung ist immer ein Beobachter erster Ordnung insofern, als er einen anderen Beobachter als sein Objekt herausgreifen muß, um durch ihn (wie immer kritisch) die Welt zu sehen. Das zwingt ihn zum autologischen Schluß, das heißt: zur Anwendung des Begriffs der Beobachtung auf sich selber.

392 Und insofern um »doing what comes naturally«, um es mit Stanley Fish zu formulieren. Siehe sein: Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies, Oxford 1989.

Der Beobachter ist eben kein Subjekt mehr mit transzendental begründeten Sonderrechten im Safe; er ist der Welt, die er erkennt, ausgeliefert. Ihm ist keine Selbstexemption gestattet. Er muß sich auf der Innenseite oder auf der Außenseite der Form, die er benutzt, verorten. Er ist selbst, sagt Spencer Brown, ein »mark«.[393]

Denn jede Weltbeobachtung findet in der Welt statt, jede Gesellschaftsbeobachtung, wenn sie als Kommunikation vollzogen wird, in der Gesellschaft. Die Gesellschaftskritik ist Teil des kritisierten Systems, sie läßt sich inspirieren und subventionieren, sie läßt sich beobachten und beschreiben. Und es kann unter heutigen Bedingungen schlicht peinlich wirken, wenn sie bessere Moral und bessere Einsicht für sich reklamiert.

Eine weitere Konsequenz liegt in der Instrumentenabhängigkeit jeder Beobachtung - bis hin zur Quantenphysik. Das heißt auch, daß Selektion unumgänglich und Vollständigkeit ausgeschlossen ist. Weder in der Fremdbeobachtung noch in der Selbstbeobachtung kann die gesamte Realität eines autopoietischen Systems erfaßt werden. Andererseits kann ein Beobachter (und wieder: in beiden Arten) Regelmäßigkeiten feststellen, die nicht zu den Vollzugsbedingungen der Autopoiesis des Systems gehören. Man braucht keine Grammatik zu kennen, um sprechen zu können; aber ein Beobachter kann entsprechende Regeln erkennen. Dasselbe gilt für Regelmäßigkeiten in den Außenbeziehungen des Systems, für sein äußeres Erscheinungsbild, für Inputs und Outputs. In all diesen Hinsichten ist auch die Soziologie als Form der Selbstbeobachtung der Gesellschaft ihrem Gegenstand, was dessen Autopoiesis betrifft, überlegen, aber autopoietisch redundant. Wenngleich ihr Wissen gesellschaftliches Wissen ist und bleibt, weiß die Soziologie mehr, als eine Gesellschaft ohne Soziologie wissen würde. Um dies zu benennen, hat Paul Lazarsfeld den Begriff latent structure analysis eingeführt und zur Methodologie empirischer Sozialforschung in Verbindung gesetzt.

Latenz in diesem Verständnis ist der Beobachtungsbereich eines Beobachters erster Ordnung, der mehr als bisher über seinen

393 Laws of Form a.a.O. S. **76:** »The observer, since he distinguishes the space he occupies, is also a mark.«

Gegenstand wissen möchte. Das ist im sogenannten »Positivismusstreit« als unzulänglich kritisiert worden.[394] Wie immer man darüber urteilen mag: es gibt jedenfalls auch die Möglichkeit der Beobachtung zweiter Ordnung, der Beobachtung der Gesellschaft als eines beobachtenden Systems. Auch für den Beobachter zweiter Ordnung gilt, daß er weniger und anderes sehen kann als der beobachtete Beobachter. Für ihn gewinnt daher auch der Begriff der Latenz einen anderen Sinn, bezogen nämlich auf den blinden Fleck des beobachteten Beobachters, auf das, was er nicht sehen kann. Und das, was in der Gesellschaft als natürlich und notwendig gilt, wird in dieser Perspektive etwas Artifizielles und Kontingentes. Aber daraus folgt nicht, daß man auch sagen könnte, wie es anders zu machen wäre.

Versteht die Soziologie sich als »kritisch« in diesem Sinne, folgt sie damit nicht notwendigerweise den Direktiven der »Frankfurter Schule«. Sie kann die bloße Konfrontation, die Ablehnung von »Kapitalismus«, »System«, »Klassenherrschaft« vermeiden, die in einer Negation ohne Alternativkonzept stecken bleibt. Auch wenn man Latenzen, Ideologien, Vordergründigkeiten und Sichtunmöglichkeiten der gesellschaftlichen Selbstbeobachtungen mit einschließt, und auch wenn man sieht, daß die Strukturen des Gesellschaftssystems zu kaum erträglichen Folgen führen[395], liefert eine solche Beschreibung kein Rezept für die Herstellung eines anderen Gegenstandes Gesellschaft, sondern nur eine Verlagerung von Aufmerksamkeiten und Empfindlichkeiten in der Gesellschaft. Nimmt man »kritisch« in diesem Sinne, heißt das zunächst, daß die Soziologie die Position eines Beobachters zweiter Ordnung einnimmt. Sie hat es mit einer Beobachtung von Beobachtern zu tun. Das schließt, wie

394 Siehe Theodor W. Adorno et al., Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Neuwied 1969. Im Text distanzieren wir uns von dieser Kontroverse, ohne ihre Thematik für unerheblich zu halten. Sie ist nur als *Kontroverse* nicht sinnvoll. Das Problem der »Dialektik« ausklammernd, reduzieren wir den Unterschied auf die Differenz von Beobachtung erster und zweiter Ordnung und ein entsprechend unterschiedliches Verständnis von Latenz, Kritik, Aufklärung.

395 Siehe für ein Beispiel: Niklas Luhmann, Ökologische Kommunikation, Opladen 1986.

bereits bemerkt, eine »autologische« Theoriekomponente ein. Denn der Gegenstand dieses Beobachtens ist das Beobachten, und es ist eine zweite Frage: ob fremdes Beobachten oder eigenes. Ferner führt dieses Programm unausweichlich zu einem »konstruktivistischen« Wissenschaftsverständnis.[396] Eine Wissenschaft, die sich selbst als Beobachtung zweiter Ordnung begreift, vermeidet Aussagen über eine unabhängig von Beobachtungen gegebene Außenwelt, und sie findet die Letztgarantie des Realitätsbezugs ihrer Kognition allein in der Faktizität ihres eigenen Operierens und in der Einsicht, daß dies ohne hochkomplexe Voraussetzungen (wir hatten von strukturellen Kopplungen gesprochen) gar nicht möglich ist. Es wäre mithin verfehlt, hier die Gefahr eines »Solipsismus« zu wittern. Das Korrektiv liegt in der Beobachtung zweiter Ordnung selbst, nämlich in der »autologischen« Komponente der Erkenntnis und in der Einsicht, daß alles Erkennen Unterscheidungsgebrauch ist und insofern - nur insofern! - stets eine Eigenleistung des Systems. Nicht einmal das hier diskutierte Problem könnte formuliert werden, wenn es nicht die Unterscheidung von Selbstreferenz und Fremdreferenz gäbe; und diese Unterscheidung kann, wie sich schon aus der Formulierung ergibt, nur im System selbst und nur ohne jedes Korrelat in der Umwelt getroffen werden.

Der Beobachter erster Ordnung, hier also die normale gesellschaftliche Kommunikation, beobachtet die Welt, um eine Formulierung Maturanas aufzugreifen, in einer »Nische«[397], und für

396 Die heutige Wissenschaftssoziologie ist ohnehin auf diesem Weg. Vgl. zum Beispiel David Bloor, Knowledge and Social Imagery, London 1976; Karin Knorr-Cetina, Die Fabrikation von Erkenntnis: Zur Anthropologie der Naturwissenschaft, Frankfurt 1984; Barry Barnes, About Science, Oxford 1985. Ihr fehlt nur eine entsprechend radikalisierte Erkenntnistheorie, und dem könnte man abhelfen, wenn man die Möglichkeiten einer Theorie operativ geschlossener Systeme nutzen würde. Vgl. dazu Niklas Luhmann, Erkenntnis als Konstruktion, Bern 1988; ders., Die Wissenschaft der Gesellschaft, Frankfurt 1990.

397 Mit Bezug auf Organismen formuliert Maturana, Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit, Braunschweig 1982, S. }6(.: »Mit Bezug auf den Beobachter *erscheint* die Nische daher als ein Teil der Umwelt, für den beobachteten Organismus stellt

ihn ist daher die Welt ontisch gegeben. Seine Philosophie wäre eine Ontologie. Der Beobachter zweiter Ordnung kann dagegen eine System/Umwelt-Beziehung erkennen, die in der für ihn gegebenen Welt (in *seiner* Nische) auch anders organisiert sein könnte. Was der Beobachter erster Ordnung sieht und was er nicht sieht, hängt für den Beobachter zweiter Ordnung davon ab, welche Unterscheidungen der Beobachtung zu Grunde gelegt werden; und das können immer auch andere Unterscheidungen sein.

Dies gilt für jede Beobachtung, also auch für die Beobachtung zweiter Ordnung. Jede Beobachtung benutzt eine Unterscheidung, um etwas (aber nicht: die Unterscheidung selbst) zu bezeichnen. Jede Beobachtung benutzt, mit anderen Worten, die operativ verwendete Unterscheidung als blinden Fleck, denn anders wäre sie nicht in der Lage, etwas herauszugreifen, um es zu bezeichnen. Und auch das gilt für die Beobachtung zweiter Ordnung, die einen Beobachter (und nichts anderes) herausgreift, um ihn zu beobachten. In dem Maße, in dem Theorien in diesem Sinne radikal konstruktivistisch überarbeitet werden, muß die Voraussetzung einer *strukturellen* Latenz durch die Voraussetzung einer *operativen* Latenz ersetzt werden. Das heißt für die Ebene der Beobachtung zweiter Ordnung, daß *notwendige* Latenz *kontingent* wird[398], nämlich wählbar wird und

die Nische hingegen den gesamten ihm zugehörigen Interaktionsbereich dar, sie kann daher als solche nicht *Teil* einer Umwelt sein, die ausschließlich im kognitiven Bereich des Beobachters Hegt. Nische und Umwelt überschneiden sich daher nur in dem Maße, in dem der Beobachter (einschließlich seiner Instrumente) und der Organismus vergleichbare Organisationen besitzen.« Bei der Übernahme dieser Unterscheidung in die Soziologie ist hinzuzufügen, daß die Kognitionen des Beobachters erster und zweiter Ordnung sich immer im Medium Sinn formieren und daß die Überschneidung ihrer Kognitionsbereiche dadurch gewährleistet ist, daß beide Beobachter Kommunikationen als Beobachtungsoperationen benutzen.

398 Daß man sich hier, in der Beschreibung dritter Ordnung, auf eine Paradoxie einlassen muß, ist leicht zu erkennen, wenn man bedenkt, daß Kontingenz durch Negation von Notwendigkeit definiert wird. Und ebenso deutlich wird, daß wir uns in einer supramodalen Sphäre befinden, die einst ausschließlich für Gott reserviert war.

immer auch anders möglich ist - je nachdem, welche Unterscheidung der Beobachtung zugrundegelegt wird.
Was Selbstbeschreibungen des Gesellschaftssystems angeht, also des Systems, das in sich selbst Beobachtung erster und Beobachtung zweiter Ordnung ermöglicht, führt der Übergang von der ersten zur zweiten Ebene dazu, die Realität als kontingent, als auch anders möglich zu beschreiben.[399] Die Selbstbeschreibung endet für den Beobachter erster Ordnung mit Angaben über invariante Grundlagen, über die Natur und über Notwendiges. Heute nimmt der Wertbegriff, der Superunbezweifelbares symbolisiert, diesen Platz ein. Für den Beobachter zweiter Ordnung erscheint die Welt dagegen als Konstruktion über je verschiedenen Unterscheidungen. Ihre Beschreibung ist infolgedessen nicht notwendig, sondern kontingent, und nicht mit Bezug auf Natur richtig, sondern artifiziell. Sie ist selbst ein autopoietisches Produkt. Dabei wird (und darin liegt die autologische Komponente) die Differenz von notwendig/kontingent und von natürlich/artifiziell nochmals reflektiert und auf die Unterscheidung von Beobachtung erster und Beobachtung zweiter Ordnung zurückgeführt. Die Ambition einer gemeinsamen Grundlage, eines Grundsymbols, eines Abschlußgedankens muß aufgegeben - bzw. den Philosophen überlassen werden. Die Soziologie findet, jedenfalls auf diesem Wege, nicht zu dem, was Hegel »Geist« genannt hatte. Sie ist keine Geisteswissenschaft.
Im heutigen Kontext werden die damit angedeuteten Unterschiede hauptsächlich am Wertbegriff diskutiert. Es versteht sich vo " selbst, daß keine Wissenschaft und auch nicht die Soziologe ;ine wertlose Kommunikation produzieren will; und zumin-de: in diesem Sinne gibt es keine »wertfreie« Wissenschaft. Al r was sonst ist mit dieser Formulierung gemeint? Auch diese Fr *i* klärt sich, wenn man Beobachten erster und Beobachten

399 Kein Zufall also, daß die These der Kontingenz der Welt zuerst in der Theologie formuliert worden ist, nämlich als Resultat der Bemühungen, Gott als Schöpfergott, also als Beobachter zu beobachten. Dabei bot jedoch der Gedanke an Gott als den Erstbeobachter, der sich selbst nicht unterscheiden muß, um beobachten zu können, besondere Garantien, die aufgegeben werden müssen, wenn man die Position des Erstbeobachters mit normalen empirischen Systemen besetzt denkt.

zweiter Ordnung unterscheidet. Der Beobachter erster Ordnung beobachtet mit Hilfe von Werten. Seine jeweiligen Werte machen für ihn den Unterschied, der sein Erkennen und Handeln steuert.[400] Der Beobachter zweiter Ordnung bezieht die Semantik der Werte auf ihre Verwendung in der Kommunikation. Er kann zum Beispiel erkennen, daß über die Bezugnahme auf Werte weder Entscheidungen abgeleitet noch Konflikte vermieden werden können. Vor allem aber sieht er, wie die Unbezweifelbarkeit der Werte in der Kommunikation produziert wird, nämlich dadurch, daß nicht direkt, sondern indirekt, nicht über sie, sondern mit ihnen kommuniziert wird. Man teilt ja nicht mit, daß man für Gerechtigkeit, Frieden, Gesundheit, Erhaltung der Umwelt usw. sei, um damit die Möglichkeit zu eröffnen, auf diese Mitteilung mit Annahme oder mit Ablehnung zu reagieren; sondern man sagt nur, was man für gerecht und was man für ungerecht hält. Die Geltung des Wertes wird vorausgesetzt und hat allein in diesem Modus der Kommunikation ihre täglich erneuerte Unbezweifelbarkeit.[401]

In der Perspektive des Beobachters zweiter Ordnung wird also nicht etwa »wertfrei« argumentiert. Man ersetzt nur die wertende Unterscheidung, die in Bezug auf sich selbst blind operiert, durch die Unterscheidung Wertgeltung/Kommunikation. Auch diese Unterscheidung funktioniert, wie der autologisch Rückschluß lehrt, blind; und es kann sein, daß sie sich in der Forschungspraxis nicht bewährt und durch eine andere Unterscheidung ersetzt werden muß. Im Kontext der Kommunikation gesellschaftlicher Selbstbeschreibungen wird damit eine Distanz zu den unmittelbaren Wertengagements in der Gesellschaft erzeugt, die es der Soziologie ermöglicht, sich innerhalb ihres operativ geschlossenen Systems am Netzwerk der eigenen Kommunikation auszurichten.

Was die Soziologie zusätzlich tun kann, ist: die strukturellen

400 Vgl. hierzu und zur »Blindheit« dieses Wertstrebens William James, On a Certain Blindness in Human Beings, in ders., Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some of Life's Ideals (1912), Neudruck (The Works of William James), Cambridge Mass. 1983, S. 132-149.

401 Hierzu ausführlicher S. 340 ff.

Bedingungen für ihre Position als Beobachter zweiter Ordnung zu reflektieren. Sie liegen, wie leicht zu sehen, in der funktionalen Differenzierung des Gesellschaftssystems. Durch funktionale Differenzierung des Gesellschaftssystems wird jedem Funktionssystem die Einrichtung einer eigenen Autopoiesis ermöglicht. Zugleich wird die Position eliminiert, die als die »herrschende« für alle sprechen konnte. Dadurch entsteht jener logische Strukturreichtum, der, wenn man ihn an traditionalen Erwartungen mißt, als Relativismus oder als Pluralismus beschrieben wird. Vor allem gewinnen und reproduzieren die Funktionssysteme damit eigene Grenzen, die es ihnen ermöglichen, die Gesellschaft durch die Unterscheidung von Selbstreferenz und Fremdreferenz zu rekonstruieren, bezogen auf das jeweils eigene Funktionssystem. Unter diesen Rahmenbedingungen operiert auch die Wissenschaft und speziell die Soziologie. Soziologie kann in ihrer Gesellschaftsbeschreibung miterfassen, daß sie ihrerseits in der Gesellschaft durch die Gesellschaft ermöglicht wird.

Das führt schließlich auf die Frage zurück, wie es in einem Kommunikationszusammenhang auf der Ebene der Beobachtung zweiter Ordnung zu Stabilitäten kommen kann. Während der Beobachter erster Ordnung voraussetzt, daß es eine geordnete Welt gibt, die eindeutige Merkmale hat, die man richtig oder falsch beschreiben kann, muß der Beobachter zweiter Ordnung auf diese logisch-ontologische Annahme verzichten. Er muß voraussetzen, daß die Welt diverses Beobachten toleriert, und zwar so, daß das, was sie bei unterschiedlichen Unterscheidungen zeigt, nicht immer als Irrtum der einen oder der anderen Beobachtung eliminiert werden kann. Legt man die allgemeine Theorie rekursiver Operationen zu Grunde, kann man dies Problem als Frage nach den »Eigenwerten« des Systems formulieren.[402] Die relativ invariante Objektwelt und die Regelmäßigkeiten (Erwartbarkeiten) ihrer Variation werden nun beobachtbar als »Eigenwerte« des Systems, das sie konstruiert. Das Problem verschärft sich, wenn man Latenzbeobachtungen einbezieht. Dann kann man wissen, daß man sich über Phänomene nicht

402 Siehe Heinz von Foerster, Observing Systems, Seaside Cal. 1981, insb. s. , , « .

mehr verständigen kann, und muß folglich Sprachformen entwickeln, die trotzdem eine Fortsetzung der Kommunikation ermöglichen. Hierfür könnte der Übergang von Substanzbegriffen zu Funktionsbegriffen einen Anhaltspunkt bieten.[403]

Man könnte formulieren: die Funktion der Funktion ist die Funktion - um deutlich zu machen, daß es sich um eine Form handelt, die universell und also auch selbstreferentiell praktiziert werden kann. Im weiteren können sich dann nur noch Fragen der Ergiebigkeit, der Opportunität usw. stellen, nicht aber Fragen der Bedingungen der Möglichkeit. Es handelt sich um ein durch Problembezug eingeschränktes Vergleichsverfahren, das für praktische wie für theoretische Zwecke geeignet ist. Es eignet sich in der Form der Frage nach latenten Funktionen besonders gut für eine Beobachtung dessen, was andere nicht beobachten können. Es kann auch offen bleiben, ob die funktionale Betrachtungsweise »kritisch« gemeint ist, das heißt hier: zur Ablehnung aufrufen soll, oder nicht.[404] Dem Beobachter bleibt diese Einschätzung überlassen, sofern *er selbst* mit der Unterscheidung kritisch/affirmativ beobachten will.

Dieser Hinweis auf die Funktion der Funktion, Eigenwert zu sein in einem autopoietischen Kommunikationszusammenhang auf der Ebene der Beobachtung zweiter Ordnung, ist exemplarisch zu verstehen. Exemplarisch und auch historisch. Es ist so gekommen. Man kann aus dem bloßen Vorkommen rekursiver Operationen auf dieser Ebene der Selbstbeschreibung nicht schließen, daß und welche Eigenwerte sich finden lassen. Es ist auch schwer, sie zu entdecken, wenn gleichzeitig immer auch ein

403 Siehe hierzu Ernst Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff, Berlin 1910.

404 In der Diskussion des bekannten Vortrags von Kingsley Davis, The Myth of Functional Analysis as a Special Method in Sociology and Anthropology, American Sociological Review 24 (1959), S. 757-772, blieb denn auch offen, ob die Stoßrichtung kritisch oder konfirmierend zu verstehen sei. Mir selbst wurde in einer Rezension unterstellt, meine Analysen hätten gegen meine Absicht (»Kritik und Protest liegen ihm bekanntlich fern«) ein beträchtliches kritisches Potential. So Stefan Breuer in der Literaturbeilage der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 13,11.1990, S. L 12.

Beobachten erster Ordnung mitläuft, das die Welt als Welt der Dinge aufnimmt. Und es mag andere Eigenwerte geben[405], zumal selbstreferentielle Unabdingbarkeiten sich auch sonst nachweisen lassen, etwa beim Begriff des Nutzens in der Frage nach dem Nutzen der Ablehnung der Reflexion des Nutzens und vor allem bei der Umarbeitung des Begriffs der Vernunft aus einem naturalen, den Menschen vom Tier unterscheidenden Phänomen in ein transzendentales, sich selbst einsichtig machendes. All dies sind geordnete Rücksichtslosigkeiten, die es ermöglichen, die Kommunikation über die Gesellschaft in der Gesellschaft fortzusetzen, auch wenn man auf eine einhellige Erfassung des Objekts verzichten muß und folglich gerade diesen Verzicht zu reflektieren hat. Wenn es aber zutrifft, daß die Eigenwerte der modernen Gesellschaft letztlich in Funktionsangaben liegen und daß Selbstbeschreibungen sich folglich an der Funktion der Selbstbeschreibung orientieren, ist der Seitenblick auf andere Möglichkeiten stets eingebaut. Und das heißt nicht zuletzt: daß sich neue Anforderungen an die Präzision von Beschreibungskonzepten ergeben, die es trotzdem ermöglichen, sich über Probleme und funktionale Äquivalenzen zu verständigen und Meinungsverschiedenheiten zu erhalten, ohne dem Belieben die Tür zu öffnen.

Hierzu könnte man schließlich Überlegungen heranziehen, die in der Semiotik und der Texttheorie entstanden sind.[406] Linguistische, konstruktivistische und dekonstruktivistische Techniken der Textanalyse sind inzwischen so weit fortgeschritten, daß sie einer Soziologie gefährlich werden könnten, die ihren Realitätsbegriff über metaphysische Prämissen festlegt. Der Ausgangspunkt dieser Kritik war die Problematisierung der Möglichkeit einer Beziehung von Zeichen zur Außenwelt gewesen. Das hat zur Reformulierung des Realitätsbegriffes geführt. Wenn Realität nach wie vor als Widerstand gegen beliebige The-

40$ Elena Esposito, Uoperazione di osservazione: Costruttivismo e teoria dei sistemi sociali, Milano 1992, regt die Überlegung an, daß auf der Ebene des Beobachtens zweiter Ordnung Eigenwerte eine nur noch modaltheoretisch beschreibbare Form annehmen.

406 Vgl. Niklas Luhmann, Deconstruction als Second-Order Observing, New Literary History 4 (1993), S. 763-782.

matisierungen begriffen werden soll - und welchen anderen Realitätsbegriff hätten wir? - dann muß es sich um Widerstand von Zeichen gegen Zeichen, von Sprache gegen Sprache, von Kommunikation gegen Kommunikation handeln.[407] Das heißt: um rekursiv gebildete Komplexität. Das System testet, so gesehen, an selbsterzeugter Ungewißheit und an selbsterzeugtem Widerstand im laufenden Operieren das, was es von Moment zu Moment als Eigenwert behandeln kann. Will man dem innerhalb soziologischer Theoriekonstruktionen Rechnung tragen, muß auch die Gesellschaftstheorie auf Selbstreferenzkonzepte umgestellt werden.

Die moderne Gesellschaft ist, wie der Gott des Aristoteles, mit sich selber beschäftigt. Sie tut, wie der Gott der Christen, alles, was sie tut, um ihrer selbst willen. Im Unterschied aber zur alteuropäischen Semantik, die solche Figuren der geschlossenen Selbstreferenz in die Transzendenz verlagert und ihnen die Qualität des unbedingt Guten zugesprochen hatte, um die gelegentliche Korruption oder sogar die prinzipielle Verderbtheit der Natur (und in ihr: der Gesellschaft) dagegen ins Profil zu setzen, hält die selbstreferentiell geschlossene Gesellschaft der Moderne sich selbst für mangelhaft, für kritikbedürftig, für verbesserungsfähig und dann wieder: für an Aufklärung leidend. Und während die alte Welt meinte, sich mit den Augen des Primärbeobachters Gott beobachten oder, wenn dessen Kriterien (unterscheidet er überhaupt?) nicht deutlich wurden, in Spiegeln auf Besseres hin beobachten zu können, ist die moderne Gesellschaft vor allem mit ihrer eigenen Misere beschäftigt. Sie kann sich nur selber zu Hilfe kommen. Aber sie kommt im Beobachten ihres Beobachtens immer nur auf den Punkt, an dem etwas auszusetzen ist - und sei es schließlich auf den Zentralpunkt, an dem das Gute und das Schlechte fusionieren: daß man beobachten kann, daß der Beobachter nicht beobachten kann, wie er beobachtet. Die eigentümliche Ausnahmslosigkeit dieser Struktur präsentiert sich nicht mehr m der Ferne, nicht mehr in der Form

407 So z.B. Paul de Man, The Resistence of Theory, Minneapolis 1986. In Kurzformulierung nennt de Man a.a.O. S. 20 die Sprache der Literatur »the language of self-resistance«.

eines unbedingt existierenden Wesens. Sie liegt für uns in der Operation des Beobachtens selber, in der Angewiesenheit auf Sinn als Medium, das nur selektiv, nur für Formbildung, nur mit Hinweis auf etwas anderes benutzt werden kann. Und man hat keinen guten Grund mehr, dies zu beklagen. Denn es würde ja auch für das Beklagen selber gelten.

XXII. Reflektierte Autologie: Die soziologische Beschreibung der Gesellschaft in der Gesellschaft

Abschließend reformulieren wir das in diesem Buch dargestellte Konzept einer Gesellschaftstheorie als Angebot einer Beschreibung der Gesellschaft in der Gesellschaft. Dabei sind strukturelle und semantische Fragen zu unterscheiden, aber in beiden Hinsichten ist von der Einsicht auszugehen, daß eine Beschreibung des Gesellschaftssystems nur im System, nur mit Mittel des Systems und immer nur mit einem Bruchteil seiner Operationen erfolgen kann. Strukturell heißt dies, daß die Soziologie als Teilsystem des Teilsystems Wissenschaft mit Konkurrenz zu rechnen hat. Das gilt vor allem für die Faktoren, die bestimmen, was jeweils als öffentliche Meinung gilt - also die Massenmedien und mit mehr oder weniger starken Auswirkungen auch die Protestbewegungen. In dieser Hinsicht steht die Soziologie unter dem Druck, das, was die öffentliche Meinung bewegt (Tschernobyl, Wiedervereinigung Deutschlands, Zusammenbruch des Sowjetimperiums, Golf-Krieg), sofort zu kommentieren, so als ob sie, um ihren universellen Erklärungsversuch einzulösen, selbst zum Ereignis werden müßte. Offenbar muß man erstmal ein Erlebnis haben, um Soziologie treiben zu können. Daß die Soziologie mit dieser nicht von ihr selbst ausgehenden Bedingung sich nicht abfinden kann, ist offensichtlich, und sie hat deshalb zu reflektieren, daß sie mit der Schwerfälligkeit ihrer Theorieformen und den methodischen Absicherungen ihrer eigenen Semantik auf dem Terrain der öffentlichen Meinung unterlegen ist.

Ebenso wichtig sind in dieser Lage Fragen der Wortwahl bis hin zu Fragen der literarischen Form. Die Soziologie hat sicher nicht die reichen Möglichkeiten literarischer Gestaltung, mit

denen die Philosophie aufwarten kann.[408] Sie muß auf »Wissenschaftlichkeit« achten, was nicht zuletzt eine Stilfrage ist. Man kann heute vielleicht davon ausgehen, daß der dürre veri-/falsifikationistische Stil des logischen Positivismus, der alle anderen Ausdrucksformen als Poesie oder Metaphysik deklassiert, sich nicht eignet. Abgesehen davon, daß er philosophisch und erkenntnistheoretisch nicht länger gedeckt ist[409], bringt er gerade zum Ausdruck, daß er sein Objekt vor sich, also außer sich sieht. Man kann dann aber immer noch wählen, ob man Darstellungsformen bevorzugt, die Betroffensein und Mitleiden zum Ausdruck bringen, was ohne Parteinahme in der Sache selbst kaum möglich ist, oder ob man die Reflexionsform der (romantischen) Ironie bevorzugt, die das Verwickeltsein in die Angelegenheiten malgré tout als Distanz zum Ausdruck bringt. Die Soziologie kennt, selbst bei so konträren Autoren wie Karl Marx oder Max Weber, beide Möglichkeiten in unterschiedlichen Graden der Derbheit und des Raffinements. Wenn zusätzlich Wissenschaftserfordernisse reflektiert werden, könnte man auch die Unterkühltheit der theoretisch erzwungenen Abstraktionen als Ausdrucksform wirken lassen bis hin zu der Paradoxie, daß die Texte, weil zu schwierig, den Leser vom Mitdenken entlasten und dann nur noch dem Satzfluß folgend durchgelesen werden können.[410]

Aus verständlichen Gründen und nicht zuletzt aus Gründen, die auf Bedingungen des Erfolgs im Medium der öffentlichen Meinung zurückzuführen sind, haben Beschreibungen der modernen Gesellschaft moralisch vertretbare Merkmale bevorzugt,

408 Hierzu die beiden Beiträge: »Philosophy as/and/of Literature« und »Philophizing Literature« in: Arthur C. Danto, The Philosophical Disenfranchisment of Art, New York 1986, S. 135-161 und 163-186.

409 Siehe nur Willard van O. Quine, The Two Dogmas of Empiricism, zit. nach ders., From a Logical Point of View, 2. Aufl. Cambridge Mass. 1961, S. 20-46.

410 Eingedenk der Mahnung von E.T.A. Hoffmann, Des Kapellmeisters Johannes Kreislers Gedanken über den hohen Wert der Musik, zit. nach der Ausgabe in: ders., Musikalische Novellen und Schriften (Hrsg. Richard Münnich), Weimar 1961, S. 196-207 (197): »… Lesen, meine ich, hat doch das Unangenehme, daß man gewissermaßen genötigt wird, an das zu denken, was man liest«.

für die man in der Gesellschaft Konsens erwarten konnte. Hier wie auch sonst scheint die Verankerung in zeitgemäßen Moden des Denkens und Formulierens eine Voraussetzung dafür zu sein, daß etwas erinnert (und nicht vergessen) wird.[411] Selbstverständlich heißt dies nicht, daß die Gesellschaft nur als gut und die Teilnehmer daher als zustimmungspflichtig behandelt wurden. Die Moral hat ja auch eine schlechte Seite, fordert dann aber als Moral, daß man sich gegen das Schlechte wendet, sich also für eine Änderung der Gesellschaft, wenn nicht für eine ganz andere Gesellschaft einsetzt. Vor allem die amerikanische Soziologie hat sich in erstaunlichem Maße darauf eingelassen, sich für das Gute einzusetzen und das Schlechte bestenfalls noch als »deviant« hinzunehmen und als Ziel sozialreformerischer Bemühungen darzustellen.[412] Sie copiert geradezu die story des amerikanischen Films: daß der Gute es zwar schwer hat, an allen möglichen Widerwärtigkeiten fast scheitert, aber am Ende doch mit einem glänzenden neuen Auto vorfahren kann und den verdienten Kuß erhält. Parsons selbst war es offenbar nie in den Sinn gekommen, daß die L-Funktion an der Spitze der kybernetischen Hierarchie vom Teufel besetzt sein könnte; und wenn Marxisten dies unterstellen, dann halten sie sich eben damit für verpflichtet, dagegen zu sein.

Natürlich ist auf der Beobachtungs- und Beschreibungsebene der Moral dagegen gar nichts zu sagen. Die Frage ist nur, ob die soziologische Theorie diese Ebene akzeptieren muß, nur weil sie in der Gesellschaft kommunizieren muß; oder ob man nicht ebensogut Moral als eine Codierung unter anderen auffassen, sie für sich selbst ablehnen und es anderen freistellen kann, sich im Code der Moral zu äußern. Wenn es denn Zwänge gibt, sich für

411 Vgl. Mary Douglas, How Institutions Think, Syracuse N.Y. 1986, insb. S. 81 ff.

412 »American sociology, in particular, has aligned itself with the moral imperative to please others: one ought to understand the other, to be open and truthful, to construe the other's meaning in a positive way«, heißt es dazu von außerhalb der soziologischen Fachtradition bei Dean MacCannell / Juliet F. MacCannell, The Time of the Sign: A Semiotic Interpretation of Modern Culture, Bloomington Ind. 1982, S. 55, in der Hoffnung, diese der Moral verpflichtete Perspektive durch semiotische Dekonstruktion der sozialen Realität auflösen zu können.

das Gute und gegen das Schlechte einzusetzen, ergeben sie sich jedenfalls nicht aus dem Wahrheitsprogramm der Theorie, sondern aus dem Selektionsmodus der Massenmedien, besonders aus der Fernsehkultur, in der jeder, der Moral zugleich sichtbar und hörbar ablehnt, als »Zyniker« erscheint.

Erste, aber viel zu schwache Versionen findet man dort, wo von Wertewandel gesprochen wird. Damit wird historische Relativität konzediert, der Sachverhalt selbst aber nicht untersucht. Das zu fordernde Engagement wird auf die jeweils aktuellen Werte eingeschränkt. Nur sie zählen in der öffentlichen Meinung. Es ist zum Mitlaufen! Diese Möglichkeit wird mit dem Konzept angeboten. Man kann als Avantgarde dienen oder gerade noch rechtzeitig Anschluß finden. Aber es fehlt jedes Verständnis dafür, daß Werte immer zweiteilige Beobachtungsschemata sind und daß sich mit dem jeweils guten Wert auch der dazugehörige schlechte aufdrängt. Die Motivation zum Wertewandel kann in der Tat mehr auf der einen oder der anderen Seite liegen. Aber schon das ist kaum noch kommunizierbar. Und erst recht wird in der öffentlichen Meinung Resonanz fehlen, wenn man behauptet, daß die Wahl zwischen Krieg und Frieden oder zwischen Leben und Tod künftiger Generationen bei aller Relevanz der Wertgesichtspunkte *als Unterscheidung* wenig Relevanz besitzt.

Ebenso, ja vielleicht noch stärker, setzen die Massenmedien die Bevorzugung plakativer Merkmale durch, bei denen jeder sofort eigene Vorstellungen aktivieren und in die Kommunikation einbringen kann, die aber eben deshalb nur Einzelphänomene hervorheben können. Sie erzeugen Wissen, von dem man in der Alltagskommunikation ausgehen kann. Das gilt für Stichworte wie Kapitalismus, Industrie, wissenschaftsbasierte (undurchsichtig funktionierende) Technik, Information und Risiko, an die jeder aufmerksame Mitbeobachter eigene Erfahrungen anschließen kann; und darunter einige (wie Information und Risiko), die den autologischen Schluß geradezu aufdrängen.

Jedenfalls legen diese Schlagworte einen Ubergang vom Besonderen zum Allgemeinen nahe und damit den Ubergang von Beschreibungen, die in der öffentlichen Meinung zeitweise Furore machen, zu theoriegeführten Analysen, die sich nur innerhalb der Wissenschaft bewähren müssen. Zugleich verschiebt sich

damit der Standpunkt des Beobachters auf eine Ebene zweiter, wenn nicht dritter Ordnung. Die »so ist es«-Attitüde wird ersetzt durch ein Begriffsspiel, das an sich selber Halt findet. Die Selbstbeschreibung wird zum Thema der Selbstbeschreibung.[413]
Die Logik des Beobachtens und Beschreibens muß von monokontexturalen auf polykontexturale Strukturen umgestellt werden. Das heißt (im Sinne von Gotthard Günther), daß man auf die Homogenität oder Substituierbarkeit der logischen Orte verzichten muß, von denen aus Beschreibungen angefertigt werden. Die Gesellschaftsbeschreibung kann nicht länger nur eine einzige Unterscheidung benutzen, die etwas hervorhebt, um anderes dagegen abfallen zu lassen. Das in jeder benutzten Unterscheidung ausgeschlossene Dritte (die Welt, die Einheit der Gesellschaft, der Beobachter selbst) wird möglicher Gegenstand einer anderen Unterscheidung, die ihr eigenes tertium non datur dem Zugriff weiterer Beobachter aussetzt. Keiner der gewählten Anschnitte kann Letztgültigkeit oder richterliche Funktion über alle anderen beanspruchen. Jeder operiert, was ihn selbst betrifft, blind. Aber zugleich gibt es nichts, was sich prinzipiell der Bezeichnung entzöge und aus Gründen seines »Wesens« geheim bleiben müßte. Alles, was darüber gesagt wird, kann nur unter der Bedingung gesagt werden, daß es auch für das Sagen selber zutrifft. Wie für die Moral gilt auch für die Soziologie ein Verbot der Selbstexemption. Und nur das gilt unbedingt.
Die Soziologie des 20. Jahrhunderts hat diesen Anforderungen nicht genügen können. Soweit sie sich als »Krisenwissenschaft« etabliert hat, ist sie in eigenen Theoriekrisen steckengeblieben. Soweit sie »empirische« Forschung betrieb, um sich als Wissenschaft behaupten zu können, ist ihr keine Gesellschaftstheorie gelungen, denn dazu hätte sie ihre Logik, ihren Kausalbegriff, ihre Methodologie auf Autologie, also auf Selbstimplikation einstellen müssen. Sie konnte **Zwar** zahlreiche Themen aufgreifen und erfolgreiche Forschungsresultate vorlegen, doch die Ausarbeitung einer gegenstandsadäquaten Gesellschaftstheorie hätte von ihr verlangt, sich selbst in ihren Gegenstand einzubringen. Das hätte aber erfordert, alle Festpunkte, Geschichte und Werte eingeschlossen, aufzugeben.

413 Dazu ausführlicher oben S. **866** ff.

In dieser Situation ohne Anfang und Ende stellt sich die Aufgabe, die Theoriemittel möglichst deutlich zu explizieren und der Beobachtung auszusetzen. Theoriemittel sind vor allem Begriffe. Begriffe sind Unterscheidungen. Unterscheidungen sind Anweisungen, die Grenze zu überqueren. Sie sind als Pormen zugleich geschlossen und ihrerseits unterscheidbar. »Distinction is perfect continence«, heißt es bei Spencer Brown[414], aber gerade dieses continence gibt die Möglichkeit, damit umzugehen. Mit ihren Formen, ihren Unterscheidungen exponiert die Theorie ihre blinden Flecke, daß heißt das für sie Unsichtbare, dem sie verdankt, was sie sehen kann. Dies zu exponieren, hat nicht den Sinn, einen Rückgang auf letztlich unbestreitbare Gründe einzuleiten. Es geht nur darum, zu zeigen, was man konstruieren kann und wie weit Sensitivitäten sich ausfalten lassen, wenn man so, und nicht anders, ansetzt. Der Sinn liegt darin, Kritik zu erleichtern und zu erschweren. Machen Sie es anders, ist die Aufforderung, aber mindestens ebenso gut.

Eine Soziologie, die sich als Beitrag zur Selbstbeschreibung der Gesellschaft reflektiert, wird dem angepaßte erkenntnistheoretische und methodologische Vorstellungen entwickeln müssen. Ihre Aufgabe kann dann nicht mehr sein, ein vorgegebenes Objekt, sei es in seiner Statik, sei es in seiner Dynamik, abzubilden. Eher wird es um Generierung von Theorien gehen, die eine Distanz zu den Selbstverständlichkeiten des Alltags in Kauf nehmen, ja bewußt erzeugen, um ein abstrakter gesichertes Konsistenzniveau zu erreichen. Man könnte an eine Wiederbelebung der Paradoxierungstechnik der klassischen Rhetorik denken, die genau dieses Ziel verfolgte, Probleme anders und im Hinblick auf neuartige Lösungen zu formulieren.[415] Und in der Tat findet

414 A.a.O. S. i.

415 Der dahinterstehende Ernst wird oft verkannt, weil die paradoxen Thesen oft verspielt klingen und ihrerseits wiederum parodiert werden. Siehe aber aus einer umfangreichen, rückblickenden Literatur zum Beispiel A.E. Malloch, The Techniques and Function of the Renaissance Paradox, Studies in Philology 53 (1956), S. 191-203; Michael McCanles, Paradox in Donne, Studies in the Renaissance 13 (1966), S. 266-287; Rosalie L. Colie, Paradoxia Epidemica: The Renaissance Tradition of Paradox, Princeton N.J. 1966.

man in der neueren wissenschaftskritischen Literatur Formulierungen, die fast so klingen, als ob man sich dieser Tradition bewußt wäre.[416]

Dennoch: seit dem *16.* Jahrhundert hat sich Entscheidendes geändert. Vor allem fehlt uns das damalige Vertrauen in die Macht der Worte, das sich aus einer oralen Tradition herleitet. Paradoxien können nicht einfach durch sprachliche Texte, witzige Wendungen oder Zweideutigkeiten erzeugt werden. Aber das ist auch nicht mehr nötig. Denn alles Beobachten (Erkennen und Handeln) ist paradox fundiert, da es auf Unterscheidungen angewiesen ist, die es operativ einsetzen, aber nicht als Einheit reflektieren kann.[417] Wenn eine solche Reflexion versucht wird, wird sie mit einem Paradox bestraft: Das Unterschiedene ist Dasselbe. Und dies gilt, um das nochmal zu wiederholen, für Erkennen und für Handeln und für Beobachten erster wie für Beobachten zweiter Ordnung.

Die europäische Tradition des (rationalen) Erkennens und Handelns hatte nach letzten Gründen, nach Prinzipien, nach unbestreitbaren Maximen gefragt. Würde man sie fortsetzen, müßte man eine Selbstbeschreibung der Gesellschaft abliefern mit der Erklärung: dies sei die richtige. Man müßte Autorität in Anspruch nehmen, und sei es nur die Unterstellung, man könne weitere Gründe anführen und so lange argumentieren, bis ein

416 Bei Kenneth J. Gergen, Toward Transformation in Social Knowledge, New York 1982, S. 142 liest man z.B. unter der Überschrift »The Search for Antithesis«: »One may also foster generative theory by searching for an intelligible antithesis to commonly accepted understandings.« Und auf S. 109 zum Stichwort »generative capacity, that is, the capacity to challenge the guiding assumptions of the culture, to raise fundamental questions regarding contemporary social life, to foster reconsideration of that which is >taken for granted< and thereby to generate fresh alternatives for social action«. Vgl. auch ders., Correspondence versus Autonomy in the Language of Understanding Human Action, in: Donald W. Fiske / Richard A. Schweder (Hrsg.), Metatheory in Social Science: Pluralism and Subjectivities, Chicago 1986, S. 136-162.

417 Siehe auch Niklas Luhmann, Paradoxie der Form, in: Dirk Baecker (Hrsg.), Kalkül der Form, Frankfurt 1993, S. 197-212; ders., The Paradoxy of Observing Systems, Cultural Critique 31 (1995), S. 37-55.

jeder überzeugt sei. Aber wenn eine solche Prätention beobachtet (und das heißt immer: in der Gesellschaft beobachtet) wird, ist sie schon nicht mehr das, was sie zu sein meinte. Sie hatte im Bereich ihres Beobachtens unterschieden und bezeichnet; aber nun wird sie selber unterschieden und bezeichnet. Die Welt, die Gesellschaft ist als Bedingung der Möglichkeit des Unterscheidens für die Beobachter dieselbe - und nicht dieselbe insofern, als sie je nach der Unterscheidung, von der man ausgeht, anders gespalten und daher in anderer Weise zum Paradox wird. Wenn man Selbstbeschreibung der Gesellschaft als eine ihrerseits in der Gesellschaft beobachtbare und beschreibbare Operation auffaßt, kommt man nicht umhin, alles Beobachten und Beschreiben als Verdecken und Entfalten des Einheitsparadoxes aufzufassen; und dann versteht es sich von selbst, daß dies auf verschiedene Weisen geschehen kann.

In der heutigen Wissenschaftslandschaft liegt es nahe, diese paradoxe Ausgangslage als Einheit von Konstruktivismus und Dekonstruktivismus zu formulieren. Das schließt ein, daß die Konstruktionen der Soziologie ihre eigene Dekonstruierbarkeit mitreflektieren müssen. Wie immer das dann verstanden wird - sei es im Sinne der Psychiatrie als Spannung von berichtenden und anweisenden Komponenten der Kommunikation[418], sei es im Sinne der semiotischen Texttheorie als Spannung von konstativen und performativen Textkomponenten -, die Soziologie wird in allen Texten, die sie produziert, nicht nur Falsifizierbarkeit, sondern auch Dekonstruierbarkeit aller Identitäten und Unterscheidungen im Auge behalten müssen. Darin, daß sie sich überhaupt äußert, liegt schon eine Information über die Art und Weise, in der sie ihr Sich-sichtbar-Machen versteht - als Belehrung oder als Kritik, als Disposition über Wahrheiten, die von anderen hinzunehmen sind, oder als sinngebende Instanz. Darin, daß sie überhaupt kommuniziert und, anders als der Autor einer Erzählung, sich nicht als Autor verstecken kann[419],

418 Siehe Jürgen Ruesch / Gregory Bateson, Communication: The Social Matrix of Psychiatry, New York 1951, S. 191 ff.

419 Hierzu Dietrich Schwanitz, Kommunikation und Bewußtsein. Zur systemtheoretischen Konstruktion einer literarischen Bestätigung der

liegt schon das Paradox einer Dekonstruktion der Behauptungen durch die bloße Operation ihrer Mitteilung. Eine Möglichkeit, auf diese Herausforderung angemessen zu reagieren, ist die bereits genannte, nämlich die theoretischen Strukturen so klar wie irgend möglich darzustellen, so daß die weiterlaufende Kommunikation wenigstens feststellen kann, was zur Beobachtung und zur Annahme bzw. Ablehnung vorgelegt wird.

Damit ist etwas über die der Selbstbeschreibung zugängliche Form der Selbstbeschreibung ausgemacht, aber noch nichts über bestimmte Unterscheidungen, also noch nichts über bestimmte Theorien. Jeder Schritt darüber hinaus kann nur als kontingente (was keineswegs heißt: beliebige) Wahl einer Form, einer Unterscheidung, einer Kontextur vollzogen werden. Wir gehen davon aus[420], daß alle Kommunikation im Medium Sinn operieren muß. Das heißt, extrem verkürzt gesagt[421], daß jede Operation, wenn beobachtet, als Selektion aus einer Vielzahl von Möglichkeiten erscheint und daß die Zirkularität der auf sich selbst zurückgreifenden Sinnzusammenhänge unterbrochen werden muß, um die Asymmetrie einer Sequenz von Kommunikationen zu ermöglichen. Dies geschieht in drei Sinndimensionen, die durch jeweils eine dimensionsspezifische Unterscheidung konstituiert werden. In der *Sachdimension* (traditional repräsentiert in der Kategorienlehre) gibt es das »innen« im Unterschied zum »außen« der Form. Die systemtheoretische Fassung spricht von System und Umwelt. In der *Zeitdimension* (traditional repräsentiert durch den Begriff der Bewegung) geht es um die Unterscheidung von vorher und nachher; heute um die Unterscheidung von Vergangenheit und Zukunft. In der *Sozialdimension* schließlich (traditional repräsentiert durch die Lehre von animal sociale) geht es um die Unterscheidung von Ego und Alter, wobei wir als Ego den bezeichnen, der eine Kommunika-

Systemtheorie, in: Henk de Berg / Matthias Prangel (Hrsg.), Kommunikation und Differenz: Systemtheoretische Ansätze in der Literatur- und Kunstwissenschaft, Opladen 1993, S. 101-113.

420 Siehe oben Kap. 1, III.

421 Siehe die ausführlichere Darstellung in Niklas Luhmann, Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt 1984, S. 92 ff.

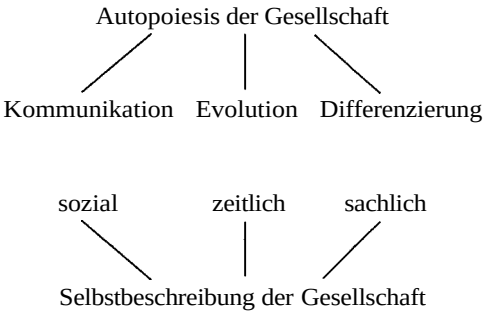
tion versteht, und als Alter den, dem die Mitteilung zugerechnet wird.

Mit diesen Fassungen sind die Sinndimensionen vorweg schon asymmetrisiert vorgestellt. Das, was unterschieden wird, kann nicht umgetauscht werden. Innen ist niemals außen, vorher niemals nachher, Ego niemals Alter, obwohl die jeweils nächste Beobachtung (aber eben nur: durch Aufwendung von Zeit) die Unterscheidung verschieben kann, so daß, was vorher innen war, jetzt außen ist, usw.

Ein Gesellschaftssystem, das durch Vollzug seiner Autopoiesis Formen im Medium Sinn produziert, muß in diesen drei Dimensionen operieren. Das heißt selbstverständlich nicht, daß diese Dimensionen Thema der Kommunikation werden müssen, weil anders die Kommunikation nicht zustandekäme und nicht fortgesetzt werden könnte. Der für Orientierung und Fortsetzung notwendige Strukturvorrat liegt nur in den Formen, die auf diese Weise produziert werden. Nicht die Sinndimensionen selbst machen die Gesellschaft schon zu einem strukturdeterminierten System; sondern das geschieht erst geschichtlich durch die Fortsetzung der Autopoiesis der Kommunikation im Rückgriff und Vorgriff auf ihre eigenen Resultate. Wenn man aber die Gesellschaft als Einheit beschreiben will, hat man in den Sinndimensionen einen Anhaltspunkt für die Themen, die in der Beschreibung zu berücksichtigen sind. Anders gesagt: In der Selbstbeschreibung des Gesellschaftssystems wird das Medium Sinn selbst zur Form, wird Sinn selbst reflexiv. Und eben deshalb mußten wir Sinndimensionen als Unterscheidungen unterscheiden.

Auch wenn man dies akzeptiert, sind immer noch verschiedene Möglichkeiten denkbar, die Sinndimensionen der Autopoiesis zu interpretieren. Jede Selbstbeschreibung erfordert historische Plausibilität in der Situation, in der sie als Beschreibung beobachtet wird. Ohnehin wissen wir, daß die Position des Beobachters zweiter Ordnung nur kontingente Phänomene erzeugen kann. Mit diesem Vorbehalt läßt sich beschreiben, wie wir die Sinndimensionen besetzt haben, nämlich: die Sozialdimension durch das Konzept der Kommunikation und ihrer Medien; die Zeitdimension durch das Konzept der Evolution; und die Sachdimension durch das Konzept der Systemdifferenzierungen, das

heißt der Ausdifferenzierung und der Wiederholung von Ausdifferenzierungen in bereits ausdifferenzierten Systemen. Wir fassen das Resultat in einer Skizze zusammen:



So wie die Sinndimensionen einander wechselseitig voraussetzen und jede von ihnen zum Ausgangspunkt für die Beobachtung der anderen genommen werden kann, so sind auch Kommunikationstheorie, Evolutionstheorie und Differenzierungstheorie jeweils verschiedene Einstiegstore für die Darstellung der Gesamttheorie. Soziale Systeme entstehen dadurch, daß Kommunikation in Gang kommt und sich autopoietisch aus sich selbst aufbaut. Zur Evolution kommt es dadurch, daß die Differenz zwischen System und Umwelt durch strukturelle Kopplungen überbrückt wird. Keine dieser Theorien kann auf die Mitwirkung der anderen verzichten. Die in der Präsentation dieses Buches gewählte Reihenfolge ist beliebig. Ebensowenig kann die Gesellschaftstheorie als logische Konsequenz aus systemtheoretischen Prämissen verstanden werden - etwa im Sinne der schon etwas angestaubten Idee eines hypothetisch-deduktiven Erkenntnissystems. Sie ist schließlich auch nicht die strenge Konsequenz eines bestimmten konstruktiven Prinzips, etwa eines dialektischen Vorgehens oder einer Technik der Kreuztabellierung (Parsons). Sie ist Resultat des Versuchs, eine Vielzahl verschiedener Theorieentscheidungen aufeinander abzustimmen. Und nur diese relativ lockere Form des Theoriedesigns, die möglichst erkennen läßt, welche Entscheidungen getroffen sind und welche Konsequenzen es hätte, wenn man an

diesen Stellen anders entscheiden würde, scheint uns angemessen zu sein als Angebot einer Selbstbeschreibung der modernen Gesellschaft.

Die soziologische Analyse bestätigt, daß eine hinreichend komplexe Selbstbeschreibung der Gesellschaft sich in der sachlichen, in der zeitlichen und in der sozialen Sinndimension artikulieren muß. Zugleich beobachtet sie aber auch, welchen einschränkenden Erfordernissen Rechnung getragen wird, wenn die Dimensionen zu Selbstbeschreibungsformen kondensiert werden; und insofern verhält sich die soziologische Theorie dann »kritisch«, wenn sie ihre eigene Analytik auf diese Kondensate ansetzt. Sie wird feststellen, daß und wie die einzelnen Sinndimensionen bereits besetzt sind und wird daher zu einer »Wiederbeschreibung« der Selbstbeschreibung des Gesellschaftssystems ansetzen müssen.[422]

So entdeckt sie in der Sachdimension, in der Differenzierungstheorie, das Problem der Selektion von Systemreferenzen. Sie nimmt nicht nur hin, daß es viele verschiedene Systeme gleichzeitig gibt, sondern sieht sich selbst als Beobachter zweiter Ordnung genötigt, zu entscheiden, von welchem System aus sie anderes als Umwelt sieht. In der Zeitdimension beobachtet sie, daß die Selbstbeschreibungen der Gesellschaft Zeit als historischen Prozeß auffassen, und dies auch dann, wenn von Evolution gesprochen wird.[423] Mit dem Prozeßbegriff wird aber Kontinuität betont und nicht Diskontinuität, weil anders die Identität und Unterscheidbarkeit eines spezifischen Prozesses nicht feststellbar wäre. Ereignisse erscheinen dann an sekundärer Stelle als Zäsuren, als Unterbrechungen, als Innovationen oder auch als notwendige, richtunggebende Anstöße. Geht man dagegen um-

422 »redescription« im Sinne von Mary Hesse, Models and Analogies in Science, Notre Dame 1966, S. 157 ff.

423 Wir hatten schon einmal Tim Ingold, Evolution and Social Life, Cambridge England 1986, S. 102 zitiert, der Evolution (mit Deckung durch viel Literatur) als "continuous, directed and purposive movement« auffaßt. Ingold rechtfertigt das durch die Tradition des Begriffs. Wir begründen eine abweichende Darstellung (eine Neubeschreibung) mit den Erfordernissen einer plausiblen, Geschichte einbeziehenden Selbstbeschreibung der Gesellschaft.

gekehrt mit der Theorie der Autopoiesis von Ereignissen oder Operationen aus, wird Diskontinuität die grundlegende Annahme, wird ständiger Zerfall der Normalfall, *gegen den* sich dann Prozesse konstituieren können, wenn das jeweilige Ereignis genügend Möglichkeitsüberschüsse (= Sinn) bereithält, damit Passendes zur Prozeßbildung ausgewählt werden kann.[424] In der Sozialdimension schließlich wird jede Selbstbeschreibung die Bindemittel betonen (sei es Moral, sei es Vernunft, seien es Werte, sei es Verständigung oder wünschenswerter Konsens), während die soziologische Analytik davon ausgeht, daß jede Kommunikation die Ja/Nein-Bifurkation eröffnet, weil ohne sie die Autopoiesis nicht fortgesetzt werden könnte, und erst von da aus Präferenzen erklärt werden können, die auf eine Steigerung der Akzeptanzwahrscheinlichkeit abzielen.

Eine solche Wiederbeschreibung der Beschreibung führt weder zu einer positiven noch zu einer negativen Charakterisierung der Gesellschaft. Sie formuliert die Identität des Systems nicht als Wert und schon gar nicht als Norm, nach der man die Gesellschaft oder das Verhalten in ihr beurteilen könnte. Sie läßt es nicht zu, zwischen progressiven und konservativen Einstellungen zu wählen. All das würde einen externen Beobachter voraussetzen, nach dem man sich richten kann, oder eine interne Position für einzig-richtiges Beobachten, das den anderen nur noch mitzuteilen hätte, was von ihr aus zu sehen ist. Solche Annahmen ersetzen wir durch die These, daß die Gesellschaft Sinn schlechthin konstituiert dadurch, daß sie sich im Medium Sinn als Form produziert und reproduziert. Und alle Kriterien für gut oder schlecht, wahr oder unwahr, rational oder irrational, funktional oder dysfunktional müssen in der Gesellschaft per Kommunikation erzeugt werden, und das heißt: in einer Weise, die beobachtet werden kann und die Möglichkeiten des Annehmens oder Ablehnens eröffnet.

Das bedeutet auch, daß die *Form* der Selbstbeschreibung sich ändern muß. Diese Veränderung hat eine ähnliche Radikalität wie der Ubergang zu funktionaler Differenzierung, die auf die

424 Man sieht wohl, dies sei noch angemerkt, daß damit gegen jeden Typenzwang, gegen jede Vorgabe von »Wesensformen« argumentiert wird.

Gleichheit der ungleichen Systeme hinausläuft und gesellschaftliche Ordnungsvorgaben in weitestem Umfange zurücknimmt; eine ähnliche Radikalität auch wie der evolutionäre Kollaps der Differenzierung von Stabilisierung und Variation mit der Folge, daß ein nicht-stationäres Gesellschaftssystem entsteht. Im Kontext der Selbstbeschreibung des Gesellschaftssystems scheint eine gleichermaßen radikale Veränderung anzulaufen. Sie liegt im Ubergang von einer Beobachtung erster Ordnung zu einer Beobachtung zweiter Ordnung.

Nach wie vor muß, wenn überhaupt von Selbstbeschreibung die Rede sein soll, das »Selbst« der Selbstbeschreibung identifizierbar sein; und das heißt immer auch: unterscheidbar bleiben. Auch wenn es eine Mehrzahl von Selbstbeschreibungen der Gesellschaft in der Gesellschaft gibt, gibt es deshalb noch nicht mehrere Gesellschaften (so als ob jeder Beobachter ein anderes Objekt beobachte - der eine die Engel, der andere die Teufel). Aus diesem Grunde kann bei polykontexturalen Beschreibungen die Einheit nur in der Form der Beobachtung zweiter Ordnung zum Ausdruck kommen - eben dadurch, daß jeder Beschreiber in seine Beschreibung einbezieht, daß andere Beschreiber anders beschreiben. Das mag dann, bei avancierten Versuchen, dazu führen, daß in die Beschreibungen *sie selbst transzendierende Momente* aufgenommen werden, oder anders gesagt: daß ihre Sinnhaftigkeit als Selektivität mitkommuniziert wird. Und es führt, da all dies registriert wird als *in der Gesellschaft stattfindend,* auch dazu, daß die Gesellschaft als selbstmodifikationsfähige Einheit begriffen werden muß.[425]

Man mag darüber streiten, ob das »Projekt der Moderne« beendet ist oder nicht; oder darüber, ob es gut ausgehen wird oder nicht. Dieser Streit führt, das sieht man bereits, zur Konfusion der Positionen. Ihm liegt eine überalterte Begrifflichkeit zu Grunde, die ihrerseits nur *Themen* der Selbstbeschreibung (wie Freiheit, Emanzipation, Gleichheit, Vernunftorientierung etc.) diskutiert. Was sich, all dies unterlaufend und tragend, zu än-

42$ Ähnliche Vorstellungen für das Rechtssystem der Gesellschaft findet man bei Karl-Heinz Ladeur, Postmoderne Rechtstheorie: Selbstreferenz - Selbstorganisation - Prozeduralisierung, Berlin 1992, insb. S. 167 ff.

dem scheint, ist dagegen die *Form* der Selbstbeschreibung. Die stationären Gesellschaften der alten Welt hatten sich als Objekte beschrieben, etwa mit Begriffen wie Sein, Wesen, Natur, Gattung. In diesem strukturellen und semantischen Rahmen waren Möglichkeiten der Evolution nicht ausgeschlossen; aber deren Beobachtung und Beschreibung konnte an der Oberfläche bleiben und mit dem anschaulichen Begriff der Bewegung arbeiten, der als Gegenbegriff etwas Festes voraussetzt wie der Fluß die Ufer. Die moderne Gesellschaft beobachtet sich als Beobachter, beschreibt sich als Beschreiber; und erst das ist in einem logisch strengen Sinne Se7&stbeobachtung bzw. Se/tebeschreibung. Nun erst ist das »Selbst« der Beobachtung der Beobachter, das »Selbst« der Beschreibung der Beschreiber selbst.

Wenn man weiterhin von einem »Projekt der Moderne« sprechen will, so ist dieses Projekt unvollendet, ja noch nicht einmal adäquat entworfen. Es kann nicht auf der Basis des Subjektbegriffs ausgeführt werden, wenn dieser Begriff weiterhin nur das individuelle Bewußtsein bezeichnet. Man wird weiter an Hegel denken - der bisher einzige voll durchdachte Versuch. Aber dann dürfte man einen Terminus wie Geist nicht ans Ende der Geschichte setzen, darin keinen Abschlußgedanken, keine Überlegenheitsfigur sehen, und man müßte (gegen Hegel und mit Darwin) jede Verwendung von Ausdrücken wie »niedriger« oder »höher« vermeiden. Der Beobachter des Beobachters ist kein »besserer« Beobachter, nur ein anderer. Er mag Wertfreiheit bewerten oder dem Vorurteil der Vorurteilslosigkeit folgen; er sollte dabei aber, wie diese Formulierungen anzeigen, zumindest bemerken, daß er autologisch operiert.

Strukturelle Umbrüche des Ausmaßes, das wir hinter uns haben, sind nie im Vollzuge beobachtet und beschrieben worden; es sei denn unter völlig inadäquaten Begriffen und im Rückblick auf eine zerfallende Tradition. Semantische Veränderungen folgen den strukturellen in beträchtlichem Abstand. Das Kondensieren von Sinn durch Wiederholen und Vergessen unter neuartigen Bedingungen braucht Zeit. In dieser Hinsicht, das ist unser Eindruck, steht die moderne Gesellschaft erst am Anfang. Die deutlich erkennbare Unzufriedenheit mit allem, was derzeit im Angebot ist, könnte ein fruchtbarer Anfang werden.

XXIII. Die sogenannte Postmoderne

Unsere Analysen haben keinerlei Anhaltspunkte dafür gegeben, daß irgendwann in diesem Jahrhundert, vermutlich in dessen zweiter Hälfte, eine Epochenzäsur zu beobachten wäre, die das Gesellschaftssystem selbst betrifft und es rechtfertigen könnte, einen Übergang von der modernen zu einer postmodernen Gesellschaft zu behaupten. Bemerkenswerte strukturelle Veränderungen innerhalb der einzelnen Funktionssysteme gibt es zuhauf, vor allem als Folge von Globalisierungstendenzen und wechselseitiger Belastungen der einzelnen Funktionssysteme. Aber nach wie vor werden all die Errungenschaften der Moderne (Altersklassen in den Schulsystemen, Parteiendemokratie als Staatsform, unregulierte Heiratspraxis, positives Recht, an Kapital und Kredit orientiertes Wirtschaften, um nur einiges zu nennen) beibehalten; nur ihre Konsequenzen findet man schärfer ausgeprägt. Selbst im Kunstsystem (Architektur vielleicht ausgenommen) gibt es keine scharfen Epochengrenzen zwischen moderner und postmoderner Kunst.[426] Von »Postmoderne« kann man also allenfalls mit Bezug auf die Selbstbeschreibung des Gesellschaftssystems sprechen.[427] Damit stehen wir vor der Frage, ob und woran man eine spezifisch »postmoderne« (im Unterschied zu einer modernen) Beschreibung erkennen kann.

Daß die Rede von »Postmoderne« aufgekommen ist, liegt vielleicht daran, daß die Dynamik der modernen Gesellschaft unterschätzt worden war und ihre Beschreibungen allzu statisch ausgefallen sind. Das gilt für die Prominenz des cartesischen Subjekts, für die Idee der Menschenrechte und auch noch für die

426 Hierzu Niklas Luhmann, Die Kunst der Gesellschaft, Frankfurt 1995, S. 482 ff. Vgl. auch Ingeborg Hoesterey (Hrsg.), Zeitgeist in Babel: The Postmodernist Controversy, Bloomington 1991.

427 Hierzu auch Niklas Luhmann, Why Does Society Describe Itself as Postmodern?, Cultural Critique 30 (1995), S. 171-186. Die entgegengesetzte Meinung findet man bei Zygmunt Bauman, Sociologica! Responses to Postmodernity, Thesis Eleven 23 (1989), S. 35-63, jedoch ohne eine den Ansprüchen genügende Analyse des behaupteten Bruchs zwischen moderner und postmoderner Gesellschaft.

Annahme von Habermas, die Moderne sei ein unvollendetes Projekt. Wenn die Signaturen der Moderne in dieser Weise festgeschrieben sind, liegt es nahe, mit einer Theorie der Postmoderne zu reagieren. Faktisch sind jedoch die damit postulierten Zäsuren nicht zu erkennen, und es wäre deshalb der richtigere Weg, das Verständnis der modernen Gesellschaft mitsamt ihrer Selbstbeschreibung zu dynamisieren.

Am Begriff der Postmoderne ist vieles kontrovers. Ein ziemlich unbestrittener (wenngleich interpretationsbedürftiger) Ausgangspunkt dürfte jedoch in der These vom Ende der Großen Erzählungen liegen.[428] Man wird sofort konzedieren müssen, daß dies selbst eine Erzählung ist, ein metarecit. Wenn die These autologisch verwandt wird, also sich selbst einschließt, widerspricht sie sich selbst: wenn wahr, dann falsch. Man muß deshalb umformulieren und sagen, daß die Einheit der Gesellschaft oder, von ihr aus gesehen, der Welt nicht mehr als Prinzip, sondern nur noch als Paradox behauptet werden kann. Die Letztfundierung in einem Paradox gilt als eines der zentralen Merkmale postmodernen Denkens. Die Paradoxie ist die Orthodoxie unserer Zeit.[429] Das heißt vor allem, daß Unterscheidungen und Bezeichnungen nur noch als Auflösung eines Paradoxes »begründet« werden können. Beim Problem der Selbstbeschreibung, sei es der Welt in der Welt, sei es der Gesellschaft in der Gesellschaft, fällt dies relativ leicht. Man muß nur eine Pluralität von Selbstbeschreibungen zulassen, im »Diskurs« der Selbstbeschreibung also eine Mehrheit von Möglichkeiten, die einander weder tolerieren noch nicht tolerieren, sondern einander nur nicht mehr zur Kenntnis nehmen können. Das haben wir mit der These vorweggenommen, daß universalistische (sich selbst einschließende) Selbstbeschreibungen nicht einzig-richtige,

428 So bekanntlich Jean-Francois Lyotard, La condition postmoderne: Rapport sur le Savoir, Paris 1979.

429 Immerhin findet man, um eine Epocheneinteilung nochmals in Frage zu stellen, eine solche Äußerung schon am Anfang dieses Jahrhunderts: als Äußerung eines »christlich-konservativen« Anarchisten. In The Education of Henry Adams: An Autobiography (1907), Boston 1918, S. 423-4, liest man: »but paradox had become the only orthodoxy in politics as in science«.

nicht exklusive Selbstbeschreibungen sein *müssen.* Wenn man auf die Funktion von Selbstbeschreibungen achtet, wird man hinzufügen müssen: nicht exklusiv sein *können,* denn die Funktion der Funktion ist es, funktionale Äquivalente zuzulassen.

Etwas mehr Schwierigkeiten bereitet ein zweiter Vorschlag, postmodernes Denken als Entdifferenzierung zu begreifen.[430] Entdifferenzierung kann aber nicht heißen, daß man die Differenzierungen vergessen könnte, denn dann hätte auch das »Ent-« keinen Sinn. Wenn Entdifferenzierung Gedächtnis voraussetzt, läuft dieser Vorschlag auf Bewahrung der Differenzen (zum Beispiel: auf Bewahrung von Stildifferenzen in postmodernen Kunstwerken) hinaus. Auch hier wird eine Interpretation des Vorschlags gut tun. Es kann nicht darum gehen, innerhalb von Unterscheidungen von der einen Seite zur anderen überzuwechseln, zum Beispiel von Produktionsorientierung zu Konsumorientierung[431] oder von Vergangenheitsorientierung zu Zukunftsorientierung, also von Gebundensein zu Ungebundensein. Die Frage kann nur sein, ob die Einstellung zu Unterscheidungen oder, wenn gegenstandsbezogen gedacht wird, zu Differenzen sich geändert hat.

Wir erinnern daran, daß schon die Umpolung des modernen Denkens von vorgefundenen Wesensunterschieden auf Differenzierung eine semantische Innovation gewesen ist, die um die Mitte des 19. Jahrhunderts an Resonanz gewinnt.[432] Es könnte

430 Siehe Scott Lash, Discourse or Figure: Postmodernism as a >Regime of Significations Theory, Culture and Society 5 (1988), S. 311-336. Vgl. auch ders., Tradition and the Limits of Difference, in: Paul Heelas/ Scott Lash / Paul Morris (Hrsg.), Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity, Oxford 1996, S. 250-274. Dazu auch Stewart R. Clegg, Modern Organizations: Organization Studies in the Postmodern World, London 1990, S. 1 f., 11 f. Zum Verständnis: Differenzierung wäre in unserem Sprachgebrauch als Unterscheidung wiederzugeben (zum Beispiel von Fakten und Werten). Und als Konsequenz des Unterlaufens von Unterscheidungen betont Lash den Übergang von diskursiver Themenbehandlung zu sinnlicher Wahrnehmung.

431 So anscheinend Bauman a.a.O. (1989).

432 Vgl. oben Kap. 4,**1.**

gut sein, daß auf dieser Ebene der Formen des Beobachtens und Beschreibens abermals ein Wechsel zu verzeichnen ist, und, um es gleich postmodern zu formulieren, ein Wechsel in Richtung auf einen Dekonstruktionsvorbehalt bei allen Unterscheidungen. Man kann, anders gesagt, immer fragen, wer die Unterscheidung trifft (wer der Beobachter ist) und warum er die eine und nicht die andere Seite markiert. Die Antwort auf diese Frage hängt aber wiederum davon ab, wer sie stellt, also davon, wer hierfür der Beobachter ist.

Wenn man postmodernes Beschreiben als Operieren in Bereichen selbsterzeugter Unbestimmtheit begreift, sieht man sofort Parallelen zu anderen Wissenschaftstrends, die sich in Mathematik, Kybernetik, Systemtheorie mit den Eigenarten selbstreferentieller, rekursiv operierender Maschinen befassen.[433] Bekannte Namen sind auch Chaostheorie oder fraktale Geometrie. Komplexität entsteht hier nicht durch Versuche, die Welt einigermaßen sachgemäß abzubilden, sondern durch wiederholende Operationen, die an einen selbsterzeugten Ausgangszustand anknüpfen und diesen mit jeder Operation als Ausgangspunkt für weitere Operationen fortschreiben. Hierbei wird dann die Zeit, die solche Verschiebungen *im selben System* ermöglicht, zur entscheidenden Variable, und Unvorhersehbarkeit ist die gleichsam zeitgemäße Folge einer Sequenz solcher Rekursionen.

Am ergiebigsten dürfte es deshalb sein, die Zeitunterscheidung von Vergangenheit und Zukunft zu analysieren, nicht zuletzt deshalb, weil der Begriff der Postmoderne ja selbst auf dieser Unterscheidung beruht. Derridas Kritik der ontologischen Metaphysik kann so gelesen werden, daß sie die Uberschätzung der Gegenwart als Ort der Anwesenheit des Seins moniert und statt dessen eine stärker zeitbezogene Analyse vorschlägt. Was operativ läuft, ist die Einkerbung einer Differenz in eine Welt, die

433 Vgl. hierzu Günter Küppers / Rainer Paslack, Chaos - Von der Einheit zur Vielheit: Zum Verhältnis von Chaosforschung und Postmoderne, Selbstorganisation 2 (1991), S. 1$1-167. Der Titel ist etwas irreführend gewählt: Es geht gerade nicht um einen Seitenwechsel innerhalb einer Unterscheidung, und sei es Einheit/Vielheit. Das Problem ist, daß ein solcher Seitenwechsel bei jeder Unterscheidung möglich ist und daß er Zeit und Motive benötigt, also unvorhersehbar ist.

dies toleriert und ein »recutting« ermöglicht. Das geschieht durch »Schrift«. Da es aber eine Differenz ist, kann sie nicht von Dauer sein, sondern muß von Moment zu Moment verschoben werden. Difference ist differance. Das wiederum impliziert, daß das Verhältnis von Vergangenheit und Zukunft sich laufend verschiebt, ohne daß diese Verschiebung als räumlich-zeitliche Bewegung in einer immer schon vorhandenen Seinswelt begriffen werden könnte. Als Kommunikation begriffen, demontiert die Operation ihre eigenen Voraussetzungen, dekonstruiert die Unterscheidungen, die sie verwendet im Sinne eines auch aus anderen Forschungen bekannten performativen Widerspruchs zwischen report (Information) und command (Mitteilung mit Annahmezumutung).

Auf ganz anderen Wegen führt auch die rasch zunehmende Computerisierung des Alltagslebens vor dieselbe Frage, sie ist also auch unabhängig von literarischen Bemühungen um eine Kritik der Seinsmetaphysik aktuell. Denn in den Computern verbergen sich unsichtbare Maschinen, die nur auf Befehlseingabe hin ihre Schaltzustände sichtbar machen. Es hat wenig Sinn, diese unsichtbaren Maschinen als »anwesend« zu bezeichnen. Jedenfalls werden sie erst durch zeitlich und lokal situierte Anfragen dazu gebracht, Informationen sichtbar zu machen, die dann im Anfragekontext ihre eigene Differenz von Vergangenheit und Zukunft erzeugen. Die Bruchlinie zwischen den unsichtbaren und unvorstellbaren Rechenvorgängen der Maschine und dem gelegentlichen, interessenbedingten Erscheinenlassen ihrer Zustände könnte auf dem Wege sein, die alten Unterscheidungen von aeternitas und tempus und von Anwesenheit und Abwesenheit vom ersten Rang der Weltkonstruktion zu verdrängen. Man spricht mit Bezug darauf bereits von »virtueller Realität«[434], und das legt es nahe, von da aus einen Zusammen-

434 Dies allerdings mehr jargonhaft und ohne Klärung der Frage, welche virtus denn das bloß Mögliche in etwas Virtuelles transformiert. Vorwiegend wird dabei an die Möglichkeit gedacht, den Computer (ähnlich wie das Nervensystem) *unbemerkt* mitwirken zu lassen, so daß mit Hilfe von Handschuhen, Anzügen usw. eine illusionäre Realität entsteht und im Wahrnehmen selbst eine Unterscheidung von Illusion und Realität nicht mehr möglich ist. Das ist jedoch nur eine zusätzliche

hang mit der Diskussion über die postmoderne Moderne herzustellen.

Eine gleichermaßen radikale, postontologische Thematisierung von Zeit scheint dem Formenkalkül von George Spencer Brown zugrundezuliegen. Form wird hier als Markierung einer Unterscheidung begriffen, also als eine Einheit mit zwei Seiten, von denen nur die eine bezeichnet wird und die andere unmarkiert bleiben muß. Der Übergang zur anderen Seite (das »crossing«) erfordert eine weitere Operation, setzt also Zeit voraus. Dies wird spätestens dann deutlich, wenn das Kalkül seine eigenen Voraussetzungen einzuholen versucht und zwischen marked und unmarked space zu oszillieren beginnt.[435] Während die klassische Formtheorie Form als statische Gestalt begriffen hatte, die nach gelungen/mißlungen zu beurteilen sei, wird Form jetzt als Dispositiv eines Beobachters begriffen und als Regulativ für die Entscheidung, zu bleiben, wo man ist, (sich zu wiederholen) oder zur anderen Seite überzugehen. Ein Primat der Form gegenüber Instanzen, die in der Tradition Vernunft und Wille (Freiheit) genannt wurden, scheint eine Temporalisierung der Formen zu erfordern. Selbst Habermas ist ja heute bereit, auf Vernunft - zu warten.

Zur geläufigen Diskussion über Postmoderne führt die Frage zurück, was mit den geschichtlich bewährten, aber heute überholten Formen geschehen soll. Sie werden als Material verwendet. Man könnte auch sagen: als Medium für die Bildung neuer Formen, die durch Rekombination gewonnen werden. Das wird für die Formenwelt der Kunst diskutiert, könnte aber auch für die Begriffswelt der Wissenschaften oder anderer intellektueller Diskurse gelten. Mit postmodernen Formen wird ein Wiedererkennen ermöglicht - und zugleich verboten. Man soll sich mit dem Vergnügen des Wiedererkennens - wenn zum Beispiel von »Subjekt« oder von »Demokratie« die Rede ist - nicht begnü-

Möglichkeit, nachzuweisen, daß das Gehirn als operativ geschlossenes System arbeitet.

435 Darauf hat bereits eine der frühesten Rezensionen der »Laws of Form« hingewiesen, nämlich Heinz von Foerster, Gesetze der Form (1969), zit. nach der dt. Übers, in: Dirk Baecker (Hrsg.), Kalkül der Form, Frankfurt 1993, S. 9-11.

gen. Das wiederverwendete Formenarsenal ist *anders gemeint.* Die überlieferten Formen sind, bei aller scheinbaren Seinsfestigkeit, nur noch ein Medium der Selbstverständigung unter anderen gesellschaftlichen Bedingungen. Man kann dies im Modus der Ironie zum Ausdruck bringen, aber damit wäre nur ein expressiver Ausweg gewonnen und keine Konstruktionsanweisung. Das scheint zu bedeuten, daß konstruktivistische Theorieversuche die Postmoderne nicht fortsetzen, sondern beenden, obwohl sie die Distanz zur Geschichte und ihre Neubeschreibung als Medium übernehmen.

Ob der Ausdruck »postmodern« gut gewählt war, mag dahingestellt bleiben. Jedenfalls sind Beschreibungen nicht schon deshalb postmodern, weil man die Folgen des Sündenfalls nicht mehr über Arbeit, sondern über Genuß erträglich zu machen versucht. Die soeben skizzierten Hinweise, Einheit und Differenz betreffend, deuten einen Bedarf für formstrenge theoretische Reflexion an. Dazu gibt es mehr Anregungen, als sich im Moment unter dem Etikett der Postmoderne versammeln. Es fällt aber auf, daß unter den Vorarbeiten eine Theorie der modernen Gesellschaft fehlt. Das mag daran liegen, daß die Unterscheidung modern/postmodern von Versuchen dieser Art abschreckt. Wenn aber die Eigenart postmoderner Beschreibungen in der Problematisierung von Unterscheidungen und in der Temporalisierung der sie markierenden Formen liegt, könnte man vermuten, daß die Aufgabe einer »postmodernen« Gesellschaftstheorie in einer Neubeschreibung der modernen Gesellschaft auf Grund der Erfahrungen besteht, über die wir heute verfügen. Jedenfalls verlangt eine heute adäquate Gesellschaftstheorie (ebenso wie die Theorie der postmodernen Kunst), auf den bloßen Genuß des Wiedererkennens zu verzichten und die Theoriekonstruktion aus sich selbst heraus zu beurteilen.

In diesem Sinne möchten die im Vorstehenden skizzierten Überlegungen zu einer Theorie der Gesellschaft verstanden sein.

Register

Abstammung 689 ff.
Abweichung 461, 47of.
Abweichungsverstärkung 164, 417, 435. 475 ff-. 572. 59[8']-. ['57> 774. 792
Achtung/Mißachtung 397 f., 400; s. Moral
Adel 172, 298, 443, 465, 516, 606, 611, 718ff., 734t.,. 823f., 836, 903,938, 940f.
admiratio 147, 154, 323 Anm. 223, 351. 7«9'-
Ämter 328f.
Äquifinalität 473, $07, 513 f., 636,

Ästhetik 3 $2, 979
Aktualität 53
- u. Möglichkeit 48, 5of., 55 f., 58
Akzeptanz 83
Allgemeines/Besonderes 979 f., 1024
Alphabet 511
alt/neu 471, 472, 543
Alternativen 472, 831, 861 f., 1033
alteuropäische Semantik 893 ff., 1127
Ambivalenz s. Mehrdeutigkeit
Amoralität, höhere 751 f., 1062
Amplifikation 3 22 ff.
analog/digital 779
Analogie 708, 915
analytische/synthetische Wahrheit 755
Anarchismus 1069
Anfang 443, 593; s. Ursprung
- /Ende 441, 816, 818
Annahme/Ablehnung 226, 229, 23of, 290, 3i6f, 460, 495; s. Codierung
Anpassung 102, 433, 438, 445f., 473. 535. 5^8
anticipatory reactions 206, 820
Anwesenheit 814 f.
Appelle 763
Arbeit 727, 730, 827, 844, 973
Arbeitsteilung 663, 761, 770, 793, 880, 973
Armenpflege 633
artificial intelligence 303 f.
Aufklärung 22, 300f., 545, 629, 733 f., 741, 924, 956, 983, 992, 1004, 1020, **Ii**27
Aufrichtigkeit 173, 225 f., 311, 347, 825,971
Aufstieg 697, 704 ff.
Augenblick 999
Ausdifferenzierung 597, 617, 744
Authentizität 173, 240, 276
Autologie 16, 33, 57, 64, 136, 144, 179, 187, 198, 547, 871, 874, 879, 892, 1081, 1117, 1120, 1128 ff., 1142, 1144
Autonomie 67, 776 ff.
- regionale 1084 f.
Autopoiesis 44, 65 ff, 78, 81, 82 f., 97. 129, 13s f., 176, 183 t, 193, 197, 205, 2i9f, 229, 437, 562, 606, 747, 75of, 752, 757, 790f., 815, 816, 885, 911, io8if, 1093, 1104, **Ii** 18
Autor 301 f., 889
Autorität 142, 274, 292, 309, 3i2f., 337f, 768, 836, 837, 838, 889, 911, 928f., 1134f.

Banken 489
Bedürfnisse 380
Begriffe 1133

Begriffsjurisprudenz 755, 976
Beichte 626, 940, 947, 1004^
Beispiele 922
Beobachten 69L, 92L, 122, 178, 187, 873, 882, 897^, 902, 904, 9iof., 1061, 1145f.
Beobachtung **537**ff.
- erster/zweiter Ordnung 93, 144, ijif., 248, 281, 290, 313, 339, 374f., 383, 484, 600, 677, 766ff., 770, 778, 846, 876, 906, 927, 972, 1022, 1026, 1073, 1079^, 1081L, 1094, 1099, 1113, 1117 ff.
Beschleunigung 1006
bestimmt/unbestimmt 225
Beten 418
Betroffensein 533f., 852, 1129
Bevölkerungswachstum 151
Bevölkerungszunahme 795
Beweger, unbewegter 419
Bewegung 419^, 900, 929, 999, ioi2f., 1069, 1142
Bewußtsein 81 f., 84, 94, 95, 103 f., 125 Anm. 163, 545 f., 814, 832, 874 t, 1028
Bifurkation 661
Bildung 627, 741, 88of., 925, 977, 1033
blinder Fleck 187, 198, 426, 538f., 865, 882, 1095, **1110**, **1121**, 1132
Buchdruck 151, 200, 203, 247 f., 257, 288, 291 ff., 312, 358, 398, J40, 542ff., 547, 549, 552, 700f., 713. *7*)U* 89s, 925. 952» 959. 960, 996, 1008, 1041, 1052
Bürgergesellschaft s. Zivilgesellschaft

Caritas 633
civil society 961 f., 995 f.
Codierung
- binäre 113, 22if., ***22***$*{L,* **359**ff-, 364^, 388, 416, 4J9ff., ;62ff., 748 ff., 80S, 868, 1042, 1103
- der Moral 244, 245, 751 f., 939 f., i04of., H3of.
Co-evolution 536f., $42, 562
Common sense 549
Computer ii7f., 303 ff., 309f., 3i2f., 4iif., 529ff., 1147
condensation/confirmation 7J, 143 Anm. 190
creatio continua 419
crossing 54, *61* f., 93, 143, 224, 360 f., 376, 495 f., 1148

Dekonstruktion 555, 873 Anm. 13
Demokratie 373, 718, 764,782, 845, *io7jf.,* 1086, 1096 f.
Demonstrationen 8**ji,** 85 j
Dialektik 555, 906f.
Dialog 288
difference (Derrida) 75, 598 Anm. 5, ii46f.
Differenzierung 595 ff.
-funktionale 42f., 131 f., 148f., i$7f., i8jf., 358, 370, 482, 489, 491 ff., 498 f., 594, 6o6f., 613, 617, 618, 633, 678, 707ff., 739, 743 ff., 769, 801, 823, 840, 963, 1041, 1050, 1061, 107;, 1087, 1124, 1140
- /Generalisierung 982 f., 1061
- regionale 166 f., 169; s. Weltgesellschaft
Differenzierungsformen 489 f., 498 f., 515, 601, 607, 609ff., 827; s. Systemdifferenzierung
Diffusion j14f., 603 Anm. 18, 665
Digitalisierung 101, 125, 360, 886f.
dignitas 701
Dinge (res) 54, 56, 244 Anm. 98, 582, 898f., 905 f.
dissipative Strukturen 164,189

Divination 646 Anm. 86, 1092 Anm. 364; s. Weissagung
Dogmatik 552
Doppelreihung 682
Duell 736 f., 943 f.
Duplikationsregel 364, 750

Ebenenunterscheidung 79 ff., 181
Ehre 719, 721, 736 t., 943 ff.
Eigeninteresse 992, **1021,** 1062
Eigentum 248ff, 376, 467, 641, 699, 708, 713, 783 f., 1065
Eigenwerte, Eigenverhalten 29, 2i7f., 219, 314, 394, 614, 869, 888, 1082, 1096, **1102,** 1124, 1125 f.
Einschließen des Ausschließens 386f., 423, 803, 1094
Einteilungen 902 f.
Einzigartigkeit **10**19
elektronische Medien 302 ff.
Element 65 f.
- und Relation 137
Eliten, kulturelle 894 f.
Emanation 913, 917, 947
Emanzipation 805, 926, 1027, 1032, 1067 Anm. 329, 1084
Emergenz i34f., 413, 455, 918
Empirie 36ff., 375
Endogamie 680, 686
Energie 522, 533
Entdifferenzierung **1**145
Entropie 4i4f., 536
Entscheidungen 166, 765, 772, 83off, 839, 997, **1010,** 1074
Entscheidungsprämissen 834, 837
Entwicklungshilfe 626, 633
Entzauberung 1033
Episoden 818
Epocheneinteilungen 423 f., 516, 556, 609, 615, **1072f;** s. Phasenmodelle

Ereignisse 52!, 71 f., 116, 139f., 266, 1009, 1139 f.
Erfolgsmedien 202 ff.
Erkenntnis 968
Erklären 33 f., 4of., ton
Erleben 335
Erlebnisgesellschaft 1060
Erlösung 1007
Errungenschaften, evolutionäre 505 ff, 616
Erwartungen 396, 417, 791
Erzählungen 883, 887
Erziehung 407 f., 735, 784^ 786 t, 828, 92$, 951, 9$3, 976ff, 1086, 1087
- und Selektion 977 f.
Ethik 173, 359, 371, 397, 4°5> ***777U*** 797ff., 802, 856, 929, 931 ff, 936, 949. 994. 1036ff., 1044
Ethnien 796, 1049 Anm. 299
Evidenz 547, $48 f., $49 f., 731
- unplausible 24, 731
Evolution 59, 106, 123, 133, 138, 187, 203, 205, 208, 264, 358, 413 **ff,** 611, 796, 909, 918, io67f., 1093. 1137k
Ewigkeit 574, 998, 999, 1000, 1069, 1074
Experten 78j f.
Externalisierung 76f., 395, 490

Familien 634 f., 650, 730, 768, 779, 980
Fanatismus 381
feedback, positiver s. Abweichungsverstärkung
Fernsehen 152, 305 f.
Fiktionalität 268, 277f., 282f., 353
Film 305 f.
Fluktuationen 189, 808
Form jof., 53!, 57, 6off., 198, 213, 473. 474. 59<5. 6°9. 75°. 1148; s. Medium, re-entry

Fortschritt 421, 4281., 555, 983, 998, 1004, 1072, 1077
Fortuna 998, 1000
Fragment 550
Freiheit 198 f., 423, 947, 977, 1018, 1022, 1026, 1032t., 1057, 1066, 1075, 1141
Fremde 606, 641, 643, 645 Anm. 81
Freundschaft *$i6(.*
Frieden 485
Fundamentalismus 796, 800, 807, 808, 893, 1035, 1055
Funktion 757f., 1125

Gabe 917
Ganzes/Teile 598, öooff., 760, 912 ff.
Gattungsbegriffe 164f., 4i9f., 906 f., 983
Gedächtnis 14, 44f., 45 f., 78, **I02f.,** 116, **122,** 200, 2i6f., 270!, 272!, 287t., 299h, 362, 470, 540, 547, $63, 576ff., 644, 772, 800, 959f., 1014, **io**$3, 1070, 1105
Gefahr 533 f.
Gefallen 1020
Gegenaufklärung 1 180
Gegenbegriffsaustausch 891
Gegenwart 51, 53, 270, 395, 396, /40, 442, 58of., 819, 82of., 901, 1 04, 1009 f., 1016, 1070, 1074
Geheimnisse 231 ff., 236f., 64$, ; 1095, 1132; s. Mysterium
Ge 365, 423, 499 Anm. 151, 860
A **.m.** 469, 1122, 1142
Geld 348ff., 385, 481 f., 572, 6j3, 699, 723 f., 828, 830, 1034; s. Wirtschaft
Geldmünzen 444, $09 f.
Gelegenheiten 736, 765; s. Zufall
Geltung 342, 1079
Gemeinschaft 949
Gemeinschaftsterror 813 f.
Genealogien 282,443, 649,686,693
Gerechtigkeit 470
Geschichte 273, 420, 475, **s**^ff., 649, 883, 891, 983, 998, 1005, 1012, ioi3f., i07of., 1074,1095
- als Prozeß 422 f.
Geschlossenheit
- doppelte 78, 290
- operative 68, 75, 92ff., 97, 99f., 123 f., 127, 129, 1321., 437, 439, $37, 562, 600, 748, 760, 770, 779, 790, 834, 1103; s. Autopoiesis
Geschmack 733, 978f., 1105
Gesellschaft 13 f., 78 ff., 607,113 5
- /Gemeinschaft 744 Anm. 292, 1068 f.
Gesellschaftsbegriff, territorialer 25, 30f.
Gesellschaftsgeschichte 1072
Gesellschaftstheorie 859f., 1021, 1024, 1132, 113 8 f.
Gesellschaftsvertrag 1021
Gewalt 797
- physische 38of., 414 Anm. 5, 467.915
Ghettobildung 807
Gilden 512, 708, 827
Glauben 989
Gleichgewicht 485 f., 493, 746, 791 f., 846, 973,990
Gleichheit 844, 855, 1022, 1026, 1057, 1066, 1075, 1141
- /Ungleichheit 693 f.
Gleichungen 990
Gleichzeitigkeit 53, 62, 83, 116, 143, 153, 2141., 253f., 255, 265, 272, 434, 441, 527, 530, 569, 605, 809, 819, 820, 886, 1016
- des Ungleichzeitigen 422
Globalisierung 159, 171, 806 ff.; s. Weltgesellschaft
global **System** 31
Glück 628, 805, ioj7f.

Gnade 923
Gott 57, 89, 147, 158, 222 Anm. 52, 242, 284, 4i7f., 465, 480, 489, 493. °97. 903. 926, 929k. 1074, 1114
Grammatik 220
Grenze 75 ff.
Grenzen 641, 721, 754, 809
Grenzwerte 863
Größe 137
Grundlagenforschung 758

Häuptlingsgesellschaften 658 f., 660 f.
Handlung 86, 301 f., 335, 432, 608
Handlungstheorie 38 f., 40, 86, 1031
Haus, Haushalt 653, 695 ff., 779, 932f., 971, I04if.; s. Familien
Hausarbeit 827 Anm. 417
Herkunft 1013, 1026, io$2f, 1056, 1073
Hermeneutik 546, 889, 980
Herrschaft, politische 467 f.
Herstellung 991
Heterarchie 312 f.
Heuchelei 397 Anm. 358, 626f., 1037
Hexerei 467
Hierarchie 312, 401 f., 834^ 919, 9S9
Hochkulturen s. Stratifikation
honestas/utilitas 940
Horizont 57, 147f., 153
Humanität, Humanismus 521 f., 528, 934, 963, 976
Humor 174, 478
Hyperkomplexität 139, 876, 892

Ideenevolution 5 36 ff.
Identifikation 582
Identität 46f., 94, 627, 796f, 878, 889,931, 1015, 1035, 1051
Ideologie 17, 181 f., 187, 342, 768, 861, 870, 884 Anm. 36, 957, 994, 1073, *io?6{.,* 1079
Ideologiekritik 1116
Imitation 938, 978, 1002
- Kunst als 928
indexical expressions 640, 883
Individualismus 119, **5 54,** 1045, 1067
Individuum **I9f,** 188, 211, 248, 297f., 400, 432, 435, 568, 596, 626ff., **643t.,** 740, 765, 768, 795, 8o4f., 827, 872, 88of, 924, 937, 971, 973, 979, ioi6ff., 1027, 1051, 1066 f., 1083, 1097
Inflation 490, $64, 762
- /Deflation 382 ff., 403, 1044
Information 46, 71 f., 85 f., 92, 190, 789, 1008, ioi4f.
- und Mitteilung 77, 8 $ f., 97, 124 ff, 191, 210, 538
Informationsgesellschaft 1088 ff.
Inklusion 157, 397, 739, 765 t., 1025, 1027, 1052, 1066, 1075 f.
- und Exklusion 168 ff., 618 ff, 688, 796, 836, 844, 1041
Inkommunikabilität 1035
inkongruente Perspektiven 33, 42, 801
Inkonsistenz 925
innen/außen 1020
Innovation 492, 531, 5$8, 794; s. Neuheit
Input/Output 67, 104
Institution 872
Integration 314, 601 ff., 618, 7$9f, 776, 819
- negative 630ff.
Intellektuelle 166, 458, 1108
Intention 85
Interaktion/Gesellschaft 478 f., 812 ff.
Interaktionssysteme 814 ff.

Interdependenzunterbrechungen 515, 768 f., 845 f., 1136
Interessen 565, 1020, 1034, 1039, 1040, 1080
Interessenjurisprudenz 755, 976
Interpénétration 108, 378
Interpretation 260, 410, 546
Intersubjektivität 874t., 1028 Anm. 270, 1081
Intervention $26
Intimität 627, 814, 826
Intransparenz 78, 106, 107t., 139, 88, f., 923
inviolate level 402, 494, 799, 800, 1079; s. Werte
Ironie 1039, 1129, 1147
Irritation 106, 114, 118 f 124, 127, 184t., 212, 448, 450, 5031., 618, 759, 7<>3> 767. 77°. 779f-. ***7*98-,*** 838, 886, 1013, 1093, 1108
Irrtum 22 $ f., 902, 905, 908 f.
iurisdictio 975
ius 922

Kapital 727
- /Arbeit 1057
Kapitalismus 1088, 1094
Karrieren 742, 768 f., 1013, 1020
Katastrophen 616, 655, 677, 710, **IIOI, III2**
Kategorien 903
Kausalität 96, 103, I29f., 164, 4491., 4761., 501, 570, $72, 605, 752, 977, ion
Kausaltechnik 524
Kind 976 f.
Kino s. Film
Kirche 493
Klassen, soziale 612, 631, 728, 741 f-. 773
Klassengesellschaft 886, 930, ioj5ff.

Knappheit 347 f., 349, 470, 973,984
Körper 632 f., 804
Kognition i2off., 867
Kollektiv 1065
Kollektivbewußtsein 82
Kommunikation 14, 39 f., 68, 70, 80, 81ff., i9off., 815, U37f.
- Unwahrscheinlichkeit von i9of.
Komplexität 22, 134 ff., 411 f., 446 f., 464, 488, 505 ff., Ö4of., 741, 861
- Steigerung durch Reduktion 507
Konditionierung 127, 23of., 321, 8iof.
Konflikte 317, 464, 466f., 604, 637, 638, 687,838, noo
Konfliktrepression 466 f.
Konsens 14, 2$, 26ff., 82, nj, 117, 204, 604, 874, 936, 1098
- und Dissens 402 f.
Konservativismus 488, 496, 1078, 1116
Konsistenz 63, 254, 268, 298, 551
Konstruktivismus 34, 35, 45, 98 Anm. 128, I27f., Ij6, 469, $58, 1120, 1135, 1149
Konsum 72j
Kontext 38f.
Kontingenz 55, 137, 142, 149, 165, 211, 469^, 554, 749, 750, 981, 1092, 1121 f.
- doppelte 212, 332f., 336, 397^, 643, 651, 812, 814, 817, 829, 1039
Kontingenzformeln 470
Konversation 824
Kopplung
- lose/strikte 196, 198, I99f., 220, 356, 400, 417, j25f., 533, iinf.; s. Medium
- strukturelle 66, 92 ff., 113 f., 211, 302, 378, 446, 448, 4jo, 532f., 601, 695 f., 778ff., 862, 1093
Korporationen 492 f., 836
Korruption 717, 837, 917, 929

Kosmologien 893, 923
Krankenbehandlung 407 f.
Kredit *jzji.*, 737, 971
Kreislauf 973
Kreuzen s. **Crossing**
Kriegführung 724, 1053, 1055, 1097
Krise 770, 1116f., 1132
Kriterien 376, 534, 562f., 563f., 868 f., 956, 1022 f.
- instabile 493 f.
Kritik 15, 19, 36, 186, 276, 317, 392, 458, 472, 494f., 545, 956f., 984, 992, 1095, 1109, 1115, ni7ff., 1125, 1133
Kultur 151, 165, 170, 409^ 537 Anm. 211, 586ff, 88of, 957f., 993
Kunst 163, 351 ff., 385, 481 f., 711 f., 733. 767. 79°. 928, 978**ff.** 987k, 1143
Kunstkritik 374 Anm. 322

Lächerlichkeit 550, 1039
Landwirtschaft 507, 636
Latenz 768, 1118 f., 1121
Laut/Sinn 213, 255 f.
Lebenswelt 875
Legitimität 414 Anm. 5, 470
Leistung 757ff.
Lektüre, intensive/extensive 294
Lernfähigkeit 790 f.
Lesen 274 f., 526
liberal/sozialistisch 781 f.
Liberalismus 1023, 1054, 1063, 1077, 1116
Liebe 344ff, 385, 482, 493, 512, 731, 764, 987f.
Liebesheirat 980
Limitationalität 470
Logik 223, 288, 332, 367, 419, 460 Anm. 93, 495, 751, 895, 897, 903ff., 912, 926f., 962, 983, **IIIO**

Macht 355f., 374, 376, 385, 467, 481 f., 563
Magie 644 ff.
Manipulationsverdacht 306
marked/unmarked 148, 154, 882
Markierung 228
Markt 524 Anm. 192, 653 Anm. 100, 724f, 764
Maschinen 121 f., 529 f.
Massenmedien 203, 474 Anm. 119, 547, 566, 592, 826, 855, 858, 861, 862f, 1014k, 1039, 1053, 1096 ff., 1128, 1131; s. Buchdruck
Materie 902
Mathematik 990 f.
Medium/Form 59, 195ff, 260, 267
Mehrdeutigkeit 96, 151
Mehrheitsentscheidungen 1063
Meinungen 904
Meinungsfreiheit 1086
Mensch 24, 25ff, 122, 144, **I92f.,** 301, 667, 744, 765, 9i4f., 924, 925 f., 934. 937. 945. 983. 988, 1025, 1036, **Ii** 12
Menschenrechte 628, 967 f., 992 f., 1022, 1026, 1075
Menschenwürde 992
Methodologie 36ff., 43
methodologischer Individualismus 39. 7°k
Mitgliedschaft 829 f.
Mitteilung 190 f., 210; s. Information
- und Verstehen 442
Mobilität 603, 697 f., 704 f.
Mode 384 f., 1070
Moderne 743, lonf, io82ff, 1141 f.
Modernität, Modernisierung 158, 568 f.
Möglichkeit 277; s. Potentialisierung
- Bedingungen der 278

Möglichkeiten, begrenzte $13 f.
Möglichkeitsüberschüsse 101; s. Sinn
Monstren 419, 899
Moral 241 ff., 317, 3$8, 361, 371, 39°. 393, 396**ff-,** 4°6, 494, 549, 647, 694, 718, 751 f., 768, 909, 939, 945 **ff-,** 983, 9*4, 993, **i°**3<5 ff., 1100, 1i3of.
- Codierung der 231, 37of., 397f.
- und Buchdruck 542
- und Religion 241 ff., 284 ff.
Motive 398, 825, 1040
- und Zwecke 173 f., 181, 929, 939, 1034^
mündlich/schriftlich 81 f., 202 f., 2i6f., 249ff., 279, 286ff., 541 ff., 821,893
Münzgeld 328
Multifunktionalität 639 f.
Mysterium 147, 154
Mythen 645, 648ff-, 883

Nachträglichkeit 116
Nation 711 Anm. 221, 104$ ff.
Nationalismus 743
Nationalsprachen 295, 298, 1052
Nationalstaaten 808, 1088
natürlich/künstlich 1067 f., 1122
Natur 171 f., 482, 520, 522f., 532f., 551, 688, 88$ Anm. 40, 902, 908, 9i4ff., 929, 934ff-, 960, 989ff.
Naturrecht 316, 975 f.
Negation 48 Anm. 51, 49, 222 f., 228, 366f., 459f., 562, 864, 926f.
Neokonservativismus 1116
Netzwerke 806 f., 811, 846
Neuheit 2ijf., 294^, 296, 461, 471, 474, 491 **f-,** 494f-, 544, $53, 79°, 997, 1000 ff., 1007, 1100
Nichtnegierbarkeit 469
Nichts, Nichtsein 898, 902
nichttriviale Maschinen 792
Nichtwissen 39f., 70, 1106,1111
Nobilitierungen 698, 704, 716, 719, 735
Normen 638 ff.
Notenbank 781
Notwendigkeit 469
Nützlichkeit 982

Oberfläche/Tiefe 304 f.; s. Weissagung
Objekte 29, 99, 585
obstacles epistemologiques 23 f.
Obszönität 380
öffentliche Meinung 312, 314, 510, 767, 858, 861, 862, 982, 1004, 1098^, 1102, 1128, 1129 f.
Öffentlichkeit 956
Ökologie 119, i28ff., 184t, $68, <S$6, 762, 776f., 795, 803ff., 857, **Hoof., Hilf.**
Ökonomie 996
- /Hauswirtschaft 331
Offenbarung i$8, 235, 286f., 573
oikos 932; s. Haushalt
Ontologie 419, 89$ ff., 928, 983, 1012, 1121
operative Schließung 44 f.
Opfer 231, 652
Opposition, politische 717t., 856; s. Rivalität
Ordnung 896
Organisation 131 f., 133 f., 166, 189, 382, 492, 496f., 6o7f., 826ff.
Originalität 3$4, 1003, 1019; s. Ursprung
Ornamente $85, 644
Orthodoxie 888
Oszillieren 46, 224^, $82f., $93, 749, 772, 8$3, 86$, 969f.

Pädagogik 953
Paradoxie 15, 20, $5, 57f., $9, 80, 91, 117, i36f., 179, 187,221,243,

250, *z66* Anm. 127, 346, 360, 365, 373f., 426, 449, 495, 538, $42 Anm. 223, 548, 649, 794k, 796, 832, 848f., 851 f., 860, 871, 895, 907, 912 f., 929, 964 f., 969, 997, io6if, 1133f., 1144
Parasiten 661
Partizipation 921 f.
Patriotismus 743, 949, 955, 1038, 1048 Anm. 298
Patron/Klient-Beziehungen 654, 699L, 7i6f., 1019t.
Perfektion 418, 482, 919^, 929, 936> 993f-
Person 106f., 246 Anm. 103, 251, 62of., 642ft., 771, 804, 839, 907, 991, 1019, 1037, 1100
Personkenntnisse 737 k
Phasenmodelle 422, 451; s. Epocheneinteilungen
Philia 326f., 331 f.
Philosophie 541, 983, 1097
Physik 1115
Planung 430, 496f., 777t., 789
Plausibilität 546ff., 556
Pluralismus 155, 177, 187, 1124
pluralistic ignorance 204, 395
Politik 931 ff, 961
politische Gesellschaft 933 f.
politisches System 561, 568, 729, 740, 764, 781f., 845, 853; s. Zentralismus
Polykontexturalität 36f, 88, 248, 892, 956, 957» *°45> **i**°94> " 3 ², 1141
Population 421, 434, 435, 452, 486, j 56, 103 5 f., 1067
Positivismusstreit 1119
Potentialisierung 49, 142, 277, 352f, 428
Postmoderne 535, 548, 555, 891, 1029, 1060, 1081, **II42ff.**
Präferenzcodes 360, 369
Präferenzen 188
Praxis 1029
preadaptive advances 392 f., 501, 512 f., 661
Pressefreiheit 1004
Prestigegüterhandel ***6$6i., 66$,*** 722
Primat, funktionaler 747k, ***j6zi.***
Prinzipien 994
Privilegien 719
Problem 46, 185
- /Problemlösung 794, 803, 833, 985 f.
Produktion 96
Profession 189
Profit 482, 493, 726, 971 f.
Programme 362, 363, 377!, $64f., 750, 771, 842; s. Kriterien
Protest 534, 8j2f.
Protestbewegungen 803, 847ff., 1098, 1 **101**, 1128
Prozeß 428
- historischer 575,908, 1139t.
- /Struktur 74 Anm. 93
potestas 714, 716
prudentia 241, 717, 981
Prüfungswesen 734
Psychoanalyse 1034; s. Unbewußtes

Quasi-Objekte 585, 644

Rangdifferenzen 658ff; s. Stratifikation
ratio 934
Rationalität 171 ff, 529, 796, 832, 973
- und Evolutionstheorie 557k
Rationalitätskontinuum 173 f., 176, 187
Rationalitätszumutungen 739, 741
Raum 251 f., 314k
- erleben 152
- und Zeit 1013

Realität 33, 93, 9$, 116, 127, 152, 183, 2i8f., 538, 549, j,8f., 581, 767, 768, 864t., 873, 1126f.; s. Konstruktivismus
Realitätskontinuum 905
Recht 357, 443f., 4641., 561 f., 566, 568, 571, 572, 638fr., 644, 712, 713. 729. 738, 74°. 806, 974ff., 1086
- positives 493, 976
Rechtsquellen 975
Rechtsstaat 357, 718
redescription 15, 79
Reduktion von Komplexität 143 f.
Redundanz 63, 73, 124, 140, 202f., 214, 251, 259, 276, 358, 418, 791, 815
- möglicher Kontakte 660
- /Varietät 53, 230, 271, 529, 1006 f., 1013
Redundanzverzicht 761 f.
re-entry 45^, 5of., 58, 59, 78, 98, 179ff., 183, 576, 577f., 597, 646, 796, 8i,f., 829, 855, 866, 869, 877, 1065
Reflexion 757t, 869, 883
Reflexionstheorien 366, 958 ff.
Reflexivität von Prozessen 372 f.
Regeln 640, 645, 653 f.
Regionen 806 ff.
reich/arm 366, 367
Reiche 146 f., 664, ***666*** ff., 711, 809
Rejektionswert 751
Rekursion 47t., 74, **139f.,** 141, 152, 190, 206, 317, 41 **s** f., 442, 584, 605, 614, 637, 754, 790, 888
Relativismus 155, 187, 1124; s. Pluralismus
Religion 173, 203, 231 ff., 247t., 33of., 338, 3641., 393, 399, 406f., 464^, 469, 471, 48of., 483, 490, 493. 645f., 722, 729, 731, 853, 884, 914, 918, 923, 925, 980, 988 f., 996, 1022, 1039, 1045, 1066 f., 1069 f., 1086 f., 1110, 1114
- und Moral 241 ff., 284ff.
Repräsentation 92off., 928, 1055
Reproduktion 97
requisite variety 108, 123
ReStabilisierung 425, 427, 428, 451, 454!, 485 ff., 498ff.
Rest-Begriffe 626
Revolution 487, 573, 1071, 1077, 1084
- Französische 553, 823,983, 1006, 1047, 1050, 1058, 1062, 1071, 1076, 1077, 1082
Reziprozität 645, 649 ff., 657, 826
Rhetorik 173, 287, 322f., 547f., 940, 981
Risiken 533f., 838, 1013, io92f.
Risikogesellschaft 108 8 ff.
Ritual, Riten 235 f., 644
Rivalität, politische 715f., 717k
Robustheit 525
Rollen 771
Rollenkomplementar-itäten 739, 825 f., 1052
Roman 1034
Romantik 301, 550, 1010, 1062

Sachdimension 1136
Sakralisierung 253
Schemata iiof., 547, 640, 804, 861, 896, no6f., 1112
Schematismus 870
Schichtung 772 ff., 979; s. Stratifikation
Schicksal 648, 693, 1036
Schließung s. Geschlossenheit
schön/unschön 563
Schönheit 978 ff.
Schöpfung 4i7ff., 469, 918, 923, 1014
Schreiben 274 f.
Schrift 110, 200, 2i6f., 237, 24of.,

249ft-> *54ff-> 3[16]> J[22]f-, 358, 464t., 480, 502, 506, 540, 54J, 563, 649, 671t., 673, 819, 822f., 883 f.
Schule 977
Schulen 950 ff.
Seele 493 k, 917, 1019
Seelenheilssorge 947 k
segmentare Differenzierung 478 f., 498, 611, 613, 622, **634**ff., 7éof.
Sein/Nichtsein 593; s. Ontologie
Selbst 93
Selbstbefriedigungsverbote 381 f.
Selbstbeobachtung 77, 86f, 88
Selbstbeschreibung 15, i6, 33, 99, 538f., 567, 575f., 637, 648, 750 Anm. 297, 866ff., 993, 1094, no9f.
- Mehrheit von 891 f.; s. Hyperkomplexität
Selbstexemption, Verbot der 1132
Selbstliebe 1021
Selbstorganisation 65, 93 f., 129, , 151,189,211,224,427,918
Selbstreferenz 64f, 141, 866, 868
- und Fremdreferenz 45, 51, 59, 77, 87, 92 f., 96, 97 f., 182, 183, i94f, 232, 562, 754ff., 803, 816, 865, 867, 873, 879f., 885f., 911, 1120
Selbstsubstitive Ordnungen 491 f., 753
Selbstverwirklichung 627, 805, 871, 1067, 1082
Selektion 425, 439,454, 456, 473 ff, 498 ff.
- natürliche 426t., 435 k, 438, 445 f. 473>477'-, 4[8]5, 559
self-fulfilling prophecy 219
Semantik 200, 289, 313f., 537, 538, 569, 643, 673, 887, 1110
Semiotik 182, 995, 1126
series rerum 923
Sexualität 379f., 381
Sicherheit 55, 731 f., 1019, 1021
Sichtbares/Unsichtbares 923
Simulation/Dissimulation 1020
Sinn 44ff., ioif., 141, 142, t99f, 453, 866, 986f, 1128, 1136t., 1140
sinnvoll 52
Skandale 763, 854
Skepsis 547, 551 f., 909f., 927, 952, 960
Skripts in, 547, 640, 804, 854, 861, no6f., 1112
Solidarität j**33**f933, 1049, [1]°5[8]
Souveränität 721 f., 963 f., 965 f.
Soziales 939, 1058
Sozialdimension 1136f.
soziale Bewegungen s. Protestbewegungen
Sozialhilfe 626, 633
Sozialisation 741
Sozialismus 1054, 1058, 1077, 1083, 1094
Sozialität 1021, 1030
Sozialkontrakt 27, 316
Sozialsystem 79 f.
Soziobiologie 438, 452 Anm. 81
Soziologie i6ff, 34, 590, 883, 1073, uo8f., 1118, 1123, 1128
Speicherung 652
Spezialisierung 429, 438
Spezialprovidenz 418
Spiegel 915, 938, 1102, 1127
Sprache 47t, 108ff., 204, 205 ff, 447. 459. 994 f.
Staat 444f, 489, 571, 714, 758, 841, 845, 852, 966, 1026, 1053, 1097
- und Gesellschaft 1053, 1063, 1064 f.
Staatsentstehungstheorien 662, 68 if.
Staatsräson 493, 676, 714 Anm.

224, 7*5. 717*-. 7", 9°4> 9°°> 1042
Stabilität
- dynamische 52, 199, 266, 428, 565
- /Instabilität 402 t.
Stadt 1053
Stände 703, 942L, 1056, 1057
Statistik 551, 552
statistische Depressionen 1099 f.
Status, zugeschriebener 636
Stellen 834
Steuerung 189, 391, 429, 753, 777, 789, 803, 843, 1084, 1105
Steuerungsmedien 363
Stil 493
Störung S3of., 767, 770, 9901.
Stratifikation 165, 468, 472, 498 f., 556, 611, 613, 617, 622, 65jff., 662, 678 ff., 739, 744, 769, 775, 823, 827, 887, 894, 918f., i°54
structural drift 862
Struktur 199, 4,of., 437f., 883
Subjekt 520, 765, 1010, ioi6ff., 1066, 1081, 1114
- /Objekt 86,ff., 8,7f.
Subkulturen 479 f.
sublim 240, 979
Sünde 8j8f., 955, 1006
symbiosis 924
symbiotische Symbole 378 ff.
Symbole 235, 290, 319f., 64jf.
symbolisch/diabolisch 320
symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien 203 ff., 316 ff., 481 ff.
symbolische Generalisierung 112 f.
Symmetrie 650
Synchronisation 215, 820f., 837, 843
System/Umwelt 29, 45 f., 59, 60 ff., 64ff., 95, 96, 185, 433 f., 597,600, 6o9f., 745, 764, 770, 793, 8o2f., 804, 880
Systemdifferenzierung 120, 131, 15°. $39. 5957°°f-> "37*-; s- Differenzierungsformen
Systemintegration/Sozialintegration 618 f.
Systemrationalität 183 f., 793
Systemtheorie
- und Evolutionstheorie 431 ff., 569, 600
Systemtherapie 469 Anm. 111

Tabu 231 f.
Täuschung 225 f., 991
Takt 478
Technik 367, 389, 408 Anm. 370, 484, 517ft.
- Technologie 52of., 984t, 99of.
Telekommunikation 302 f.
Teleologie 4iof., 418, 429, 749, 93 8f.
télos 998
Territorialität 635, 642, 662
Teufel 848, 860 Anm. 469
Theater 565 f., 1034
Themen/Funktionen 77 f.
Theodizee 285
Theologie 465, 469, 542!
Text 257L, 260, 265, 268, 271, 481, 546, 889
Theorie 981
Toleranz 401
Topik 288, 542
Tradition 168, 298, 513, 540, 590, 807, 889, 891, 959, 96of., 1005, 1039 f., 1073
Trance 252t., 285
Transaktion 755 t.
Transmission 452, 487
Transzendenz 232, 481
Typisierung 1029, 1107; s. Schemata

Übertragung 104t., 394f., 201
Umwelt 1025
Unbestimmtheit, systeminterne 67, 96, 102, 136, 151, 603 f., 745, 830, 877, 1146
Unbewußtes 187, 871, 1067
Ungewißheit, selbsterzeugte 128, 269 f.
Ungleichheit 1057
Unirritierbarkeit 797 f., 984 f.
universal/partikular 170, 931, 987, 1051
Universalismus 1036
Universalität/Spezifikation 247, 353. 375 f, 4°°> 4°8, 555, 609 f., 639, 709, 809, 983, 987, 1044
universitas 921 f.
Universitäten 566, 784t., 944
unmarked state/space 49, 222, 232, 305, 4591., 1110, 1112
Unsicherheitsabsorption 830, 833, 837 f.
unsichtbare Hand 420, 471, 918, 924, 973, 1063 f.
Unsinn 49, 51 f.
Unterbrechung des Zirkels 69
Unterhaltung 1015
Unterscheidungen 48 f., 50, 55 ff-, 60f., 268f., 581 f., 902ff., 908, 926f., 995, 1121, 1133
Untertanen 967
Unwahrscheinlichkeit 212, 221, 230, 244, 316, 3i8f., 359, 413t., 417, 426, 455, 476, 489, 573, 634, 7°7
Ursprung 56 f., 273, 298, 420, 426, 441, 500, 903, 909, 915, 981, 998, 1003, 1014, 1070; s. Anfang
Utopie 857, 864, 1117

Variablen 37 f.
Variation 425, 454, 4j6ff., 498ff., 545
- /Selektion 451
Verantwortung 133, 837f.
Verantwortungsethik 777 k
Verbreitungsmedien 202 ff., 269, 312ff., S15 f-
Verfahren 176
Verfassung 782, 856, 967^ 976, 982, 1063, 1086
Vergangenheit 960, 997 f., 1004 ff, 1014, 107if.
- /Zukunft 53, 149, 27of, 582f, 592, 765, 831, 1146
Vergessen 579f, 591; s. Gedächtnis
Vergleich 42 f., 163 f., 410, 589 ff, 957f, 1039, 1125; s. Kultur
Verhandlungssysteme 788, 813 Anm. 393
Verinnerlichung 1033
Vernunft i86f., 188, 317, 500 Anm. 152, 915, 1023
Verständigung 82 Anm. 109, 766, 826, 865
Verstehen 72f., 83, 229, 3-i9f., 442
Vertrag 357, 510, 641, 713, 783t, 828, 915, 924
Vertragsfreiheit 976
Vertrauen 225k, 313, 383f., 385f., 394*-
vertraut/unvertraut 232, 645 f., 648
Verwandtschaft 635 f., 642, 709
virtuelle Realität 305, 1147f.
Volk 1051
vorher/nachher 53, 441, 573 f., 577, 8i8f.

Wachstum 1099 f.
Wahrheit 339f, 481 f., 927
Wahrnehmung 103, 121 f., 379
- des Wahrgenommenwerdens 207, 814
Wahrscheinlichkeitsrechnung 990
Wanderungsbewegungen 797, 807, 1046, 1055

Warnen **i** 1 **i** 2
WasVWie-Fragen 520, 989, 995
Weisheit 1097
' Weissagung 234f., 237ff., 261 f., 285; s. Divination
Welt 46f., 49, $4, $$, 57, 93, 116, 126, I42f., *147H;* 210, 222, 268, 278, 3$2f., 527, 871, 897, 910, 930, 9j8fI024f., 1110, im, "35
Weltbeschreibungen 754, 930t.
Weltgesellschaft 78, 145 ff., 304, 534, 8o8ff., 93of., ioj4f., 1060, 1084; s. Globalisierung
Weltrepräsentation 151
Weltzeit 148, I52f.
Werbung 1015, 1105
Werte 228, 340ff., 369, 384f., 402, 408f., 411, 470, 494, 548, 769, 771, 797ff., 848f., 1079, ""f.
Wertewandel 1131
Widerspruch 461 f.
Widerstandsrecht 921
Wiederbeschreibung (redescription) 892 f., 1139 f.
Wiederholung 74, 77 f., 94, 140, 143, 213, $79f., $82, 644, 791, 878,883,98$
Willkür 876, 93$ f., 965 ff.
Wirklichkeit 469
Wirtschaft $$9ff., $64, $68, 722ff., 74°, 75**$f-**> 75°, 761, 763. 78**if-.** 845 f., 1033 f., 1086, 1087
Wissen 124, 325, 984, 1106
Wissenschaft 342, 443f., 520, $68, 713» 74°. 75°. 761, 763**f-.** 7°4"'-. 968 ff., 1086, 1129
Wohlfahrtsstaat 490, 1087
Wunder 419, 896
Zahlungen 606, 727, 740, 7$$ f., 784
Zeichen i82f., 208ff., 530,902,9$3, 995» i°²°
Zeit, Zeitdimension $4, 83 f., 115 f., 126, 139 f., 143, 149, 199,214fr.,' 224^, 26$f., 271 f., 368, 396, 417, 441 f., $01, $73 ff., 649, 651, 746, 76$, 791, 821 f., 869t., 873, 9oof., 9°3. 939. 997ff-. **loiof.,** 10131., 1069ft., 1073 f., 1146
Zeitgeist $91, **io**$o, 1072
Zeitmessung 999
Zensur 312,1004
Zentralen 842
Zentralismus, politischer 681 f., 714
Zentrum/Peripherie 472, 612, 613, 657, 663ff., 769, 827, 8$3, 864, 887, 894, 9$4
Zeremoniell 949 f.
Zeugnisse 786
Zirkulation 390 f.
Zivilgesellschaft 777, 844t., io$9
Zünfte $12, 708, 827
Zufall 6$, 118, 224, 237, 314, 362, 376, 426, 427, 434, 439, 448 ff., 457. 464. 473. 475, 5°i*•> 5°3. $13, $$8,647, 76$.
Zugehörigkeiten 8$2
Zukunft 46, 47, i26f., 39$, 533, 3. 745. 746, 909, 97°. 998, 100$ff., 1008, 1019, 1040, **io**$4, 1060, 1072, 1073 f., 1075, *1077t.,* 1083, 1091, 1093
Zurechnung 130, 333f., 1011
Zwang 1032
Zwecke 173 f., 818, 929
Zweitcodierung 367 f.

Wenn die Kommunikation einer Gesellschaftstheorie als Kommunikation gelingt, verändert sie die Beschreibung ihres Gegenstandes und damit den diese Beschreibung aufnehmenden Gegenstand. Um das von vornherein im Blick zu halten, heißt der Titel dieses Buches »Die Gesellschaft der Gesellschaft«.