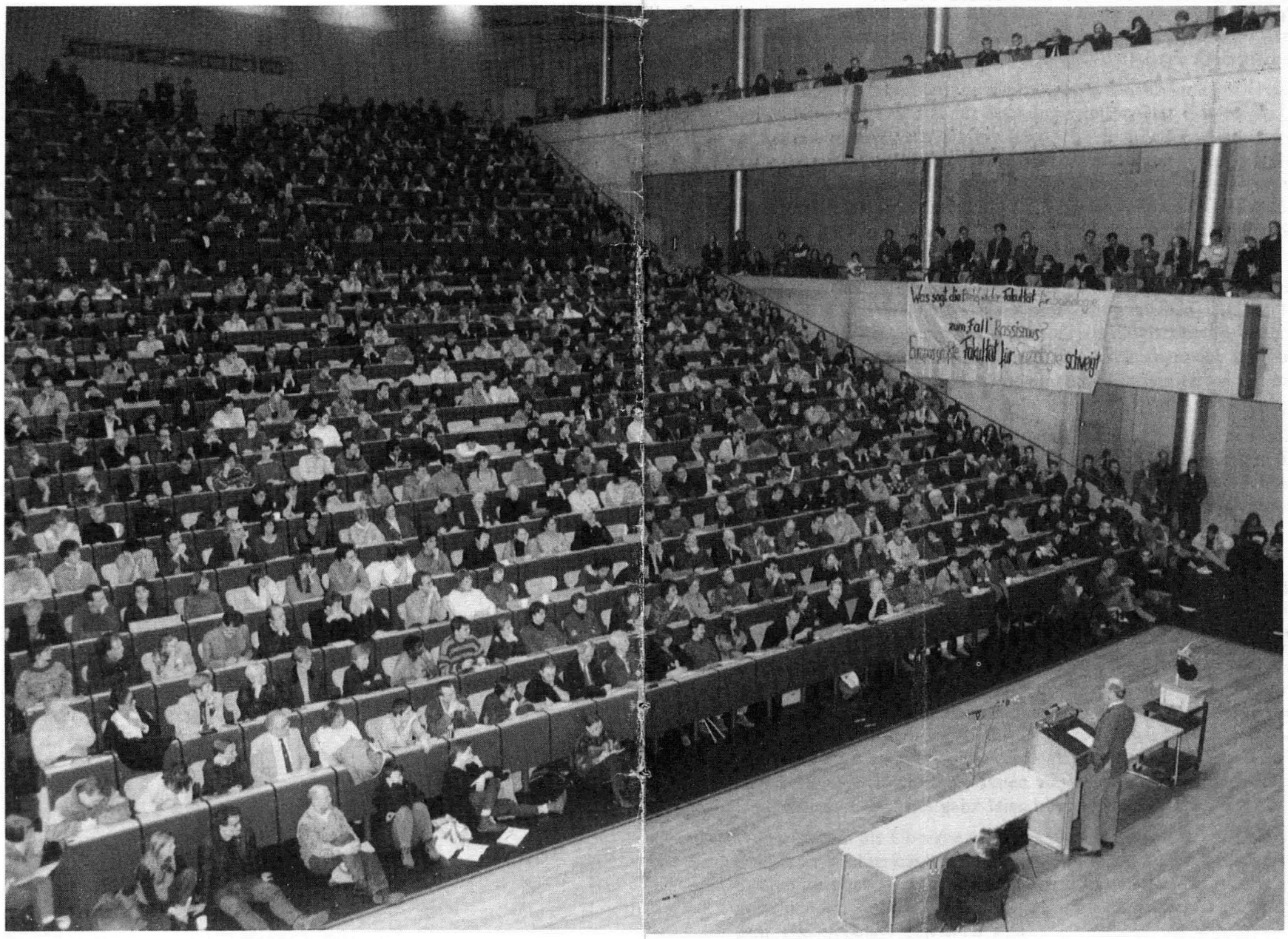
Niklas Luhmann
"Was ist der Fall?" und "Was steckt dahinter?"
Die zwei Soziologien und die Gesellschaftstheorie

8
93
27684

der Universitätsgespräche und Vorträge 3



BIELEFELD · UNIVERSITÄT

Herausgeber: Universität Bielefeld, Presse- und Informationsstelle,
D-4800 Bielefeld 1, Universitätsstraße 25, Telefon 0521/106-4145-47
Redaktion: Gerhard Trott

88/93/27684 (2)

Gesamtherstellung: StadtBlatt Verlags GmbH, Bielefeld 1993
Fotos: Pierel, Halbe.

Vorwort

Professor Dr. Niklas Luhmann hielt am 9. Februar 1993 im überfüllten Auditorium maximum der Universität Bielefeld seine Abschiedsvorlesung über das Thema "'Was ist der Fall?' und 'Was steckt dahinter?'- Die zwei Soziologien und die Gesellschaftstheorie". Zuvor bemerkte der Dekan der Fakultät für Soziologie der Universität Bielefeld, Professor Dr. Otthein Rammstedt, einige Worte zur Emeritierung Niklas Luhmanns:

Damit heißt es Abschied zu nehmen vom Hochschullehrer Niklas Luhmann, der seit Einrichtung der Fakultät für Soziologie in ihr tätig ist. Am 1. Oktober 1968 wurde er als erster Professor der Universität Bielefeld berufen. Und er hat mit zum Aufbau der ersten Fakultät für Soziologie im deutschsprachigen Raum beigetragen und fast 25 Jahre lang diese Fakultät mitgeprägt - und sie vor allem weltweit repräsentiert. In der internationalen scientific community steht Niklas Luhmanns Name für die Systemtheorie; er steht aber auch zugleich für Bielefeld, die Universität Bielefeld, die Fakultät für Soziologie der Universität Bielefeld.

Der Systemtheoretiker Niklas Luhmann war allzeit Anstoß, und ich glaube, er wird, was er immer schon war, eine Herausforderung bleiben. Als Architekt eines höchst anspruchsvollen Theoriegebäudes **und** als soziologischer Aufklärer hat er viele zur Soziologie verführt, viele in Harnisch gebracht, viele aber auch zur theoretischen Selbstbesinnung ermuntert, gereizt oder gezwungen. Wie immer: an Luhmann kommt man in der Soziologie nicht vorbei.

Dieser Position von Niklas Luhmann entspricht, daß im soziologischen Terrain die Kollegen Distanz wahren, um nicht von seiner übergreifenden Theorie vereinnahmt zu werden. Die Distanz zu Luhmanns Systemtheorie wurde fast immer, fast allseits gepflegt, weil man wohl glaubte, ihr, wie immer, nahe zu sein und noch näher, zu nahe, zu kommen.

Dieser Distanz korrespondierte also immer eine Nähe, die wohl jetzt, mit der Emeritierung Niklas Luhmanns deutlich werden wird. Denn die bisherige Distanz war bedingt durch eine Nähe, die nun in einigen Dimensionen der Ferne weicht, so daß die Distanzierung sich erübrigt, um dann einer neuen Form von Nähe Platz zu machen.

Schon jetzt sind wir Niklas Luhmann verpflichtet, die Lehrenden und die Lernenden. Und wir schulden ihm Dank, was er für die Fakultät für Soziolgie war, indem er Teil der Fakultät war.Daher ist es einfach für mich, Ihnen, lieber Herr Luhmann, an dieser Stelle schon Dank zu sagen für 25 Jahre in unserer Fakultät und zu betonen, daß Sie, wie wohl kein anderer, sich verdient gemacht haben um die Fakultät. Und es ist für mich sehr viel schwieriger, Ihnen nun adieu zu sagen, weil ich das kaum fassen kann. Und vielleicht darf ich ganz leise hinzusetzen: Wir werden Sie vermissen.

Wenn ich nun als Übergang auf die Vorlesung von Herrn Luhmann mir erlaube, Georg Christoph Lichtenberg zu zitieren, so nicht, um auf unser Alltagsverständnis vom System zu pochen; vielmehr kann man das Lichtenberg-Wort auch in dem Sinne nehmen, daß ein Anliegen über 200 Jahre gleich geblieben ist, mag die Theoriehütte auch dem Theoriepalast gewichen sein.

Lichtenberg schrieb: "Die Systeme haben nicht allein den Nutzen, daß man ordentlich über Sachen nachdenkt, nach einem gewissen Plan, sondern daß man überhaupt über Sachen denkt; der letztere Nutzen ist unstreitig größer als der erstere."
Ist das nicht der Fall, Herr Luhmann, "was steckt dahinter?"

Niklas Luhmann (1993)

"Was ist der Fall?" und "Was steckt dahinter?" Die zwei Soziologien und die Gesellschaftstheorie

I.

Seit ihren Anfängen hat die Soziologie auf zwei sehr verschiedene Fragen zu reagieren versucht. Die eine Frage lautet: was ist der Fall? Die andere: was steckt dahinter? Bei so verschiedenen Fragen war es immer schwierig gewesen, die Einheit des Faches zu wahren. Zeitweise, vor allem in den späten 60er Jahren, erwuchs aus dieser Unterschiedlichkeit eine Kontroverse, die das Fach zu sprengen drohte. In Deutschland hat diese Kontroverse unter dem Namen "Positivismusstreit" Aufmerksamkeit erregt.[1] Aber auch in den USA hat man die Frage gestellt, ob nun fürderhin alle Theorieproduktion in der Soziologie nach "insider" und "outsider" gespalten sein werde.[2]

Diese Überspitzungen und ihre Ausstattung mit Kontroversargumentation sind heute (ziemlich angegrauter) Schnee von gestern. Die entsprechenden Publikationen werden nur noch von Historikern gelesen. Auch kann man an Jürgen Habermas lernen, daß Kontroverse nicht die günstigste Form ist für die Präsentation einer eigenen Theorie. Mit dieser raschen Entwicklung, die mit dem intellektuellen und politisch-ökonomischen Desaster des Marxismus zusammenhängt, ist aber auch eine Gefahr verbunden — nämlich die Gefahr, daß man das Theorieproblem vergißt, das die Soziologie seit ihrem Beginn geprägt hat — eben jene Spannung zwischen den beiden Fragen "was ist der Fall?" und "was steckt dahinter?".

Die Soziologie hat sich mit dieser Unterscheidung auf eine weit verbreitete Kultur des Motivverdachts stützen können. Man kann zum Beispiel chinesische Bilder bewundern in der Eleganz ihrer Linienführung und deren Auflösung in Nebel oder Wolken. Man kann aber auch feststellen, daß die Wolken immer dort placiert werden, wo es zu verbergen gilt, daß die Chinesen die Zentralperspektive nicht beherrschen. Die Universalisierung des Motivverdachts zu einer allgemeinen Beobachterattitüde nimmt diesem Gestus jedoch die kritische, aufklärerische Relevanz. So zu fragen, ist üblich geworden. Die Ermattung, die das Fach Soziologie gegenwärtig kennzeichnet, mag mit diesem Verzicht auf Spannung zusammenhängen. Es wird nahezu alles erlaubt — sofern man sich auf eine externe Referenz berufen kann. Und das ist möglich, weil es die Druckpresse gibt und man Abwesendes wie anwesend behandeln kann.
Der Projektbetrieb der empirischen Forschung läuft weiter unter der Voraussetzung, daß man durch die Realität entscheiden lassen kann, was wahr und was unwahr ist. Damit beschafft man Geld und Stellen für weitere Forschung. Die kritische Soziologie fährt

---

[1] Siehe zusammenfassend und bis in die Einleitung des Bandes tendenziös: Theodor W. Adorno et al., Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie; Neuwied 1969.

[2] So Robert K. Merton, Insiders and Outsiders: A Chapter in the Sociology of Knowledge, American Journal of Sociology 78 (1972), S. 9-47.

fort, sich selbst für gelungen zu halten und die Gesellschaft deshalb für mißlungen. Gesellschaft und Kritik werden wechselseitig externalisiert. Theoriediskussionen finden statt — wenn auch überwiegend unter dem Vorzeichen der Postmoderne, also im Aufgreifen vergangener Positionen, die man nicht mehr ändern, zu denen man aber im Wege der Interpretation Distanz gewinnen kann. Das erkennt man auch an der Aufmerksamkeit, die die Fünf-Sterne-Helden des Fachs, die Klassiker, nach wie vor auf sich ziehen. Autoren werden zu Klassikern, wenn feststeht, daß das, was sie geschrieben haben, unmöglich stimmen kann: denn dann muß man einen anderen Grund finden, sich mit ihnen zu beschäftigen, und der kann nur sein: daß andere sich mit ihnen beschäftigen. Statt in der Außenwelt nach Bestätigung zu suchen, externalisiert man in Richtung auf eine nicht mehr zu ändernde, nur noch zu interpretierende Vergangenheit. Hier sieht man besonders deutlich, daß und wie auch das Vergangene der Externalisierung dient: die Abwesenden dominieren die Anwesenden. Man setzt sich der Kritik aus, wenn man nicht mindestens anmerkt, daß das, was man zu sagen hat, sich auch bei den Klassikern schon findet, und damit den Exegeten Reverenz erweist.

In dieser Trias von Außenweltbezug der Empirie, Selbstgewissheitsbezug der Kritik und Vergangenheitsbezug der Theoriediskussionen verschwindet die Einheit des Faches. Und natürlich wagt niemand, sie als Trinität neu zu verkünden. Das Spiel von interner Forschungsfreiheit und (sehr verschiedenen) externen Referenzen etabliert sich selbst. Der Verzicht auf Einheit der Weltsicht, auf Einheit der Beschreibung der Gesellschaft, an der das Beschreiben selbst teilnimmt, auf Einheit der Prätention des Faches wird durchweg vorausgesetzt. Das mag in der Tat berechtigt, ja unausweichlich sein. Aber muß man deshalb auch auf jene Unterscheidung verzichten, die einst die Einheit des Faches bestimmt hatte — auf die Unterscheidung der Fragen "Was ist der Fall?" und "Was steckt dahinter?"?

Vielleicht ist es schwierig, diese Unterscheidung zu restaurieren. Aber wenn dies nicht geht, müßte man wenigstens wissen: weshalb nicht.

Einheit durch Unterscheidung zu gewinnen, Einheit als Einheit einer Unterscheidung zu gewinnen, das scheint ein paradoxes Theorieprogramm zu sein — und so ist es auch gemeint. Das Unterschiedene ist Dasselbe, das ist unser Ausgangsparadox. Aber dabei kann es nicht bleiben. Paradoxien müssen, wie Logiker sagen, "entfaltet" werden. Sie müssen in Unterscheidungen aufgelöst werden, deren beide Seiten markiert, also identifiziert werden können. Da die Paradoxie nur in sich oszilliert, aber nicht selbst kreativ sein kann, muß sie durch etwas anderes, eben durch eine Unterscheidung ersetzt werden. Die Unterscheidung kann zwar jederzeit reparadoxiert werden, indem man die Frage nach ihrer Einheit stellt. Aber das muß man nicht tun, solange man mit der angenommenen Unterscheidung befriedigende Resultate erwirtschaftet. Man muß es nur tun <u>können</u> — und nichts anderes besagt der Bezug auf Paradoxie als Abschlußformel aller Beobachtungen und Beschreibungen. Man muß es nur tun können, und zwar vor allem dann, wenn die bisher benutzte Unterscheidung nicht länger zufriedenstellt und ausgewechselt werden muß. "Paradoxie" ist mithin eine Funktionsformel, ein pragmatischer Begriff für Anstoß und Abstoß in den Operationen theorieorientierter Forschung. Sie dient rein praktisch dazu, sich und anderen den Schreck einzujagen, der nötig ist, wenn man den Mut gewinnen will, eine tiefgreifende Theorieänderung vorzuschlagen.

Die Frage nach der Einheit einer Unterscheidung kann nur mit Hilfe einer anderen Unterscheidung gestellt werden, die dann allerdings für den Moment ihres Gebrauchs ihre eigene Paradoxie invisibilisieren muß.

Von der Literaturlage, vom "Stand der Forschung" her gesehen sind solche Überlegungen keineswegs neu. Zwar findet man im Alltagsgebrauch der Methodenlehren immer noch die Vorstellung, die Einbeziehung von Paradoxien in Theoriekonstruktionen sei logisch unseriös. Auch findet Kant immer noch Beifall mit der These, daß das Auftauchen von Antinomien das Ende der Metaphysik ankündige. Aber es gibt doch auch eine lange theologische und rhetorische (und übrigens auch: ästhetische) Tradition der rationalen Verwendung von Paradoxien. Rückblickend sieht man zum Beispiel, daß in der Quaestionentechnik des Mittelalters ein durch eine Frage aufgerufenes, durch Rede und Gegenrede auseinandergezogenes (sozial entfaltetes) Paradox vorlag, dessen Darstellung und Auflösung aber mündliche Kommunikation und magistrale Entscheidungskompetenz (Autorität) voraussetzte und, wie man als Soziologe vermuten kann, am Buchdruck zerbrach.[3] Das Paradox wurde daraufhin, besonders im Jahrhundert der Skepsis, im 16. Jahrhundert, als Form wiederentdeckt, konnte aber angesichts der zeitgenössischen Bemühungen um eine mathematisch-experimentelle Wissenschaft nur noch in der Rhetorik und der Poesie auftreten.[4] Das schloß damals noch Verhaltensbereiche wie Geselligkeit oder Liebe ein (unter dem Gesichtspunkt der Erzeugung schönen Scheins), andererseits aber seriöses und vor allem "vernünftiges" Verhalten aus. Die Vernunft wird damit ihren eigenen Begründungsschwierigkeiten überlassen und schließlich deren Opfer. Erst diese zunehmend dringliche Frage nach der Vernunft der Vernunft wendet das Blatt, und die gegenwärtige Forschung scheint diesem Thema der Paradoxie mehr und mehr Aufmerksamkeit zu widmen.[5]

---

[3] Vgl. Walter J. Ong, Ramus: Method, and the Decay of Dialog: From the Art of Discourse to the Art of Reason, Cambridge Mass. 1958, Neudruck New York 1979.

[4] Zum Zusammenhang mit dem Verfall der Quaestionentechnik siehe besonders A.E. Malloch, The Technique and Function of the Renaissance Paradox, Studies in Philology 53 (1956), S. 191-203. Vgl. ferner als zeitgenössische Beispiele 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. (vermutlich gleichzeitig); John Donne, Paradoxes and Problems (Hrsg. Helen Peters), Oxford 1980, mit deutlicher Absicht einer Provokation, die auf kreative Auflösung abzielt, und dazu Michael McCanless, Paradox in Donne, Studies in the Renaissance 13 (1966), S. 266-287; ferner in monographischer Ausführlichkeit Rosalind L. Colie, Paradoxia Epidemica: The Renaissance Tradition of Paradox, Princeton N.J. 1966.

[5] Siehe für einige Beispiele: George Spencer Brown, Laws of Form (1969), zit. nach dem Neudruck New York 1979; Lars Löfgren, Some Foundational Views on General Systems and the Hempel Paradox, International Journal of General Systems 4 (1978), S. 243-253; ders., Unfoldement of Self-Reference in Logic and in Computer Science, in: Proceedings of the 5th Scandinavian Logic Symposium, Aalborg 1979, S. 205-229; Klaus Krippendorff, Paradox and Information, in: Brenda Dervin / Melvin J. Voigt (Hrsg.), Progress in Communication Sciences 5 (1984), S. 45-71; Nicholas Rescher, The Strife of Systems: An Essay on Grounds and Implications of Philosophical Diversity, Pittsburgh 1985; Hilary Lawson, Reflexivity: The Post-Modern Predicament, London 1985; Rino Genovese (Hrsg.), Figure del paradosso: Filosofia e teoria dei sistemi 2, Napoli 1992, sowie eine Reihe von Beiträgen in: Hans Ulrich Gumbrecht / K. Ludwig Pfeiffer, Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche: Situationen offener Epistemologie, Frankfurt 1991. Generell ist der Trend dieser Literatur, von den Operationen auszu-

II.

Mit diesen Informationen zum Paradoxiemanagement versorgt, kehren wir zur Soziologie zurück. Die Unterscheidung der beiden Fragen "was ist der Fall?" und "was steckt dahinter?" sehen wir als diejenige Unterscheidung an, die es der Soziologie bisher erspart hat, ihre eigene Einheit, und das heißt eben: die Einheit dieser Unterscheidung zu reflektieren. Aber: wie hat man bisher gearbeitet, mit welchen Erfolgen und mit welchen Kosten, um beide Fragen behandeln zu können, ohne sie auf eine (das wäre das Paradox) zu reduzieren? Daß man hierfür verschiedene Lösungen gefunden hat, zeigt die Fruchtbarkeit dieser Form der Entfaltung der Paradoxie an. Aber es besagt natürlich nicht, daß ihre Möglichkeiten nicht eines Tages — und vielleicht heute schon — erschöpft sein werden.

Der erste und sicher folgenreichste Versuch, der Frage "was ist der Fall" die Frage "was steckt dahinter" draufzudoppeln, ist bekanntlich der von Karl Marx. Die wahren Gründe für die Freigabe der Getreidepreise sind nicht, wie Peel und Cobden behaupten, der zu erwartende Rückgang der Brotpreise, sondern, wie Marx aus seiner Theorie erschließt, die daran anschließende Möglichkeit geringerer Löhne.

Vor Marx war die Nationalökonomie eine Naturwissenschaft vom rationalen menschlichen Verhalten in wirtschaftlichen Angelegenheiten gewesen; und noch heute verfolgt sie mit Hilfe von mathematischen Modellen oder Theorien des rational choice ähnliche Ziele, ein solides Primärwissen in diesem Bereich zu gewinnen. Marx stellt die Frage: wessen Wissen ist dieses Wissen? Und: wie kommt der Wissende dazu, sein Wissen zu glauben und nicht zu sehen, was man mit diesem Wissen nicht sehen kann. Wissen wird als Ideologie reformuliert, und der Grund des Nichtwissens wird darin gesehen, daß anderenfalls der Kapitalist seinen eigenen Untergang vor Augen bekäme: oder wie wir lieber formulieren würden: daß er anderenfalls die Paradoxie zu Gesicht bekäme, daß Überleben und Wachstum am Markt auf Selbstdestruktion hinauslaufe. Marx hat das zeitgenössisch im Kontext des (damals neuen) Begriffs von Dialektik formuliert, den Kant und Hegel bereitgestellt hatten.[6] Selbst wenn man die dazu nötigen Begriffsentscheidungen heute nicht mehr akzeptiert, bleibt die Paradoxienähe des gesamten Theorieprogramms eindrucksvoll. Bei allen Verdiensten der Kritik hatte man jedoch die Aufgabe vernachlässigt, zu erklären, weshalb es überhaupt funktioniert. (Interessen an dieser Frage wurden als "affirmativ" — kritisiert.) Und außerdem führt das Kritikprogramm der Erben Marx angesichts der Entwicklung der sogenannten "kapitalisti-

---

gehen, die Systeme erzeugen, und Beobachtungen und Beschreibungen folglich als Operationen besonderer Art anzusehen, die in ihrem Vollzug durch Paradoxien gleichsam nur abgelenkt, aber nicht blockiert werden.

[6] Der alte Begriff von Dialektik hatte eine andere Art von Paradoxie in der Hinterhand gehabt, nämlich die von Identität und Nichtidentität des Formbegriffs (eídos, dann génos) bei Platon. Siehe als Ausgangspunkt Sophistes 253 D. (Ausgeschlossen werden müsse, daß Dasselbe etwas Anderes bzw. und etwas Anderes Dasselbe sei — und zwar ausgeschlossen trotz scharfer Abstraktion der identifizierenden Konzepte).

schen" Wirtschaftsordnung zurück auf die Frage, ob Wachstum/Destruktion wirklich diejenige Unterscheidung ist, die man wählen muß, um die Paradoxie des Gesellschaftssystems zu sehen und zugleich nicht zu sehen. Und wenn das so ist, werden wohl eher ökologische als spezifisch ökonomische Probleme den Ausschlag geben, also für die Einheit von Wachstum und Destruktion sorgen.

Angesichts des Rangs dieser Theorie verwundert der Mut der Epigonen, mit immer schwächeren Nachfolgekonzepten auszuhelfen. Das gilt nicht nur für die Umformung der Theorie in eine Staatsphilosophie und ein wirtschaftspolitisches Programm, sondern auch und erst recht für nahestehende sozialwissenschaftliche Forschungsrichtungen. So glaubt zum Beispiel die US-amerikanische "Critical Legal Studies" - Bewegung, hinter der Formalität von Rechtsbegriffen (etwa: due process) substantive Interessen zu erkennen, deren Einbettung in eine Gesellschaftstheorie aber nicht mehr versucht wird. Die kritische Pose erspart die Darstellung eines eigenen Interesses. Im Namen der Vernunft wird die Unzulänglichkeit der Gesellschaft dargetan. (Aber muß man dazu einen so hohen Titel bemühen?) Und die eher britische Wissenschaftssoziologie wagt sogar die triviale Behauptung, hinter dem Kampf um die richtige Theorie stecke das Interesse an der Behauptung der eigenen. Dasselbe wird für wissenschaftliche Untersuchungen behauptet — und gerade auch für solche, die meinen, durch "Empirie" gegen den Virus "Ideologie" geschützt zu sein.[7]

Die Erschöpfung dieser, auf "Dialektik" angewiesenen Theoriemöglichkeit zeichnet sich bereits in der "Dialektik der Aufklärung" ab.[8] Denn Dialektik im modernen (Kant/Hegel/Marx) Sinne erfordert Bewegung durch Negation (und sei es: "immanente Kritik"), die in etwas Affirmierbarem einen positiven Abschluß findet. Das fällt zunehmend schwer, wie man am Beispiel der Musiktheorie Adornos (Insistieren auf Schönberg), aber auch an der diesem Problem der Dialektik schon lange nicht mehr gewachsenen "Diskursethik" erkennen kann (die sich eben deshalb nur noch als "Ethik" anbieten kann). Auch an der eingeübten, nichts mehr besagenden Bezugnahme auf "Kapitalismus" oder "bürgerliche Gesellschaft" kann man ablesen, daß der gesellschaftstheoretische Kontext jede heute präsentierbare Form verloren hat.

Ein ganz anderes Konzept findet man bei Emile Durkheim, vor allem in seiner Dissertation De la division du travail social von 1893 und in der Selbstmordstudie von 1897. Die Fakten zeigen eine Zunahme von "Anomie" im Sinne eines unzureichenden Halts an gesellschaftlich vermittelten Normen und Wertvorstellungen und, darüber hinaus, Probleme mit den herkömmlichen Formen moralischer Solidarität, die schon Adam Smith veranlaßt hatten, nach der Kompatibilität von Moral und moderner arbeitsteiliger Wirtschaft (commercial society) zu fragen. Dahinter steckt eine Änderung der Differenzierungsform der Gesellschaft, ein Übergang von segmentärer zu funktionaler

---

[7] Siehe z.B. Dana Bramel / Ronald Friend, Hawthorne, the Myth of the Docile Worker, and Class Bias in Psychology, American Psychologist 36 (1981), S. 867-878.

[8] Siehe Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung (1947), zit. nach Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften Bd. 3, Frankfurt 1981.

("arbeitsteiliger") Differenzierung. Diese Veränderung erklärt, daß die sich automatisch ("mechanisch") ins individuelle Bewußtsein einprägenden moralischen Übereinstimmungen zerfallen und man für die moralische Re-integration der Gesellschaft andere Formen der Solidarität benötigt. Durkheim denkt an "organische" Solidarität, und das heißt: an Unterschiede übergreifende Moralvorstellungen, die den Teil des individuellen Bewußtseins okkupieren, der auf Gemeinsames hin angelegt ist (conscience collective). Auf diese Weise könnten auch arbeitsteilige Gesellschaften zwar nicht gleiche, wohl aber komplementäre Erwartungen ausbilden und gesellschaftlich, das heißt: moralisch, absichern.

Auch diese Theorie hat zahlreiche und zum Teil abstraktere Nachfolgeformulierungen erlebt. Talcott Parsons beispielsweise nimmt an, daß es ein allgemeines Evolutionsgesetz gebe, wonach die Gesellschaft auf zunehmende Differenzierung mit zunehmenden Generalisierungen derjenigen symbolischen (das heißt: gemeinsam akzeptierten) Wertvorstellungen reagiere, mit denen die Einheit des Systems trotzdem noch dargestellt werden könne.[9] Bemerkenswert an dieser Verschiebung ist vor allem eine Verdeutlichung der Ebenendifferenz, die der Problemstellung zugrundeliegt. Während Durkheim sich noch veranlaßt sah, die benötigte organische Solidarität auch moralisch einzuklagen[10], und während Marx offengelassen hatte, ob man die Revolution, die vorauszusehen war, abwarten müsse oder ob man sie aktiv fördern und herbeiführen solle, ist in der Parsonsschen Soziologie eine solche Wiedereinführung der Erkenntnis in die Gesellschaft als Zweck politischen Handelns nicht vorgesehen. Das, was "dahintersteckt", bleibt dahinter stecken und die sozialen Sachverhalte werden von da her nur anders interpretiert. Keine elfte These mehr!

Ein drittes Beispiel entnehmen wir der sogenannten empirischen Forschung, die heute, mit allen Kunstmitteln der Profession durchgeführt, das Gros der soziologischen Forschungsarbeit ausmacht und den Wissenschaftsanspruch des Faches methodologisch rechtfertigt. Hier führt vor allem die statistische Analyse von Daten, die eigens für sie erhoben sind, zu Erkenntnissen, die nur auf diesem Wege zu gewinnen sind — zur Entdeckung von "latenten Strukturen", wie man im Anschluß an Paul Lazarsfeld auch sagen könnte.[11] Auch hier gibt es die Fakten, die durch die "Rohdaten" repräsentiert werden, sowie eine Hinterwelt von Zusammenhängen, die nur durch die Analyse der Daten sichtbar gemacht werden kann. Diese Vorgehensweise nennt sich selbst "empirisch" in der Meinung, auf beiden Ebenen Realität nachweisen und irrige Annahmen

---

[9] So z.B. in: Comparative Studies and Evolutionary Change, in: Talcott Parsons, Social Systems and the Evolution of Action Theory, New York 1977, S. 279-320.

[10] "Mais ce à quoi la réflexion peut et doit servir, c'est à marquer le but qu'il faut atteindre. C'est ce que nous avons essayé de faire", heißt es in den Schlußsätzen von De la division du travail social, zit. nach der 2. Aufl. Neudruck 1930, 9. Nachdruck 1973, S. 406. Vgl. hierzu auch Gerhard Wagner, Emile Durkheim und Ferdinand de Saussure — Einige Bemerkungen zum Problem sozialer Ordnung, Zeitschrift für Soziologie 19 (1990), S. 13-25.

[11] Methodologisch hat dieser Begriff einen engeren Sinn. Dann ist von "latent structure analysis" die Rede im Sinne eines Verfahrens, das mit einer Dichotomisierung von Variablen arbeitet.

ausschließen zu können. Die Prätention ist also, das, was dahintersteckt, als Tatsache beweisen zu können, während es in den anderen Fällen eher darum gegangen war, die gesellschaftliche Bedeutung von Tatsachen im Lichte dessen, was dahintersteckt, zu interpretieren.

Dieser Unterschied spiegelt sich auch im Gesellschaftsbezug der Forschungsresultate. Die Theorien von Marx und von Durkheim hatten direkt auf das Objekt Gesellschaft gezielt.[12] Empirische Forschung kann dagegen ohne Gesellschaftstheorie beginnen und ihre Projekte auch ohne Gesellschaftstheorie zum Abschluß bringen. Sie betreibt, wie sie annimmt, ideologiefreie Forschung. Mindestens in einer Hinsicht sind ihr jedoch immer wieder gesellschaftspolitische Schlußfolgerungen entwischt. Es fällt ihr relativ leicht, und zwar: ohne Theorievorgabe leicht, in den Daten Ungleichverteilungen festzustellen, zum Beispiel nach Schichtung, Geschlecht, Rasse, Lebensalter, Generation usw. im Hinblick auf: Zugang zu begehrten Arbeitsplätzen, höherwertiger Ausbildung, höherem Einkommen, Rechtsberatung und Gerichten, also zu den Chancen, die die unterschiedlichen Funktionssysteme bieten. Sie entlarvt damit dauernd Mechanismen der Ungleichverteilung in der Gesellschaft, die auf überdeutliche, unbestreitbare Weise der allgemein akzeptierten Gleichheitsforderung widersprechen. Dieser Kontrast von eindeutigem Wert und eindeutiger Tatsachenwelt erspart gewissermaßen die Frage: was steckt dahinter? Man kann sich mit kruden Annahmen über den Einfluß kleiner Klüngel oder herrschender Klassen begnügen, die alles zu ihren Gunsten wenden. Und man kann dann direkt, ob diese Erklärung nun stimmt oder nicht, zu moralischen und politischen Appellen übergehen. Nicht ohne Wirkung, wie man weiß.

Von Marx bis Durkheim, ja darüber hinaus hatte man ganz unbefangen an eine ethische Verpflichtung des Wissenschaftlers geglaubt, zum Wohle der Menschheit beizutragen — und dies auf den beiden hier diskutierten Ebenen. Wenn heute eine Wissenschaftsethik postuliert wird, ist das zunächst als Anzeichen dafür zu nehmen, daß sich dies nicht mehr von selbst versteht. Das mag daran liegen, daß sich eine zureichende ethische Theorie und Übereinstimmung in ihren Kriterien nicht hat entwickeln lassen; vor allem aber wohl daran, daß die hohe Komplexität, kausale Unübersichtlichkeit, die unvermeidlichen Entscheidungsrisiken und die Probleme des Umgangs mit Menschen, die mit sich selbst nicht umgehen können, sich sowohl gegen wissenschaftsbasierte als auch gegen ethische Regulierungen sperren. Damit entfällt aber auch jenes Verbindungsglied, das die Überleitung von Hintergrundeinsichten in praktische oder praxisnahe Vorschläge ermöglicht hatte.

---

[12] Dazu kritisch Friedrich H. Tenbruck, Emile Durkheim oder die Geburt der Gesellschaft aus dem Geist der Soziologie, Zeitschrift für Soziologie 10 (1981), S. 333-350, auch in: Tenbruck, Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft: Der Fall der Moderne, Opladen 1989, S. 187-211.

III.

Diese an relativ prominenten Beispielen durchgeführte Analyse erlaubt die Formulierung eines Problems: Wie und wozu führt man das Wissen um das, was dahintersteckt, in die gesellschaftliche Welt der Tatsachen zurück. Dem modernen Wissenschaftsethos liegt es fern, darin ein Geheimwissen zu sehen und die semantische Figur des Geheimnisses zu benutzen, um die Frage nach dem Sinn der draufgedoppelten Hinterwelt anzuerkennen und abzuweisen.[13] Die Differenz der beiden Fragen: "was ist der Fall?" und "was steckt dahinter?" verlangt nach Einheit. Sie bildet ein "dialektisches" Problem, hätte man in einer bestimmten philosophischen Theorietradition gesagt. Aber auch unabhängig davon kann man nicht ignorieren, daß die Soziologie sich bemüht, die Unterscheidung der Ebenen nicht im bloßen Unterschiedensein zu belassen, sondern die Unterscheidung selbst in der einen oder anderen Weise auf die eine ihrer Seiten, auf die Ebene der Tatsachen zurückzubringen.

Mit diesem Problem findet die Soziologie sich heute nicht mehr allein in der Welt. Daß es in ihrem Fall das Gesellschaftssystem betrifft, spitzt die Frage zwar zu. Aber auch die Mathematik, die Physik, die Linguistik, ja selbst die Philosophie — um nur einige Disziplinen zu nennen — stellen die Frage, was mit der Welt geschieht, wenn sie einen Beobachter enthält.

Auf diese Frage läuft zum Beispiel der mathematische Kalkül zu, mit dem Spencer Brown die Arithmetik und die Boolesche Algebra rekonstruiert.[14] Es handelt sich um einen Kalkül, der die Markierung von Unterscheidungen prozessiert und damit einen Beobachter voraussetzt, der die Unterscheidung verwendet, um die eine und nicht die andere Seite zu bezeichnen. Am Beginn kann der Kalkül der Beobachtung noch nicht Rechnung tragen, aber dann zeigt sich rasch, daß der vorausgesetzte (aber nicht eingebaute) Beobachter selbst eine Unterscheidung ist, nämlich die Unterscheidung des Beobachters von dem, was er beobachtet. "An observer, since he distinguishes the space he occupies, is also a mark" (das heißt: die Markierung einer Unterscheidung). "We see now that the first distinction, the mark (mit dessen Prozessieren sich der Kalkül befaßt), and the observer are not only interchangeable, but, in the form, identical."[15] Mit genau dieser Überlegung leitet denn auch Louis Kauffman seinen Versuch ein, die neuere Mathematik und die Kybernetik in der Figur der Selbstreferenz zusammenzuführen. "Self-reference and the idea of distinction are inseparable (hence conceptually identical)."[16] Wer will, mag sich an Fichte erinnern, der ebenfalls sein "Ich" nur dadurch

---

[13] Siehe dazu mit Rückgriff auf archaische und hochkulturelle Traditionen Niklas Luhmann / Raffaele De Giorgi, Teoria della società, Milano 1992, S. 76 ff.

[14] A.a.O. (1979).

[15] Spencer Brown a.a.O. S. 76.

[16] So Louis H. Kauffman, Self-Reference and Recursive Forms, Journal of Social and Biological Structures 10 (1987), S. 53-72 (53).

in Gang bringen (das heißt: als Beobachter etablieren) konnte, daß er es sich vom Nicht-Ich unterscheiden ließ.[17]

Für Spencer Brown kristallisiert sich das Problem am Begriff der Form, die nichts anderes ist als eine Grenze, die in die Welt eingezeichnet wird, so daß zwei Seiten entstehen und man entscheiden muß, auf welcher Seite man Operationen starten, auf welcher Seite man bezeichnen will, "was der Fall ist", und welche andere Seite folglich "dahintersteckt". Zu ganz ähnlichen Vorstellungen gelangt Jacques Derrida in der Weiterentwicklung einer Kritik der ontologischen Metaphysik, wie sie bei Husserl und Heidegger angelegt war. Auch hier verliert der Begriff der Form seine gestalthafte Wohlgerundetheit (morphé) und wird als Markierung eines Einschnitts gesehen, jedenfalls als Spur, die etwas nicht (mehr) Sichtbares hinterlassen hat.[18] Die Form erfaßt nur das Anwesende, und die Metaphysik hat sich an diese Auszeichnung gehalten. Aber das Anwesende verdankt sich dem Abwesenden, das sein Erscheinen ermöglicht, und die différence folglich einer différance, einer Verschiebung des Einschnitts — also dem, was Spencer Brown als Anweisung (injunction) zu einer Operation setzt: draw a distinction.

In der Physik könnte man zunächst an das Entropiegesetz denken. Es sagt voraus, daß jedes abgeschlossene System, also vor allem die Welt, die nichts außer sich hat, dazu tendiert, Energieunterschiede aufzubrauchen, sie einzuebnen und schließlich in einem stabilen Zustand zu enden, in dem es keine Differenzen mehr gibt. Was geschieht, hat man gefragt, wenn in dieser zur Entropie tendierenden Welt ein Beobachter vorhanden ist, der sieht, was geschieht, und sich damit nicht abfindet. Zum Beispiel der Maxwellsche Dämon, der in der Lage ist, Vorhandenes nach positiv und negativ zu sortieren. Der Beobachter macht dadurch einen Unterschied, daß er Unterscheidungen machen kann. Er mag deshalb in der Lage sein, das Geschick aufzuhalten. Aber mit welchen Kosten, wenn nun alle Negentropie von seinen Unterscheidungen abhängt?

Zu ähnlichen Überlegungen hat die Mikrophysik Anlaß gegeben. Alles, was sie beobachten kann, läßt sie durch Physiker und deren Instrumente beobachten. Deren Beobachtungen bedienen sich aber selbst der Physik und haben physikalische Auswirkungen, die das verändern, was beobachtet werden kann. Die Welt erzeugt, anders gesagt, Physiker, um sich selbst beobachten zu können. Aber was geschieht mit der Welt, die auf diese Weise eine Differenz produzieren muß, um sich selbst beobachten zu können. Ist die Welt dann die Differenz? Oder ist sie es nicht? Oder trifft beides zu? Und wenn so — wer ist dann der Beobachter, der diese beiden Versionen der beobachteten Welt unterscheidet?

In seinen Bemühungen um eine operationsfähige Dialektik, die eine Mehrheit von — zeitlich oder sozial verschiedenen — Subjekten integrieren kann, ist Gotthard Günther auf vergleichbare Probleme gestoßen. Was wäre in solchem Falle noch "Geist"? Oder

---

[17] So Johann Gottlieb Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794), 2. Aufl. 1802, zit. nach: Ausgewählte Werke Bd. 1, Darmstadt 1962, S. 275-519.

[18] Siehe griechisch "ichnos", französisch "trace" in der wichtigen Anmerkung Marges de la Philosophie, Paris 1972, S. 206, Anm. 14.

Selbstreflexion einer (und sei es: unendlichen) Einheit? Und was wäre eine dafür sich eignende Logik? Das Resultat ist die Annahme, daß die Welt offenbar Teile enthält, die ein höheres Reflexionspotential haben als das Ganze.[19] Aber wenn es solche heißen Zellen der Reflexion gibt, die doch nicht das Ganze sind, obwohl sie das Ganze als Differenz reflektieren: was wären dann die Bedingungen der Wahrheitsfähigkeit ihrer Aussagen, die doch die Einheit der Welt notwendigerweise verfehlen?

Auch wenn man von Sprache als Medium der Beobachtung ausgeht, also innerhalb der Linguistik argumentiert, stößt man auf diesen Problemtyp. Über die Welt kann nur in der Welt gesprochen werden. Aber wenn man sich der Sprache bedient, ist man auf Zeichen angewiesen, die, wie Saussure uns belehrt, keinen Zugang zu den Dingen erschließen, sondern nur die untereinander bestehenden Differenzen zum Ausdruck bringen. Das Wort Welt ist nicht die Welt, es "repräsentiert" sie auch nicht (und zwar weder im Sinne von Vertreten noch im Sinne von Anwesendmachen oder Vergegenwärtigen). Aber es unterscheidet sich als Wort von anderen Worten, die zum Beispiel Dinge und Ereignisse in der Welt unterschiedlich bezeichnen.

Die Erkenntnistheorie des "Radikalen Konstruktivismus" besagt schließlich, daß alle Erkenntnis Konstruktion der Welt in der Welt ist. Sie kann und muß zwar mit Hilfe der Unterscheidung von Selbstreferenz und Fremdreferenz, von Begriffen und Gegenständen, von analytischen und synthetischen Wahrheiten arbeiten. Aber das sind jeweils nur interne Unterscheidungen, die die eigenen Operationen des Erkennens strukturieren, die aber nie das System verlassen können, das mit ihrer Hilfe die Welt "errechnet".[20] Die internen Unterscheidungen verdanken sich der operativen Abschließung gegen die Umwelt, verdanken ihre Differenzen dieser Indifferenz. Und während der alte Skeptizismus noch beklagt, aber für unvermeidlich gehalten hatte, daß dies so ist, sagt man heute: zum Glück ist es so; denn bei offenen Grenzen würde das System derart mit Entsprechungsanforderungen überschwemmt werden, daß Erkenntnis überhaupt unmöglich wäre. Aber was ist Erkenntnis, wenn sie jeden Umweltbezug ausschließen muß, um sich selbst erkennen zu können? Auch wieder: Ausarbeitung einer Differenz, die die Welt zerteilt und als Einheit unsichtbar macht?

---

[19] "It stands to reason that these systems of self-reflection with centers of their own could not behave as they do unless they are capable of 'drawing a line' between themselves and their environment. We repeat that this is something the Universe as a totality cannot do. It leads to the surprising conclusion that parts of the Universe have a higher reflexive power than the whole of it, as has been recognized for a long time", heißt es in: Gotthard Günther, Cybernetic Ontology and Transjunctional Operations, in ders., Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik Bd. 1, Hamburg 1976, S. 249-328 (319).

[20] So Heinz von Foerster, Observing Systems, Seaside Cal. 1981. Siehe auch Siegfried J. Schmidt (Hrsg.), Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus, Frankfurt 1987; Niklas Luhmann, Erkenntnis als Konstruktion, Bern 1988.

IV.

All dies sind Theorieentwicklungen, die durch Disziplinschranken getrennt sind und untereinander kaum Kontakt pflegen. Die Soziologie selbst hat, auch in ihren theoretischen Zirkeln, davon nicht Kenntnis genommen. Sie behandelt deshalb ihre Aufgaben der empirischen Forschung und des "Hinterfragens" als unterschiedliche Zielrichtungen, eventuell als grundsätzliche (wenn nicht: ideologische) Kontroversen um die Ausrichtung des Faches, aber kaum als zwei Seiten einer Form — ihrer Form. Dennoch drängt sich ein Zusammenhang auf, und er wird greifbar, wenn man sich entschließt, Form, das heißt Unterscheidung, als Operation eines Beobachters zu begreifen.

Was steckt dahinter? Was sind die metà tà phýsika? Doch nicht mehr die wahren Einteilungen des Seins, die Kategorien, sondern die Unterscheidungen. Die Unterscheidungen eines Beobachters. Also finden wir zurück zu der Frage, die die Soziologie immer schon gestellt und für sich beantwortet hatte: Wer ist der Beobachter?[21]

Die Metaphysik — das ist der Beobachter. Der real operierende Beobachter. Also der zu beobachtende Beobachter. Also der Beobachter beobachtende Beobachter. Also das rekursive Netzwerk des Beobachtens des Beobachtens. Also Kommunikation, und zwar tatsächlich stattfindende, wirkliche Kommunikation.

Historisch hatte man bekanntlich versucht, dem Problem dadurch beizukommen, daß der Beobachter sich als denkendes Bewußtsein und dieses sich als Subjekt behauptete. Damit war gesagt, daß das Denken des Subjekts die Welt der Objekte nicht verändere, sondern nur als wahr bzw. unwahr bezeichne. Nicht zufällig kam es annähernd gleichzeitig in der Philosophie René Descartes' zu dieser Apotheose des sich selbst vergewissernden Denkens und in der Logik von Port-Royal (1662) zu einer gleich radikalen Zeichentheorie der Sprache. Die weiteren Verästelungen, die über eine Apriorisierung zu einer (auch körperlichen) Individualisierung des Subjekts (Kant, Fichte, Husserl, Merleau-Ponty) führten, brauchen wir hier nicht weiter zu verfolgen. Die Unterscheidung von Subjekt und Objekt hat die Metaphysik aufgelöst. Sie wird nun ihrerseits dekonstruiert dadurch, daß man sieht, daß nur Objekte Subjekte sein können, nämlich real operierende, Beobachtungen beobachtende Beobachter. Und das ist zugleich die Stunde der Soziologie.

Das Subjekt hatte sich nur auf der Grundlage einer zweiwertigen Logik behaupten können. Es hatte nur mit Hilfe der eigenen Unterscheidung von wahr und unwahr von der Welt der Objekte abheben können. Wie immer ich diese Unterscheidung praktiziere: ich bin dadurch, daß ich es tue. Es kommt mir nur darauf an, Bezeichnungen im Rahmen von Unterscheidungen zu fixieren — clare et distincte. Zugleich war stillschweigend vorausgesetzt, was die Wissenssoziologie im Rückblick erkennen kann: daß das Subjekt in einer Gesellschaft operierte, die sich selbst ohnehin nicht beschreiben konnte. Es war nicht mehr die alte Gesellschaft der hierarchischen Ordnung, nicht einmal mehr die Übergangsgesellschaft der bienséances. Und weil man ohnehin nicht

---

[21] Zur neueren semantischen Karriere dieses Terminus vgl. neben Heinz von Foerster a.a.O. (1981) auch Niklas Luhmann et al., Beobachter: Konvergenz der Erkenntnistheorie?, München 1990.

beschreiben konnte, welche Gesellschaft im Entstehen war, konnte man auch das formidable Problem der "Intersubjektivität" vernachlässigen. Die Konditionierungen der intersubjektiv haltbaren Beobachtungen und Beschreibungen hätten nur auf die Frage nach der Gesellschaft geführt, die man nicht — oder allenfalls (wie Beobachter beobachten) "ideologisch" beantworten konnte. Die Frage: was steckt dahinter? war schon — und war noch nicht die Frage nach der Gesellschaft. Bis die Soziologie kam, die es dann allerdings nicht vermochte, die Fragen: was ist der Fall? und: was steckt dahinter? zusammenzuführen. Aber warum sollte das auf immer unmöglich bleiben?

V.

Es braucht nicht viel Argumente, um plausibel zu machen, daß die Soziologie die Gesellschaft nur in der Gesellschaft beschreiben kann. Sie braucht dafür Kommunikation als unerläßliche Art der Operation — und dann noch Planstellen, Forschungsgelder, Zugang zu Forschungsgegenständen und für all das, zirkulär von ihren Erfolgen abhängig, gesellschaftliches Ansehen. Sie mag der Meinung sein, sie könne ihr eigenes Wissen in der gesellschaftlichen Praxis nicht mehr wiederentdecken — aber solche Beobachtungen gehören in wissenschaftliche Publikationen[22], nicht in Haushaltsverhandlungen oder in Projektanträge. Jedenfalls kommt Soziologie nur in der Gesellschaft vor, nicht außerhalb der Gesellschaft.

Will man genauer wissen, wie sie in der Gesellschaft vorkommt, lautet die Antwort: als Wissenschaft. Die Soziologie hat keine andere Arbeitsgrundlage.[23] Das erklärt bereits jene Doppelperspektive der beiden Fragen. Soweit die Soziologie Wissenschaft zu sein hat, stellt sie die Frage: was ist der Fall? Soweit sie sich für die Frage: was steckt dahinter? interessiert, ist ihre Systemreferenz das Gesellschaftssystem. Die Differenz der Fragestellungen ist mithin eine Differenz der Systemreferenzen, mit denen es die Soziologie zu tun hat. Sie kann weder ihrer Wissenschaftlichkeit noch ihrer Gesellschaftlichkeit entrinnen. Sie ist in beiden Fällen aber zugleich interner Beobachter des Systems, das sie mitvollzieht, und das macht ihre Beobachtungsweise logisch wie theoretisch komplex. Jedenfalls kann sie sich nicht mehr innerhalb der Unterscheidung von Subjekt und Objekt reflektieren, so als ob sie selbst das Subjekt und die Gesellschaft bzw. die Wissenschaft ihr Objekt wäre. Die Erfahrungen, die sie mit der Kausalwirkung ihrer eigenen Forschungen, mit den sogenannten self-fulfilling bzw. self-defeating prophecies macht, könnten ihr als Kristallisationspunkt einer Selbstreflexion dienen —

---

[22] Siehe Matthias Wingens / Stephan Fuchs, Ist die Soziologie gesellschaftlich irrelevant? Perspektiven einer konstruktivistisch ansetzenden Verwendungsforschung, Zeitschrift für Soziologie 18 (1989), S. 208-219.

[23] Das mag der tragische Fall Helmut Schelskys belegen, den seine Enttäuschung mit dem Wirklichkeitssinn und dem gesellschaftlichen Verhalten von Soziologen dazu geführt hat, zuletzt als Antisoziologe aufzutreten, um vor der Soziologie zu warnen, gerade damit aber durchaus im Trend der sinkenden Reputation des Faches lag, und all dies reflektierte, aber nicht in eine dafür geeignete Form der Publikation bringen konnte. Was blieb, war Polemik.

wenngleich sie überwiegend lediglich als ein rein methodologisches Problem behandelt werden.[24] Sie verändert, wie der Physiker, durch Beobachtung ihr Objekt. Das gilt, wenn sie Planungen anbietet. Das gilt, wenn sie kritisiert. Das gilt, wenn sie alarmiert. Immer wenn sie kommuniziert, wird sie als Beobachter beobachtet, und das löst Effekte aus, die ganz unabhängig davon sind, ob ihre Feststellungen wahr oder unwahr sind (obwohl unter anderem natürlich auch dies seine Folgen hat). Alles in allem dürfte der Soziologie heute klar sein, daß sie sich nicht länger als eine unabhängige Reflexionsinstanz begreifen kann, die die Gesellschaft hilfreich oder kritisch belehren kann, so als ob dies von außen käme.[25]

Aber das ist nur ein kleiner Teil der Probleme, die sich der Soziologie stellen; und hier genügen in der Tat vielleicht Versuche, die Eigenbeteiligung am Objekt methodologisch zu kontrollieren bzw. nach dem Beispiel der Physik in Theorie zu überführen. Darüber hinaus ist zu bedenken, daß schon das Objekt der Soziologie, die Gesellschaft, ein sich selbst beschreibendes Objekt ist.[26] Das vergrößert zwar die logischen und theoretischen Schwierigkeiten, gibt ihnen zugleich aber auch einen bestimmten Richtungssinn und läßt, verglichen mit den recht diffusen Diskussionen über "Postmoderne", Perspektiven für die Weiterarbeit an einer Gesellschaftstheorie erkennen.

An dieser Stelle hilft nun die Beobachtung (!) weiter, daß der Beobachter immer Unterscheidungen verwenden, also das Beobachtete zunächst spalten muß, um etwas und nichts anderes bezeichnen zu können. Indem er dies tut, unterscheidet er zugleich sich selbst (als das, was unmarkiert bleibt) von dem, was er beobachtet. Selbstbeschreibung der Gesellschaft kann deshalb nur heißen, daß die Gesellschaft sich selbst von dem unterscheidet, was nicht Gesellschaft ist, und damit zugleich die Beschreibung als Operation oder als ein Operationen sequenzierendes Reflexionszentrum unterscheidet von dem, was beschrieben wird. Es entstehen im Prozeß der gesellschaftlichen Selbstbeschreibung also immer zugleich zwei unmarkierte Bereiche: das, was nicht Gesellschaft ist (ihre Umwelt also, wenn man Systemtheorie zugrundelegt), und das, was in ihr die Beschreibung anfertigt.

Das sind wichtige und zugleich aktuelle Einsichten. Lassen wir die Soziologie zunächst aus dem Spiel. Dann sieht es so aus, als ob das, was nicht Gesellschaft ist, heute unter ökologischen Vorzeichen beschrieben wird. Gesellschaft erscheint folglich als ein System, das sich selbst ökologisch gefährdet — durch Technik, durch Kriege, durch marktmäßige und industrielle Ausnutzung natürlicher Ressourcen und nicht zuletzt:

---

[24] Vgl. etwa Herbert A. Simon, Models of Man — Social and Rational: Mathematical Essays on Rational Human Behavior in a Social Setting, New York 1957, S. 79 ff.; aber auch Robert K. Merton, Social Theory and Social Structure, 2. Aufl. Glencoe Ill. 1957, S. 421 ff., als den wohl bekanntesten Essay zum Thema.

[25] Hinweise auf die neuere Diskussion dieser Frage finden sich zum Beispiel bei Albert Scherr, Postmoderne Soziologie — Soziologie der Postmoderne: Überlegungen zu notwendigen Differenzierungen der sozialwissenschaftlichen Diskussion, Zeitschrift für Soziologie 19 (1990), S. 3-12.

[26] Hierzu auch, an amerikanische Soziologen adressiert, Niklas Luhmann, General Theory and American Sociology, in: Herbert J. Gans (Hrsg.), Sociology in America, Newbury Park 1990, S. 253-264.

durch demographische Veränderungen, also durch Produktion und Erhaltung von zu viel Menschen. Gesellschaft ist dann das, was diese neuartigen Veränderungen und damit ihre eigene Selbstgefährdung erklärt — wie immer eine solche "Erklärung" dann aussehen mag. Gesellschaft ist auch das, was Entwicklungskorrekturen zu vollziehen hat. Vielleicht in Säkularisation eines bewährten Musters: Angesichts von Sünde ist Fasten angezeigt.

Und wer beschreibt? Man wird nicht fehlgehen, wenn man darauf antwortet: die Massenmedien, die Druckpresse und die elektronischen Technologien der Kommunikationsverbreitung. Selbstverständlich ist es nicht die Technik als solche, sondern das soziale System, das sie unter dem Code Information/Nichtinformation handhabt und über Selektionen entscheidet. Die Kriterien dafür sind rein gesellschaftsinterne Kriterien, und sie sind seit langem bekannt: Neuheit, Dramatisierbarkeit, Konflikt, individuelle Konkretisierbarkeit, lokaler Bezug, um nur einiges zu nennen. Man wird bei dieser Erklärung die Protestbewegungen vermissen, und sie gehören selbstverständlich mit ins Bild. Aber sie sind nur ein Annex der Massenmedien. Und selbst wenn sie massenhaft Körper auf die Straßen bringen — wir wissen davon durchs Fernsehen, und für Reportage (wozu sonst Körper?) sind die Demonstrationen oder sonstige spektakuläre Aktivitäten à la Greenpeace geplant.

Man wird nicht falsch liegen mit der Vermutung, daß sich an der täglichen Bestreuung mit den Mitteilungen der Massenmedien das kristallisiert, was man als Normalwissen oder, etwas gewagter, auch als in der Interaktion vertretbaren common sense bezeichnen könnte. Die an dieser Quelle anschließende Kommunikation ist eine Kommunikation über vermeintliches Wissen; und zwar auch dann, wenn sie kontrovers geführt wird, also wenn gegensätzliches Wissen behauptet wird. Selbst die Soziologie, die ja ihrerseits in ihrer Publikationspraxis auf Massenmedien angewiesen ist, folgt diesem Diktat der Bekanntgabe von Wissen, und wenn es auch nur kritisches Wissen ist.

An wissenschaftlichen Maßstäben gemessen, ist der ökologische Diskurs ein Diskurs über Nichtwissen. Jedenfalls was Gesellschaft betrifft (und nur davon sprechen wir hier). Er erlaubt keine Prognosen und keine Erklärungen. Sein Gegenstand ist, gerade weil es hier nicht um technische Prozesse, nicht um tight coupling sondern um loose coupling geht, viel zu komplex. Ebenso ist auch der Beschreiber, das System der Massenmedien, für sich selbst unsichtbar. Jedenfalls in seiner Funktion, das festzulegen, was als Gesellschaft beobachtet wird. Auch wenn rekursive Schleifen eingelegt sind, auch wenn Zeitungen über Zeitungen kritisch berichten oder das Fernsehen im Fernsehen zum Thema wird, ist damit keine Reflexion der Unterscheidungen verbunden, nach denen seligiert wird, was und was nicht behandelt wird. Es gibt Forschung zu diesem Thema, ganz vereinzelt sogar die Frage, welche Bedeutung die Massenmedien haben für das, was die Gesellschaft als Gesellschaft beobachtet.[27] Die Soziologie selbst hat jedoch, solange sie sich ihrerseits als Reflexionsinstanz der Gesellschaft betrachtete, hierfür wenig Interesse aufbringen können. Es gibt viel Forschung zu den Selektions-

---

[27] Anregend hierzu Peter Heintz, Die Weltgesellschaft im Spiegel von Ereignissen, Diessenhofen, Schweiz, 1982.

kriterien der Massenmedien, und es ist auch klar, daß das, was hier berichtet wird, nicht unbedingt dazu dient, die Gesellschaft über sich selbst aufzuklären. So hat man zum Beispiel bemerkt, daß die tägliche Mitteilung kleinerer oder größerer Katastrophen eher abstumpft, zumal es dann immer schon passiert ist, statt die Aufmerksamkeit auf Entwicklungen mit möglicherweise katastrophalem Ausgang zu lenken.[28] Das gibt dann Anlaß zu einer soziologischen "Kritik" der Gesellschaft und ihrer Eigenschaft, Massenmedien unter kommerziellen Druck zu setzen und als Agenten ihrer "kulturellen Hegemonie"[29] zu mißbrauchen. Doch das bringt noch keine Antwort auf die "dahinterstehende" Frage, wie es überhaupt möglich ist, daß die Gesellschaft sich selbst beschreibt und wer dafür zuständig ist. Die Soziologie würde auf die Frage, wer die Gesellschaft beschreibt, vermutlich antworten: die Soziologie. Aber diese Antwort wäre in merkwürdiger Weise auf den beiden Augen blind — in der Frage: was ist der Fall? und in der Frage: was steckt dahinter?

VI.

Das führt uns nicht dazu, die Soziologie dazu aufzufordern, die eigene Abdankung zur Kenntnis zu nehmen. Wenn die Soziologie die Aufgabe einer gesellschaftlichen Reflexionswissenschaft wahrnehmen will, muß sie ihre theoretischen Ressourcen dieser Aufgabe anpassen; und sie muß vor allem dem Umstande gerecht werden können, daß es sich beim Gesellschaftssystem um ein sich selbst beschreibendes System handelt.

Dabei könnte es helfen, sich zunächst einmal an Unternehmungen in der gleichen Problemlage zu orientieren, also an allen Theoriefiguren, die sich die Frage zu stellen versuchen, wie die Welt sich selbst beobachten kann — sei es physikalisch, sei es in der Weise des Lebens, sei es durch Bewußtsein oder sei es schließlich durch Kommunikation. Über den Begriff des Subjekts waren solche Problemstellungen auf eine Instanz, ein Agens bezogen worden, das man mit Prädikaten traktieren, von dem man also zumindest sagen konnte, sagen mußte: es ist. Das mußte dann Anlaß zu der Frage geben, worin denn alle (empirisch verschiedenen) Subjekte übereinstimmen, was also die a priori gegebenen Bedingungen ihres Erkennens, Handelns und Urteilens seien. Bei aller eingebauten Metaphysik-Kritik, bei allem Umschalten von Was-Fragen auf Wie-Fragen, war die Subjektphilosophie doch noch auf génos-Abstraktionen angewiesen, auf Leitideen, die es möglich machten, das Gemeinsame im Verschiedenen zu beschreiben.[30] Und génos-Abstraktionen setzen immer ein einteilungsfähiges Sein voraus.

---

[28] Siehe hierzu Rolf Lindner, Medien und Katastrophen. Fünf Thesen, in: Hans Peter Dreitzel / Horst Senger (Hrsg.), Ungewollte Selbstzerstörung: Reflexionen über den Umgang mit katastrophalen Entwicklungen, Frankfurt 1990, S. 124-134.

[29] Siehe, mit einem Begriff Gramscis, Todd Gitlin, The Whole Is Watching: Mass Media in the Making and Unmaking of the New Left, Berkeley Cal. 1983. Man könnte daraufhin auch von "struktureller Kopplung" zwischen Protestbewegungen und Massenmedien sprechen.

[30] Von génos-Abstraktionen spreche ich im Anschluß an die Quelle, die sich explizit als Strategie der Paradoxie-Vermeidung zu erkennen gibt: Platons Sophistes 253 D.

Auf die Gesellschaft war diese Theorie des Subjekts nie wirklich anwendbar gewesen; man wäre sonst auf ein Kollektivsubjekt gestoßen und damit zu politisch unannehmbaren Konsequenzen gelangt. Aber auch abgesehen davon sind die begrifflichen Implikationen bedenklich, auf die man sich einlassen müßte, wenn man fortfahren wollte, den Weltbeobachter als Reflexionsinstanz in der Welt "Subjekt" zu nennen. Es steckte, für heutige Verständnisbereitschaften, immer noch zu viel Ontologie und zu viel Humanismus in diesem Konzept.[31]

Dieses Konzept subjektiver Beschreibungen, das immer objektivitätssichernde Momente im Subjekt erfordert, wäre zu ersetzen durch eine Theorie der sich selbst beschreibenden Systeme. Wie leicht einzusehen, ist dies über weite Strecken hin eine Parallelkonstruktion zur klassischen Figur des Subjekts. Selbstbeschreibungen sind nur möglich, wenn das System sich selbst von anderem unterscheiden kann, wenn es also die Referenz seiner Beschreibungen unterscheiden kann in Selbstreferenz und Fremdreferenz. Das hatte man auch dem Subjekt unterstellt und in Bewußtseinsanalysen zeigen können, daß das Bewußtsein immer zugleich im Phänomenbezug und im Selbstbezug operiert.[32] Es kommt jetzt nur darauf an, diese Einsicht von der Beschränkung auf Bewußtseinsprozesse abzukoppeln und zu verallgemeinern. Denn auch Kommunikation bildet, indem sie Information und Mitteilung unterscheidet und im Verstehen synthetisiert, genau diese Struktur des Unterscheidens und Simultanprozessierens von Selbstreferenz (Mitteilung) und Fremdreferenz (Information).

Versteht man Gesellschaft als das umfassende Sozialsystem aller Kommunikationen, das intern mit der Unterscheidung von Selbstreferenz und Fremdreferenz operiert, dann handelt es sich um ein operativ geschlossenes System, das keinen externen Beobachter voraussetzt und, wenn es einen solchen gäbe (sei es Gott, sei es das empirisch individualisierte Einzelbewußtsein), keinen operativen Zugang zu ihm hätte. Soziologie, die sich als Wissenschaft nur auf der Grundlage von Kommunikation etablieren kann, könnte dann nur Beiträge zur internen Beschreibung dieses Systems leisten, nicht aber eine externe Beobachtungsposition einnehmen, weil das hieße: zu verstummen. Will die Soziologie die Gesellschaft als ein sich selbst beschreibendes System beschreiben (und wie sonst?), definiert sie damit zugleich ihre eigene Position in ihrem Objekt. Sie schließt sich als Beobachter in das von ihr Beobachtete ein (und eben das dekonstruiert die Unterscheidung von Subjekt und Objekt, weil das Subjekt sich als winzigen Teil seines eigenen Objektes begreifen muß). Sie ist damit qua eigener Disposition ständig zu "autologischen" Schlüssen gezwungen – zu Schlüssen von ihrem Gegenstand auf sich selber.[33]

---

[31] Die wohl bekannteste Kritik ist die Martin Heideggers. Siehe Sein und Zeit, 6. Aufl. Tübingen 1949, § 10, und Über den Humanismus, Frankfurt 1949. Dazu dann die nochmals überbietende Kritik von Jacques Derrida, z.B. in: Les fins de l'homme, in ders., Marges de la philosophie, Paris 1972, S. 129-164.

[32] Dafür hatte Husserl bekanntlich den Theorietitel "Transzendentale Phänomenologie" gewählt.

[33] Das hieraus oft voreilige ethische Schlüsse gezogen werden, sei noch angemerkt. Immerhin könnte man an mindestens eine Regel der Wissenschaftsethik denken, der viele "Kritiker" zum Opfer fallen würden, nämlich an ein Verbot der Selbst-Exemtion.

Diese theoretischen Vorgaben schließen keineswegs aus, daß die Soziologie sich in der Gesellschaft als ein externer Beobachter installiert; aber sie kann das nicht für das Gesellschaftssystem selbst, sondern nur für Teilsysteme in der Gesellschaft oder für das, was man heute Alltagskommunikation nennt. Sie muß dafür eine Theorie gesellschaftlicher Differenzierung entwickeln, die es erlaubt, Wissenschaft (und in ihr: Soziologie) als ein ausdifferenziertes Sozialsystem zu beschreiben, das andere Sozialsysteme als Teile ihrer innergesellschaftlichen Umwelt behandeln kann. Innerhalb der Gesellschaft werden, so die Vorstellung der Soziologie, dann neue, voraussetzungsreiche Differenzen zwischen Beobachtern und beobachteten Gegenständen eingerichtet. Oder mit einer reflexionstheoretischen Formulierung, die man bei Gotthard Günther nachlesen kann[34]: Es werden Teile gebildet, die höhere Reflexionskapazität haben als das Ganze, das sie ermöglicht. Das heißt: daß die Gesellschaft sich selbst intern Möglichkeiten externer Beobachtung schafft, sich also nicht ausschließlich auf die Selbstbeschreibungen ihrer Funktionssysteme (auf Theologie, Pädagogik, Rechtstheorie, Staatslehre, marktwirtschaftlich orientierte Nationalökonomie usw.) verläßt, sondern diese Selbstbeschreibungen, die heute in Theorieform auftreten, mit einer externen Beobachtung konfrontiert, die nicht an die Normen und institutionellen Selbstverständlichkeiten ihrer jeweiligen Objektbereiche gebunden ist.

Über den Status solcher externen Beschreibungen innerhalb der Gesellschaft wird heute weitläufig diskutiert.[35] Weithin verfügt die Soziologie noch gar nicht über das theoretische Rüstzeug, um über die "einheimischen Theorien" der Funktionssysteme, über Gott oder Gerechtigkeit, über Bildung oder über Nutzenmaximierung zu sprechen. Jedenfalls kann die Form der Beobachtung nicht Besserwissen oder Kritik sein; denn gerade dafür fehlt es (wie die Soziologie selber einsehen muß) in einer funktional differenzierten Gesellschaft an der Autorität einer "Metaposition". Man könnte aber einen Sinn darin sehen, Dasselbe mit anderen Unterscheidungen zu beschreiben und das, was den Einheimischen als notwendig und als natürlich erscheint, als kontingent und als artifiziell darzustellen. Man könnte damit gleichsam ein Überschußpotential für Strukturvariation erzeugen, das den beobachteten Systemen Anregungen für Auswahl geben kann.

Diese innergesellschaftliche Beobachtungsdifferenz hat auch einen Bezug zu der durch Massenmedien vermittelten Beobachtungsweise, zu der dadurch beeinflußten Struktur des Alltagswissens und zu dem von da ausgehenden Druck auf die Selbstdarstellung der Funktionssysteme.[36] Vor allem gilt das für die Notwendigkeit, die Darstellung von Nichtwissen, Inkompetenz, und Ratlosigkeit zu vermeiden und für Popularisierung von Wissen und Werten zu sorgen, die ohne Schwierigkeiten verständlich sind. Daß die

---

[34] Vgl. das Zitat oben Anm. 19.

[35] Siehe für den Fall der Pädagogik das Nachwort zu: Niklas Luhmann / Karl Eberhard Schorr, Reflexionsprobleme im Erziehungssystem, 2. Aufl. Frankfurt 1988, S. 363-381; ferner Niklas Luhmann, Die soziologische Beobachtung des Rechts, Frankfurt 1986.

[36] Unter diesem Gesichtspunkt hält Michael Welker Niklas Luhmanns "Religion der Gesellschaft", Sociologia Internationalis 29 (1991), S. 149-157, eine soziologische Beobachtung des Religionssystems und seiner theologischen Selbstbeschreibung, für hilfreich — aber natürlich auch: für rückkritisierbar.

Reflexionseliten der Funktionssysteme diesem Druck widerstehen können, zeigen vor allem die Theologie und die Rechtstheorie, weniger die Pädagogik und kaum die Politische Theorie. Anscheinend können Funktionssysteme gerade dann, wenn sie "Dogmatik" als Grundlage ihrer Selbstbeschreibung akzeptieren, hinter diesem Schutzschirm größere Reflexionsfreiheiten mobilisieren. Aber schon diese Hypothese macht deutlich, was eine soziologische Beschreibung hinzufügen kann.

Diese bei weitem noch nicht zureichend genutzten Möglichkeiten einer internen externen Beobachtung helfen allerdings aus einer prinzipiellen Verlegenheit nicht heraus: Wie soll die Gesellschaft als umfassende Einheit von innen beschrieben werden, wenn doch die Beschreibung im Beschriebenen abläuft, also das, was sie beschreibt, ändert? Diese Art Frage ist am Falle des Bewußtseins ausführlich studiert worden und (in unserer Terminologie) durch die Unterscheidung von Operation (immer schon tätig sein, leben) und Beobachtung (Reflexion) beantwortet worden. Sie wiederholt sich jetzt am Falle der Gesellschaft.

Die Theorielage für solche Fragen ist derzeit unklar und offen. Man kann nicht einmal sagen, daß das Problem in der Soziologie mit der nötigen Präzision gesehen wird. Immerhin kann die Systemtheorie, wenn man sie auf das heute mögliche Begriffsniveau einer Theorie selbstreferentieller Systeme bringt, ein Angebot machen.

Selbstreferenz heißt auf der operativen Ebene, daß Systeme ihre eigenen Operationen von allem anderen unterscheiden können, und heißt auf der Systemebene, daß das System intern über die Unterscheidung von System und Umwelt verfügt.[37] Auf diese Weise ist zumindest darstellbar, daß man im System über die Differenz von System und Umwelt kommunizieren kann. Dann kommt alles darauf an, wie die Theorie diese Differenz begreift, das heißt: wie sie die Operationen definiert, mit denen das System sich selbst von seiner Umwelt unterscheidet. Das trifft auf die heute viel diskutierte Problematik der ökologischen Überlebensfähigkeit der modernen Gesellschaft, oder anders gesagt: der Möglichkeiten der Reproduktion von Schlechtanpassung des Systems an seine Umwelt.[38] Auf derselben Ebene liegt das Problem der Schlechtanpassung der Gesellschaft an die Menschen, die sich in der modernen Gesellschaft durchweg als Individuen, das heißt: als Selbstbeobachter begreifen.

Läßt man sich auf eine radikal konstruktivistische Überarbeitung aller soziologischen, auch der systemtheoretischen Perspektiven ein, kommt noch etwas hinzu. Jede Beobachtung benötigt einen blinden Fleck. Er liegt in der Einheit der Unterscheidung, die einer Bezeichnung zugrundegelegt wird. Also: wenn etwas der Fall ist, steckt auch etwas dahinter — nämlich die Unterscheidung von dem, was nicht bezeichnet wird, wenn etwas bezeichnet wird. Im Rahmen der Tradition könnte man daraus auf notwendi-

---

[37] In der formalen Sprache der mathematischen Theorie von George Spencer Brown a.a.O. (1979) kann man dies auch als "re-entry" der Form in die Form, das heißt: der Unterscheidung in das durch sie Unterschiedene ausdrücken.

[38] Hierzu näher Niklas Luhmann, Ökologische Kommunikation: Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?, Opladen 1986; ders., Ökologie des Nichtwissens, in ders., Beobachtungen der Moderne, Opladen 1992.

ge Latenz schließen. Aber es handelt sich nicht mehr um strukturelle Latenz, sondern um operative Latenz; nicht mehr um eine "Seinsverborgenheit", nicht mehr um eine Art ontologisches Geheimnis, sondern um eine Latenz, die man mit der Wahl einer Unterscheidung wählen oder auch nicht wählen kann. Mit Gotthard Günther[39] könnte man auch von einer transjunktionalen Operation sprechen oder mit der neueren Kybernetik von einer Beobachtung zweiter Ordnung.[40] Latenz wird damit in den Modus der Kontingenz versetzt: sie ist immer auch anders möglich, und man kann wissen, wovon dies abhängt, also auch: wie es zwar nicht vermieden, aber gesteuert werden kann.

Die Weiterverfolgung dieser Perspektiven macht es allerdings unvermeidlich, Brüche mit der Tradition zu akzeptieren — und dies in Hinsicht auf die Beschränkungen der (zweiwertigen) Wahrheitslogik, in Hinsicht auf die dominant ontologische, an der Unterscheidung Sein/Nichtsein orientierte Metaphysik und in Hinsicht auf die Selbstanwendung dieser Metaphysik auf den Menschen: in Hinsicht auf den "Humanismus" der Tradition.

VII.

Brüche dann also auch mit der soziologischen Tradition? Diese Frage führt uns zurück auf unser Ausgangsthema: auf die Unterscheidung der Fragen: was ist der Fall? und: was steckt dahinter?. Oder auf die Unterscheidung von positiver und kritischer Soziologie. Man könnte zunächst glauben, es ginge jetzt einfach um einen Schritt weiter in der Anwendung dieses Schemas, um eine Kritik der kritischen Soziologie und eventuell um eine konstruktivistische Dekonstruktion der positivistischen Methodik. Damit würde man jedoch die Radikalität der Theorieveränderung unterschätzen, die von beobachtenden Systemen ausgeht.[41] Die Antwort auf die Frage: was ist der Fall? müßte jetzt lauten: das, was beobachtet wird, unter Einschluß der Beobachtung von Beobachtern. Die Antwort auf die Frage: was steckt dahinter? müßte jetzt lauten: das, was beim Beobachten nicht beobachtet werden kann. Das aber ist der immer vorausgesetzte "unmarked space" (Spencer Brown), in den jede Unterscheidung eingekerbt wird; oder auch "Sinn" als Medium aller darin gebildeten gebundenen Formen; und schließlich der Beobachter selbst, oder genauer: die Einheit der jeweils aktualisierten Operation Beobachten mitsamt den rekursiven Verweisungen, die ihre Einheit gerade hier und jetzt ermöglichen.

Der Abstraktionsgrad dieser Auflösung unserer klassischen Unterscheidung mag befremden und zu der Frage führen: wie kommt man aus dieser Wolkenhöhe zur Soziologie zurück. Aber die Antwort ist relativ einfach: durch Bestimmung der Operation

---

[39] A.a.O. (1976).

[40] Heinz von Foerster a.a.O. (1981).

[41] Und zwar in der Doppelsinnigkeit und Hintersinnigkeit der Formel "observing system", mit der Heinz von Foerster das Programm der Kybernetik zweiter Ordnung bezeichnet hat (a.a.O., 1981). Es geht um die Selbstanwendung der (stets systemgebundenen) Operation Beobachten.

Beobachtung, die, wenn sie aktualisiert wird, soziale Systeme erzeugt. Und das ist Kommunikation. Soziale Systeme sind selbstreferentielle Systeme, deren Grundoperation der Kommunikation sie ständig dazu zwingt, sich selbst (als Mitteilung) und anderes (als Information) zu beobachten.[42] Auch der Einsatz dieser Operation kann im Modus der Beobachtung zweiter Ordnung noch beobachtet werden. Dennoch führt das nie zu einer rückstandslosen Transparenz — weder des beobachtenden Systems für sich selbst noch der Welt für das System. Denn weder der "unmarked space" kann beobachtet werden noch die Einheit der Unterscheidung, die vom Beobachter jeweils verwendet wird. Die Thematisierung einer differenzlosen Einheit oder einer Differenz als Einheit ist nur in der Form einer Paradoxie möglich, und das heißt: nur in der Form einer irritierenden Selbstblockierung des Beobachters, der daraufhin aufhören muß — oder die Paradoxie entfalten, also zu neuen Unterscheidungen und Bezeichnungen übergehen muß.

Dies kann man noch sagen. Auch über die Unerreichbarkeit der Welt kann man noch reden. Gegenwärtig zu machen ist mit einer Formulierung von Jacques Derrida "la trace de la trace, la trace de l'effacement de la trace".[43] Aber auch das ist, wir erinnern uns alter Theologenerfahrungen, nur in paradoxen Formulierungen möglich. Und das heißt: daß die Soziologie mit einer für sie stets kontingenten, stets theorieabhängigen, stets beobachterabhängigen Auflösung der Paradoxie des Beobachtens beginnen muß. In solchem Beginn findet sich nur ein Hinweis auf andere Möglichkeiten des Beginnens, aber noch kein Anhaltspunkt über Formen (Unterscheidungen), die sich bewähren könnten. Dennoch liegt gerade hier der Bruch mit der bisherigen soziologischen Behandlung unseres Themas.

Bisher hatte die Soziologie, soweit sie nicht schlicht ihrer eigenen Wissenschaftlichkeit vertraute, die beiden Fragen: was ist der Fall? und: was steckt dahinter? durch den Begriff der Latenz verknüpft. Die Latenz selbst mußte latent bleiben; es handelt sich also um einen autologischen, sich selbst implizierenden, aber auch um einen sich selbst desavouierenden Begriff. Er konnte auf nur einen Beobachter und nur auf einen Beobachter erster Ordnung bezogen sein, war aber zugleich ein Begriff der Beobachtung dieses Beobachters, also ein Begriff der Beobachtung zweiter Ordnung. Wenn nun die soziologische Theorie radikal auf ein Beobachtungsverhältnis zweiter Ordnung umgestellt wird und damit ihre eigene Sozialität reflektiert, verschwindet der alte ontologische (seinsbezogene) Begriff der Latenz. Die Unterscheidung selbst von latent und manifest scheint ihre Möglichkeiten erschöpft zu haben. Latenzen werden in Kontingenzen transformiert. Deshalb muß auch jede erste Unterscheidung als kontingent begriffen werden. Das leistet die Rückführung jeder Theorie auf die auflösebedürftige Paradoxie des Unterscheidens. Dann bleibt von jenen objektiven Latenzen (die "der Fall sein können") nur ein Implikat allen Beobachtens zurück, nämlich die Unbeobachtbarkeit der eigenen Operation (oder: die Paradoxie der Unbeobachtbarkeit des Beobachtens in actu). Genau damit entspricht die soziologische Theorie in einer Weise, die man fast wieder

---

[42] Für weitere Ausarbeitungen siehe Niklas Luhmann, Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt 1984.

[43] So in: Marges de la Philosophie, Paris 1972, S. 76-77.

als analogia entis bezeichnen könnte, der modernen Gesellschaft in einer Hinsicht, die man als Emanzipation der Kontingenz[44] aus sozialen Bindungen bezeichnen könnte. Wenn es zutrifft, daß Kontingenz der "Eigenwert" der Moderne ist, also das, was sich als unveränderlicher Fixpunkt ergibt, wenn im Modus der Beobachtung zweiter Ordnung kommuniziert wird, kann die Aufgabe der soziologischen Theorie nur darin bestehen, diese Form in der Gesellschaft zu realisieren, also die Form in die Form hineinzucopieren. Ihre Idee von Wahrheit bestünde dann nicht mehr in der (geprüften und weiterhin prüfbaren) Übereinstimmung ihrer Aussagen mit ihrem Gegenstand, sondern in einer Art Formkongruenz; oder anders gesagt: in einem re-entry der Form in die Form. Man könnte auch, in Analogie zu Kunstformen, sagen, daß die Soziologie die Gesellschaft in der Gesellschaft zu parodieren hätte.[45] Das kann, und kann nur, unter sehr strengen Voraussetzungen geschehen. (Wir finden uns genau auf der Gegenposition zum "anything goes", einem Konzept für Kontingenz ohne Praxis). Die theoriekonstruktiven Anforderungen lägen mithin sehr hoch, und sie lägen auf Gebieten, von denen die heutige soziologische Methodologie nichts ahnt.[46] Eine Theorie der modernen Gesellschaft müßte begrifflich so durchkonstruiert sein, daß jeder Begriff (wieder: jede Unterscheidung) geändert werden muß, wenn er in eine solche Theorie eintreten soll. Eine solche Theorie würde ausschließlich auf eigenes Risiko aufgeführt werden, und sie versuchte zugleich, ein Höchstmaß an gesellschaftlicher Resonanzfähigkeit zu inkarnieren. Sie hätte keine abbildende, auch keine repräsentierende Funktion. Sie bezöge ihre Beschränkungen nicht als Vorgabe aus der "Natur" oder dem "Wesen" ihres Gegenstandes, sondern müßte sie selbst konstruieren. Sie wäre damit ihre eigene Methode. Sie wäre aber in dieser Weise ein Modell der Gesellschaft in der Gesellschaft, das über die Eigenart dieser Gesellschaft "in-formiert". Ihre Leistung wäre: sichselbstdisziplinierende Beobachtungsmöglichkeiten freizusetzen, die nicht an die im Alltag oder in den Funktionssystemen eingeübten Beschränkungen gebunden sind. Alles weitere ist eine Frage der unter so strengen Bedingungen noch realisierbaren Komplexität.

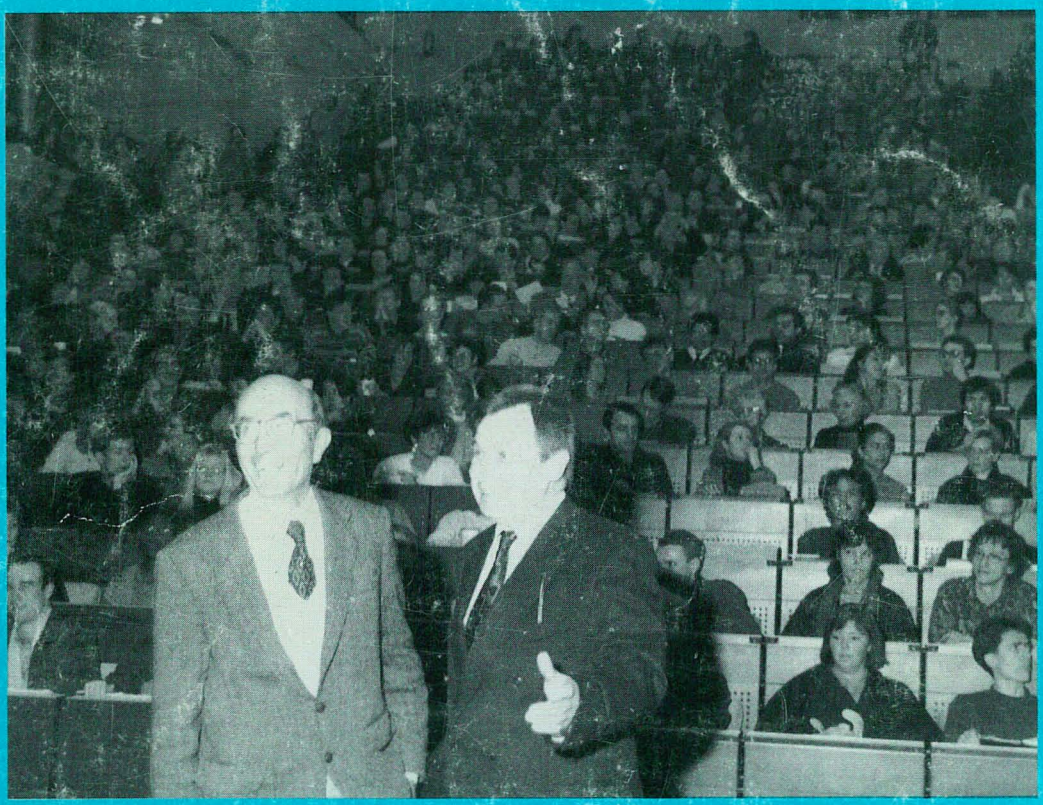
Wenn dies gelänge, hätte man eine Gesellschaft, die sich mit Hilfe der Soziologie selbst beschreibt. Und was steckt dahinter? Gar nichts!

---

[44] Diese Formulierung bei David Roberts, Art and Enlightenment: Aesthetic Theory after Adorno, Lincoln Nebr. 1991, S. 150, 158. Es ist kein Zufall, daß diese Formulierung sich auf die moderne/postmoderne Kunst bezieht, und man könnte sich fragen, ob hier nicht schon längst Einsichten über die moderne Gesellschaft Form gewonnen haben, die in der Soziologie nachgebaut werden könnten.

[45] Zur Reflexionsform der Parodie (einer engen Verwandten der Paradoxie übrigens) siehe Roberts a.a.O., insb. die nicht im Index angegebenen S. 164 ff. Siehe auch für die Staatstheorie Helmut Willke, Ironie des Staates: Grundlinien einer Staatstheorie polyzentrischer Gesellschaft, Frankfurt 1992.

[46] Man kann das an der üblichen Kritik der Theorie selbstreferentieller Systeme ablesen. Siehe nur Richard Münch, Autopoiesis by Definition, Cardozo Law Review 13 (1992), S. 1463-1471, oder Hubert Rottleuthner, Grenzen rechtlicher Steuerung — und Grenzen von Theorien darüber, in: P. Koller et al. (Hrsg.), Theoretische Grundlagen der Rechtspolitik. Beiheft 54 des Archivs für Rechts- und Sozialphilosophie, Stuttgart 1992, S. 123-139.



Universität Bielefeld · Universitätsstr. 25 · Postfach 100 131 · 4800 Bielefeld 1 · Telefon 05 21/106-00