

IUS COMMUNE

Zeitschrift für Europäische Rechtsgeschichte

Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts
für Europäische Rechtsgeschichte
Frankfurt am Main

XVII

Herausgegeben von DIETER SIMON



Vittorio Klostermann Frankfurt am Main

1990

KLAUS GÜNTHER

Wie die moderne Gesellschaft mit ihren Paradoxien zu leben lernte

Niklas Luhmanns Studien zum Bedeutungswandel
von Recht, Staat, Individualität, Religion und Moral in der Neuzeit*

I

Die jüngeren Schriften Luhmanns gelten gemeinhin als schwer zugänglich. Wer sich soziologisch informieren wollte, mußte häufig zuerst durch eine abstrakte Theorie-Archtekonik hindurch, und es mochte zuweilen der Eindruck entstehen, als sei „die Systemtheorie“ eher mit ihren eigenen Konstruktionsproblemen beschäftigt, als daß sie zu ihrem Gegenstand, der Gesellschaft, etwas sagen könnte. Die Theorie scheint nun aber weitgehend konsolidiert zu sein und zeigt ihre Produktivität am Material. Als Material dient, wie in den beiden vorangegangenen Bänden über „Gesellschaftsstruktur und Semantik“ auch, die „semantische“ oder (im wertfreien Sinne) ideologische Verarbeitung des Entstehungsprozesses der modernen Gesellschaft. Bei der Analyse dieser Formationen gesellschaftlichen Wissens tritt die systemtheoretische „Logik“ sanft dirigierend und nur noch gelegentlich eingreifend in den Hintergrund, läßt ansonsten aber das reiche historische Material für sich selbst, und das heißt immer auch: für die systemtheoretische Logik, sprechen. Deshalb kann dieses Buch auch dann mit großem Gewinn gelesen werden, wenn man vornehmlich an veränderten Interpretationen des historischen Prozesses interessiert ist, ohne gleich „die Systemtheorie“ mit einkaufen zu wollen. Vielleicht vermag es gerade deswegen auch manchen Skeptiker von der Produktivität einer im weitesten Sinne „funktionalen“ Sicht auf die Geschichte gesellschaftlicher Wissenssysteme zu überzeugen.

Luhmann beansprucht nicht, neue Funde zum Übergang von feudalen zu modernen Gesellschaften zu präsentieren. Es geht, salopp gesprochen, um eine veränderte Sichtweise dieses vielbeschriebenen Prozes-

* Rezension zu: NIKLAS LUHMANN, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Band 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989, 458 S.

ses, oder, präziser gesprochen, um eine Beobachtung mit anderen Unterscheidungen als solchen, die in der bisherigen Ideen-, Wirtschafts-, Rechts- und Sozialgeschichte üblich waren. Insoweit erscheinen dann auch die bekannten Quellen „neu“. Wer sich auf diese veränderte Beobachtung einläßt, muß nicht nur, wie bei jeder Wissenschaft, auf die gewohnten, „lebensweltlichen“ Alltagsperspektiven verzichten. Verlangt wird außerdem der Verzicht auf die trotz aller Methodenkritik immer noch vorherrschende und im Zeichen einer Wiederentdeckung des Narrativen in der Historie aktualisierte Vorstellung, an einem ewigen Gespräch der Geister teilzunehmen.

Gebrochen wird mit der Fiktion, der historisch arbeitende Soziologe könne das Selbstverständnis oder die Identität einer vergangenen Gesellschaftsformation anhand ihrer eigenen „Semantik“ erhellen. Gleichwohl ist das Thema die „Semantik“, also solche Begriffe und Ideologeme, in denen die Entstehung moderner Gesellschaften von den Betroffenen und Beteiligten selbst repräsentiert, zu einem Wissen von sich selbst und ihrer Welt zusammengefaßt wurde. Aber die von Luhmann ausgewählten zentralen Begriffe Recht und Eigentum, Staatsraison, Individuum (sowie Individualität und Individualismus), Religion und Moral werden daraufhin befragt, wie sie einen historischen Vorgang verarbeiten, der denjenigen, die diese Worte verwenden und ihre Bedeutung nach und nach verändern, als solcher nicht bewußt gewesen ist. Dem Leser wird zugemutet, *als Beobachter* hinter den Rücken der beschriebenen Personen und ihre Äußerungen zu treten und auf die Fiktion zu verzichten, zumindest hypothetisch an einer Verständigung mit ihnen *teilnehmen* zu können. Dieser radikale Verzicht auf die Teilnehmerperspektive wird nicht nur dem Leser zugemutet, sondern auch an das historische Material herangetragen; es handelt sich dabei um eine der fundamentalen Operationen der Systemtheorie (jedenfalls für denjenigen, der „von außen“ kommt). Gesellschaften bestehen aus sich wechselseitig und zumeist auch sich selbst beobachtenden Systemen. Was der Soziologe beobachtet, sind selbst schon Beobachtungen. Dies trifft jedenfalls für moderne westliche Gesellschaften in hohem Maße zu; im letzten Satz des Buches werden sie charakterisiert als solche, „zu deren Routine es gehört, Beobachter zu beobachten, Beschreibungen zu beschreiben, Unterscheidungen zu unterscheiden“ (S. 447). Diese Situation ist gleichsam der geheime Fluchtpunkt, auf den hin der historische Prozeß vom soziologischen Beobachter beobachtet wird und der die Umstände festlegt, unter denen diejenigen frühneuzeitlichen Semantiken, die sich bis heute tradiert haben, aktuell bewähren müssen. Mit der

Entstehung moderner Gesellschaften wird eine Fülle von Unterscheidungen, Beschreibungen und Beobachtungen produziert, von denen sich nur einige durchsetzen, weil ihnen der Schritt gelingt, der für die Systeme moderner Gesellschaften überlebenswichtig ist: sie werden „operationsfähig“ und autonom; d. h. sie bedürfen keiner externen Sicherungen, um sich zu erhalten und fortzusetzen.

Die Veränderung in der Gesellschaftsstruktur, die mit der Verselbstständigung operationsfähiger Unterscheidungen einhergeht, ist die funktionale Differenzierung. In jeder historischen Gesellschaft gibt es unterschiedlich verteilte „Funktionen“. Aber erst in der Moderne wird die ausschließliche Orientierung an Funktionen zum dominanten Merkmal. Ihre traditionelle Bündelung in einigen wenigen Zentren, Schichten oder Ämtern wie „Herrschaft“ oder „Familie“ löst sich auf, und die Funktionen trennen sich voneinander, indem sie sich spezifizieren und durch keine andere ersetzt werden können. Dies gelingt ihnen in dem Maße, wie sie ihre Operationen an einfache Unterscheidungen binden. Solche Unterscheidungen bilden einen „Code“, der nirgendwo sonst innerhalb einer Gesellschaft verwendet werden kann als in diesem einen, nunmehr von allen anderen differenzierten Funktionssystem. Ein solcher Code muß „universelle Anwendbarkeit und Trennschärfe“ (S. 312) besitzen; nur dann ist es wahrscheinlich, daß niemand in die Verwendung des Code hineinreden, aber umgekehrt der Code auf alles angewendet werden kann – und zwar eindeutig, ohne Vagheiten.

Je trennschärfer allerdings die Unterscheidung gefaßt wird, desto wahrscheinlicher kommt es zu Paradoxien, wenn man die Unterscheidung nicht ihrerseits noch einmal auf ein Drittes beziehen kann: Es drängt sich dann die Frage nach dem Recht zur Einführung der Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht auf oder die Frage nach der Gebundenheit der Unterscheidung zwischen politischer Willkür und Bindung. Solche Paradoxien sind den Systemen, die mit den zugrundeliegenden Unterscheidungen operieren müssen, bei Strafe der Selbst-Blockierung zumeist nicht zugänglich. Sie produzieren deshalb „Invisibilisierungen“, wobei der Begriff schon anzeigt, daß es sich hier um einen systematischen Ausschluß von möglichen (Selbst-)Beobachtungen handelt. Anders als aus der Perspektive des betroffenen Systems läßt sich eine Paradoxie aber von außen durchaus beobachten, freilich mit der Konsequenz, daß diese Beobachtung nicht in die Sprache des beobachteten Systems übersetzbar ist. Der Soziologe bringt solche Paradoxien auch keineswegs mit der Absicht zur Sprache, die Operationen der beobachteten Systeme zu blockieren, sondern um den Mecha-

nismus offenzulegen, mit dem solche Paradoxien produktiv wirken, indem sie immer wieder neue Semantiken produzieren, die mit Hilfe neuer Unterscheidungen der drohenden Überwältigung durch die offenbar gewordene Paradoxie entrinnen. Der Versuch, die funktionale Differenzierung moderner Gesellschaften als einen Prozeß der Produktion von beobachteten Beobachtungen, beschriebenen Beschreibungen und unterschiedenen Unterscheidungen zu präsentieren, hat deshalb auch keine geheime Teleologie im Sinn, die zur Auflösung dieser Paradoxien treibt. Die scheinbare Dramatik, die in den drohenden Paradoxien steckt, wird ganz nüchtern beruhigt: durch die Produktion neuer Beobachtungen, Unterscheidungen und Beschreibungen. Weil es „Begründungen“ innerhalb der systemtheoretischen Beobachtung nicht geben kann, die zum Beispiel die Rechtsparadoxie durch eine moralische Rechtfertigung ein für allemal auflösen könnte (das wäre der Verlust der Autonomie des Code), bleibt am Ende nur die Einsicht in die Unvermeidlichkeit von Paradoxien und das Gefühl, daß man damit ganz gut leben kann. Hier mag sich der systemtheoretische Laie, der wieder in die *Teilnehmerperspektive* zurückgefallen ist, dann allerdings fragen, ob damit nicht die Notwendigkeit von Selbsttäuschungen zumindest implizit behauptet wird: wie anders könnte der Jurist, der vom Soziologen über die Rechtsparadoxie und die Invisibilisierungstechniken der Dogmatik und Rechtstheorie aufgeklärt wurde, an der Selbstreproduktion des Code noch weiterarbeiten? Dieser Zweifel wird sich zumindest dort einstellen, wo der Einwand der (Selbst-)*Täuschung* einige Plausibilität beanspruchen kann, und zwar in der Religion und der Moral.

Luhmann selbst hält sich weitgehend an die Distanz zu den Phänomenen, welche sich aus der Beobachterperspektive ergibt, soweit er über Recht, Staat und Individuum schreibt. Bei der Religion und noch viel vehementer bei der Moral gibt er die beobachtende Zurückhaltung jedoch auf, indem er sich anschickt, Empfehlungen an die Religion und die Moral zu adressieren. Hier wird man sich fragen müssen, ob damit nicht die Grenze überschritten wird, die denjenigen, der an einer Kommunikation teilnimmt, von demjenigen trennt, der ihn oder sie dabei beobachtet.

II

Der Rechtscode gehört zu den in hohen Graden „trennscharfen“ Unterscheidungen. Immer wieder führt Luhmann ihn als hervorragendes Bei-

spiel für jene selbstreferentiell geschlossenen Codierungen an, wie sie in funktional differenzierten Gesellschaften anzutreffen sind. Mit entsprechender Schärfe tritt dann aber auch die Paradoxie der Selbstanwendung auf: Beruht die Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht ihrerseits auf Recht oder Unrecht? Den frühen Versuchen, diese Paradoxie bei der beginnenden Trennung des Rechts von ethischen und religiösen Verpflichtungen der mittelalterlichen Ständegesellschaft zu entschärfen, ist der erste Abschnitt des Buches gewidmet. Das Problem wird temporal begriffen: Wie kann man sich einen „unrechtlichen Anfang“ der Rechtsentstehung vorstellen?¹ Die These ist, daß dies für eine kurze Übergangsperiode, in der die stratifikatorische Differenzierung der mittelalterlichen Gesellschaft sich aufzulösen beginnt, von Theorien der Eigentumsentstehung getragen wird, und zwar bis zur vollständigen Ausdifferenzierung eines autonomen, ausschließlich auf das Geld gegründeten Wirtschaftssystems. Plausibilität gewinnt diese Vermutung durch die noch über den von Luhmann herangezogenen Literaturbereich hinaus, bis zu Hegels Grundlinien der Rechtsphilosophie anzutreffenden umfangreichen Überlegungen zur Rechtmäßigkeit des „Ersterwerbs“ von Eigentum. Vorge stellt wird ein eigentumsloser oder durch bloßes Gemeineigentum charakterisierter Urzustand, in dem eigentlich alle über alles zugleich verfügen können. In diesen Urzustand werden Konflikte und Nachteile hineinkonstruiert, die dann die Gründe dafür bieten, warum es zweckmäßig und vernünftig ist, eine andere Personen ausschließende Dispositionsbefugnis im Sinne eines subjektiven Rechts zu haben, also gleichsam eine Ur-teilung des Gemeineigentums vorzunehmen. Dafür bietet sich das Recht an. Wichtig ist, daß man damit die Paradoxie der Rechtsentstehung umdefiniert hat in ein Problem des (andere ausschließenden) Eigentumserwerbs. Man kann jetzt Geschichten vom Eigentumserwerb durch Arbeit oder durch allgemein vorteilhaften individuellen Gebrauch von Sachen erzählen, und verfügt damit auch gleich über einen Kanon an Pflichten, die den „Mißbrauch“ des Eigentumsrechts einschränken.

Indes sind Vorstellungen dieser Art noch an ein nicht vollständig ausdifferenziertes Wirtschaftssystem gebunden: Unterstellt wird die Summenkonstanz der Werte und die Verwertung der eigentumsrechtlich zugeordneten Güter im Rahmen einer Subsistenzwirtschaft. Es gibt eine

¹ Vgl. dazu auch: NIKLAS LUHMANN, Die Theorie der Ordnung und die natürlichen Rechte, in: Rechtshistorisches Journal 3 (1984), S. 133–149.

urprüngliche Menge von Sachen, die erworben, gebraucht und veräußert werden kann, sich dadurch aber nicht verändert. Man kann eine Bestätigung dieser Annahme Luhmanns in den privatrechtlichen Theorien über das „*iustum pretium*“ und die objektive Äquivalenz der Werte im Tauschvertrag finden. Erst in dem Maße, wie das Eigentum dem Geldmechanismus unterworfen und damit seine Kreditfunktion wesentlich wird, wird sein Wert nicht mehr von der Substanz, sondern vom Markt bestimmt: das ökonomische System differenziert sich über den Geldcode als Marktwirtschaft aus. Das Recht auf das Haben einer Sache wird zur Hülse für die nun allein wichtige Befugnis zur optimalen wirtschaftlichen Nutzung. Aber damit hat das Eigentum auch schon seine selbständige Rolle verloren. Es entsteht nicht mehr (vornehmlich) über einen ursprünglichen Erwerb, sondern durch Zahlung von Geld. Wer Eigentum erwirbt, erhält eine Zugangschance zum ökonomischen System. Das Eigentum kann als Dispositionsbefugnis rechtlich freigegeben werden, ohne daß noch länger ein Mißbrauch zu besorgen wäre, weil es nun vollständig in das Wirtschaftssystem inkludiert worden ist und dessen Regelungsmechanismen unterliegt: „Der Eigentümer ist frei, die Form seiner Abhängigkeit von der Wirtschaft zu wählen und die entsprechenden Risiken zu tragen“ (S. 46). Damit entfällt aber die Funktion der Entparadoxierung. Diese Funktion wird jetzt durch Erzählungen über die faktische Gewalt als historische Begründung des Rechts ausgefüllt. Damit beginnt sich eine weitere Differenzierung abzuzeichnen: die Unterscheidung zwischen Gewalt und Eigentum oder Staat und Gesellschaft (als Wirtschaft). Je mehr sich die Autonomie des Rechtscodes durchsetzt und von anderen Codes unabhängig wird, desto weniger kümmern sich die Juristen um die Paradoxie, sie wird schließlich „selbsttragend konstruiert“ (S. 60) und beunruhigt niemanden mehr.

Wie diese selbsttragende Konstruktion zu denken ist, wird am Ende des nächsten Abschnitts erläutert, der den Begriff der „Staatsräson“ zum Thema hat. Die Unterscheidung zwischen Verfassung und einfachem Gesetz ist eine der Möglichkeiten, die Paradoxie des Unrechts zu beruhigen (S. 137). Diese Unterscheidung ist gemünzt auf den Staat, dessen faktische Gewalt der Ursprung der Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht sein sollte, nachdem die Theorien über die Eigentumsentstehung ihre Plausibilität angesichts der nur noch ökonomischen Funktion des Eigentums verloren hatten. In diesem Wechsel lautet indes eine andere Paradoxie: Wie kann bloße Willkür kollektiv bindende Entscheidungen erzeugen? Ob die Unterscheidung zwischen Willkür und Bindung ihrerseits in Willkür oder in einer Bindung

begründet ist, ist das Thema der Literatur über Staatsräson. Auch sie ist charakteristisch für die Zeit des Übergangs von stratifizierten zu funktional differenzierten Gesellschaften. Und auch hier ist nicht zu erwarten, daß das Problem ein für allemal gelöst wird, sondern es geht um die Techniken, wie sich mit Hilfe neuer Unterscheidungen die fundamentale Paradoxie so beruhigen läßt, daß das politische System autonom operieren kann.

Der mittelalterliche „Staat“, der sich noch nicht sachlich (über die Beherrschung eines Territoriums), sondern sozial, über ständische Loyalitätsverpflichtungen und Familienzugehörigkeiten integriert, leidet am Problem der Rivalität zwischen konkurrierenden Thronprätendenten. Es gibt stets mehr als einen, der berechtigt wäre, Macht auszuüben. Je mehr offenbar wird, daß es sich um bloße Rivalität handelt, desto deutlicher wird die Willkür, die in der Entscheidung über die Legitimität liegt. Der erste Versuch einer Entparadoxierung besteht darin, die Willkür in der einen Person des Herrschers und seiner Ratgeber zu zentrieren und als legitime Gewalt zu symbolisieren. Ermöglichte diese Konstruktion, das Problem der sich bekämpfenden Rivalen und der kollidierenden Willkürhandlungen zu bewältigen, so erzeugte die ihr zugrundeliegende Personifikation neue Probleme. Das Paradox von Freiheit und Bindung konnte in der Begrifflichkeit einer Herrscherperson nur moralisch formuliert werden. Zwar bildet sich auch langsam ein Amtsethos aus, das auf der Unterscheidung zwischen Staats- und Privatinteresse ruht. Aber dies gilt zunächst nur für die Ratgeber; es bleibt das Problem, daß die Beachtung moralischer Regeln in der Politik zuweilen schwere Schäden für den Staat nach sich zieht. Das macht den anti-moralischen Impuls der Staatsräson-Literatur aus: Sie muß sich um eine Antwort auf die Frage bemühen, ob und unter welchen Umständen moralische Verstöße des Herrschers nicht nur erlaubt, sondern sogar geboten sind. Auch der dafür entstehende Begriff der prudentia bleibt noch an einen stratifikatorischen Rest gebunden, der in der Fixierung auf die Person des Herrschers liegt. Andererseits leitet er schon zu einer funktionalen Differenzierung über, soweit diese Begrifflichkeit dazu führt, den „Staat“ gegenüber seiner Umwelt zu verselbständigen, indem sie Maximen für die geschickte, wachsame und im Ausnahmezustand auch rücksichtslose Erhaltung des Staates aufstellt. Am Ende wird der Staat nur noch als „Einheit der Differenz von Regierenden und Regierten“ (S. 115) modelliert.

Nachdem die Paradoxie von Willkür und Bindung nicht mehr in die Person, Religion oder Moral externalisiert werden konnte, blieb nur

noch die Möglichkeit, sie in das politische System selbst zu verlagern: als politische Rivalität um die ständig wechselnde Rolle von Regierung und Opposition und die Unterscheidung zwischen schwer änderbarem Verfassungsrecht und leicht änderbaren einfachen Gesetzen. Aber auch mit dieser Verlagerung nach innen stellen sich neue Probleme ein. Wenn der Staat sich nur noch an sich selbst orientiert, vermag er nur im Kontext dieser Selbstfixierung auf externe Probleme wie die ökologische Frage zu reagieren. Und ob er dabei erfolgreich sein wird, ist fraglich.

III

In dem Kapitel über „Individuum, Individualität, Individualismus“ geht es wie in den beiden folgenden über Religion und Moral um einen schwierigen Grundbegriff der Soziologie. Das Verhältnis von „Individuum und Gesellschaft“ und entsprechend „Individualisierung und Vergesellschaftung“ ist ein klassisches Thema der Soziologie. Sie wird geradezu dadurch definiert, daß sie dieses Verhältnis thematisiert, ohne die Perspektive des Individuums *at face value* zu nehmen. Entsprechend treten immer wieder neue Individualismen ideologisch gegen sogenannten Kollektivismus auf, wie jüngst in Margaret Thatchers berühmten Diktum: „There is no such thing as society, there are only individuals and families“. Durch Ulrich Beck ist die Frage wieder aktuell geworden, ob sich die „Risikogesellschaft“ wirklich durch eine zunehmende Individualisierung auszeichnet oder ob dieser Prozeß nicht eigentlich zur Vollendung der Standardisierung der Lebensform des einzelnen führt.² Schließlich gibt es in den USA seit einiger Zeit eine vehemente Liberalismuskritik, die sich unter dem sprechenden Namen „Communitarianism“ sammelt.³ Für die Systemtheorie ist dieser Begriff aktuell, weil immer wieder der Vorwurf gegen sie erhoben wird, in ihr komme „das Subjekt“ oder „der Mensch“ (gemeint ist in beiden Fällen: das Individuum) nicht vor.

Luhmanns systematischer Versuch, diesen schwierigen Grundbegriff auch für die Systemtheorie fruchtbar zu machen, liegt bereits in der „Theorie der sozialen Systeme“ vor und wird hier ergänzt um eine histo-

² ULRICH BECK, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main 1986, S. 205–219.

³ Siehe den Überblick bei H. N. HIRSCH, *The Threnody of Liberalism – Constitutional Liberty and the Renewal of Community*, in: *Political Theory* 1986, S. 423–449.

rische Beobachtung der Individualitäts-Semantik im Übergang von stratifikatorischer zu funktionaler Differenzierung der Gesellschaft. Die systematische Antwort lautet: Die Individualitätssemantik gehört zur Kommunikation in der Gesellschaft; „sie erzeugt selbst die Differenz von Individuum und Gesellschaft“ (S. 151). Es ist also die Gesellschaft selbst, die die Unterscheidung von Individuum und Gesellschaft verwendet. Aber worauf bezieht sich diese Kommunikation, wenn vom „Individuum“ die Rede ist?

Was als „Individuum“ bezeichnet wird, sind psychische Systeme, die *als solche* nicht dem Gesellschaftssystem angehören können, da dieses sich über kommunizierten Sinn, jene über Bewußtseinsprozesse reproduzieren. Die Reproduktion ist jeweils selbstreferentiell geschlossen: Psychische Phänomene beziehen sich auf psychische Phänomene und nicht auf Gesellschaftliches – und umgekehrt. Nun kann aber die Selbstreproduktion in verschiedener Weise „konditioniert“, der Bewußtseinsstrom an eine „Struktur“ geknüpft werden, welche nicht die Selbstreproduktion als solche berührt, aber ihren Modus. Dies trifft auch auf das Gesellschaftssystem zu. Solche Strukturen können von anderen Systemen „zur Verfügung“ gestellt werden (ohne daß die Unterscheidung zwischen System und Umwelt zusammenbricht, denn die Selbstreproduktion als solche bleibt weiterhin autonom). In der systemtheoretischen Sprache wird dies als „Interpenetration“ bezeichnet; sie ist eine der wichtigen „Kontaktmöglichkeiten“ zwischen ansonsten unabhängig voneinander operierenden Systemen.

Das Bewußtsein stellt dem sozialen System in der Weise Strukturen zur Verfügung, daß dieses zum Beispiel die gesellschaftliche Kommunikation an psychische Verstehensprozesse (*gemeinter Sinn*) bindet (ansonsten würde sie sich nur in sich selbst bewegen) und Handlungen psychischen Systemen zurechnet (*beabsichtigte Tat*). Das Gesellschaftssystem gewinnt und erhöht dadurch seine eigene Komplexität. Soweit psychische Systeme in dieser Weise von den Teilsystemen der Gesellschaft dazu verwendet werden, eine eigene Komplexität aufzubauen und zu erweitern, spricht die Systemtheorie von „Inklusion“. Umgekehrt stellt das soziale (Sub-)System dem Bewußtsein wiederum Strukturen für die eigene Selbstreproduktion zur Verfügung. Durch Sprachen, Handlungsmodelle, kulturelle Formen werden Vorstellungen sequentialisiert, Bewußtseins- und Handlungs-Episoden aufgebaut. Das „Bewußtseinsleben“ gewinnt dadurch ebenfalls Komplexität; es wird „sozialisiert“. Inklusion und Sozialisation sind die beiden Richtungen, in denen psychische und soziale Systeme „interpenetrieren“.

Vor dem Hintergrund dieser Begrifflichkeit untersucht Luhmann die Individualitäts-Semantik im Übergang von stratifikatorischer zu funktionaler Differenzierung. Das Ergebnis läßt sich bereits vermuten: Wenn die Gesellschaft sich in eine Vielzahl von verschiedenen Teilsystemen differenziert, wachsen die Inklusionsanforderungen ins Unermeßliche. Was kann es dann noch heißen, ein „Individuum“ (unteilbar!) zu sein? Die These lautet: Während in stratifizierten Gesellschaften Individualität Ausdruck gelungener und vollständiger Inklusion und Sozialisation in eine Schicht oder „Rolle“ war, bleibt in funktional differenzierten Gesellschaften nur noch die Möglichkeit, Individualität als Ausdruck von Exklusion zu verstehen. Das ist kein Mangel: Erst die umfassende Inklusion des einzelnen in eine Vielzahl verschiedener Funktionssysteme führt dazu, Individualität als das zu verstehen, was den einzelnen von allen anderen unterscheidet.

Im Vergleich zu frühen Gesellschaften wird der Wandel am deutlichsten. Dort ist „[d]ie Individualität [...] mit Namen, Bekanntsein, Rechten und Pflichten und vor allem mit Aufgehobensein in einem Kontext von Leistungen und Gegenleistungen durch soziale Inklusion gegeben“ (S. 156). Dies trifft erst recht auf stratifizierte Gesellschaften zu, wo die Familie und der damit unverrückbar festgelegte Stand mit seinen eigenen Codices sowie der dazugehörige Haushalt (das „Ganze Haus“) für die Bildung der Individualität konstitutiv sind. Damit fallen auch Inklusion und Sozialisation zusammen. Über die Mitgliedschaft in einem Familienverband ist der einzelne Mitglied der Gesellschaft und erwirbt die Einstellungen und Verhaltensweisen, die ihn als solches kennzeichnen. Nur als „Angehöriger von ...“ ist man auch Individuum; wer nirgendwo hingehört, ist ein Exot.

Bei funktionaler Differenzierung kehrt sich dieses Verhältnis um: Man muß vielen verschiedenen Funktionssystemen zugleich angehören können. „Die Einzelperson kann nicht mehr einem und nur einem gesellschaftlichen Teilsystem angehören. Sie kann sich beruflich/professionell im Wirtschaftssystem, im Rechtssystem, in der Politik, im Erziehungssystem usw. engagieren, und in gewisser Weise folgt der soziale Status den beruflich vorgezeichneten Erfolgsp Bahnen; aber sie kann nicht in einem der Funktionssysteme allein leben“ (S. 158). Was als Individuum noch bleibt, ist dann gleichsam der Rest nach Abzug aller Inklusionsverhältnisse. Dieser Rest ist allein durch ein singuläres Merkmal in seinem Verhältnis zur Gesellschaft charakterisiert: durch Exklusion. Weil aber Gesellschaft die Menge aller Kommunikationen ist, kann über das im doppelten Wortsinne „exklusive“ Individuum nicht

mehr viel gesagt werden: „in der Semantik kommt dies dadurch zum Ausdruck, daß das Individuum nicht mehr als *bekannt*, sondern als *unbekannt* (als spontan, inkonstant, black box usw.) eingeschätzt wird“ (S. 158 f.). Damit kehrt die alte Weisheit wieder, daß *individuum ineffabile est*. Einfacher ausgedrückt: War früher der Name ein Behälter für hochkomplexe Verweisungen, mit denen sein Träger seine Individualität kommunizieren konnte, bedeutet er in der Moderne nur „Schall und Rauch“.

Das bedeutet nun aber nicht, daß es in modernen Gesellschaften nur vereinzelte einzelne gäbe. Im Gegenteil: Erst die Exklusivität des Individuums macht es möglich, es in eine unabsehbare Zahl verschiedener sozialer Systeme zu inkludieren, und zwar ohne den Anspruch des einzelnen, anders als alle anderen zu sein, in Frage zu stellen. Das entlastet die sozialen Systeme davon, für das Individuum als Ganzes sorgen zu müssen, weil sein Status allein von nur einem Inklusionsverhältnis abhinge wie in stratifizierten Gesellschaften von Familie und Stand. Ich kann jetzt Wähler, Konsument, Patient, Versicherungsklient oder Kunstliebhaber sein, ohne mich über eine dieser „Rollen“ ausschließlich definieren zu müssen, weil ich immer auch noch über andere Zugangschancen verfüge und ich mich unabhängig davon außerdem noch als unverwechselbares Ich verstehen kann.

Luhmann trifft damit sehr genau das Verständnis von Selbst und Person, das man in liberalen Theorien des Privatrechts und in der gegenwärtigen Auseinandersetzung um den Liberalismus wiederfinden kann. So wirft Michael Sandel der liberalen Theorie der Gerechtigkeit vor, sie würde das Selbst in „attributive“ und „konstitutive“ Eigenschaften aufteilen, von denen die ersteren als kontingent und gesellschaftlich erworben betrachtet werden, obwohl (oder, je nach Standpunkt: gerade weil) zu ihnen alles zählt, was jeden einzelnen von uns von anderen unterscheidet.⁴ Demgegenüber blieben die konstitutiven Eigenschaften des Selbst inhaltsleer. Übersetzt in die systemtheoretische Perspektive wären die attributiven Eigenschaften diejenigen, die Inklusionen eröffnen. Man könnte auch weiter zurückgehen: Ist nicht die „Ware Arbeitskraft“, die irgendwie innigst mit der Person verbunden, aber doch als abtrennbar und daher auch als veräußerungsfähig behandelt wird, die paradigmatische Eigenschaft, die uns zur Inklusion befähigt? Eine ähnliche Teilung im Begriff der Person findet sich in den liberalen Rechts-

⁴ MICHAEL SANDEL, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge/UK 1982.

theorien des 19. Jahrhunderts – allerdings mit einer bemerkenswerten Verschiebung der Bedeutungen. Von Puchta bis Jellinek setzt das Privatrecht stets eine schon fertige Person voraus, die über Teile von sich selbst verfügen kann, indem sie Rechte erwirbt und veräußert. Die Entstehung der Person liegt außerhalb des Privatrechts in der öffentlichen Sphäre: Für Jellinek bedeuten subjektiv-öffentliche Rechte das Unverfügbare der Person, weshalb man sie nur um den Preis der Zerstörung der Person entziehen kann.⁵ Hier steht also noch die Inklusion ins Wirtschaftssystem im Vordergrund, und erst der moderne Wohlfahrtsstaat wird auch für die Inklusion in das administrative System sorgen. Wie diese Andeutungen zeigen, ist das rechtstheoretische Analyse-Potential von Luhmanns Individualitätstheorie also noch nicht erschöpft.

Zu dem von Luhmann beobachteten historischen Prozeß gehört auch, daß die traditionelle Einheit von Inklusion und Sozialisation in Familie und Haushalt auseinanderfällt. Wenn man nicht mehr nur einem Funktionssystem allein „angehört“, kann man auch nicht mehr allein von einem sozialisiert werden; dies hätte die fatale Folge, daß die Inklusion in andere Funktionssysteme versperrt wäre.

Am Ende dieses Beitrags versucht Luhmann die Zukunft der Individualität in der heutigen Gesellschaft zu prognostizieren: Wie müßte eine Gesellschaft aussehen, deren Mitglieder sich wechselseitig eine absolute Individualisierung zumuten? Eine solche Gesellschaft müßte in sehr hohem Maße Ansprüche verrechtlichen, die von Individuen an immer mehr und immer komplexere Organisationen adressiert werden. Darin liegt die Gefahr hoher Störanfälligkeit, weil Individuum und Organisation einander zunehmend als undurchschaubar und überkomplex empfinden werden. Weiterhin bedarf es einer verstärkten Stabilisierung von Erwartungen auf verschiedenen sozialen Ebenen, vor allem auf den Ebenen der Werte, Programme und Rollensysteme. Schließlich führt die wechselseitige Zumutung absoluter Individualität zur Lockerung der sozialen Bindungen. Damit werden zufällige Prozesse „der Häufung und Zersetzung von Engagements“ (S. 253 ff.) wahrscheinlicher: Einige engagieren sich überraschend und kurzfristig in einer Angelegenheit, ziehen sich plötzlich aber wieder folgenlos zurück. Alles in allem – Luhmann spricht das nicht aus – eine Gesellschaft, die der

⁵ GEORG FRIEDRICH PUCHTA, *Cursus der Institutionen*, Erster Band, Leipzig 1841, §§ 22–25; GEORG JELLINEK, *System der subjektiven öffentlichen Rechte*, 2. Neudruck der 2. Aufl. Tübingen 1919, Aalen 1979, S. 41–53 und 82 ff. („Ein Recht hat man, Persönlichkeit ist man“ – S. 84).

Beck'schen Vision einer Risikogesellschaft ähnelt: Absolute Individualisierung geht einher mit einem hohen Grad an Standardisierung und Uniformierung sowie einem Verlust an Solidarität.

Die traditionellen Ressourcen für gesellschaftliche Bindungen, Religion und Moral, sind Thema der letzten beiden Abschnitte. Schon ihre uralte Vergangenheit, die noch weit vor Gesellschaften mit stratifikatorischer Differenzierung reicht, läßt daran zweifeln, ob sie in einer Gesellschaft überleben können, zu deren Routine das Beobachten von Beobachtungen, das Beschreiben von Beschreibungen und die Unterscheidung von Unterscheidungen gehört.

Die Chancen des Religionssystems stehen nach Luhmann nicht schlecht; gehört es doch zu den ersten Systemen, die sich funktional differenzieren. Er beschreibt Religion als Erweiterung und Einschränkung der Kommunikation über Nichtempirisches. Diese Modalisierung der Kommunikation wird gestützt durch soziale Hierarchien und eine Verknüpfung mit Moral und Kosmologie. Diese Verknüpfung beginnt am Ende des Mittelalters zu zerfallen. Dadurch gerät die Religion in ein Dilemma: Religion ist einerseits schon in hohem Maße funktional ausdifferenziert, gerät aber durch die zunehmende Ausdifferenzierung anderer sozialer Teilsysteme in Bedrängnis. Sie kann nicht mehr überall mitreden und wird von dem einzigen Funktionssystem zu einem unter anderen. Kann es mithalten? Zunächst versucht es, die Ausdifferenzierung anderer Teilsysteme zu verhindern durch moralische Abwertung der Operationen anderer Systeme (z. B. durch Verurteilung des Gewinnstrebens). Aber trotz aller Remoralisierungsversuche läßt sich dieser Prozeß nicht aufhalten – „[d]ie Codes aller Funktionssysteme sind moralfrei konzipiert“ (S. 312).

Wenn es aber nicht mehr die (moralisierte) Unterscheidung von Heil und Verdammnis ist, mit der religiöse Kommunikation heute codiert werden kann, worin besteht dann noch der funktionsspezifische Code der Religion? Kann sie überhaupt einen haben, ohne aufzuhören Religion zu sein? Luhmann schlägt vor, nur noch die Differenz von Immanenz und Transzendenz als Code anzusehen (S. 313). Die spezifische Paradoxie wäre dann die ausschließlich immanente Erfahrbarkeit der Transzendenz und die ursprüngliche Bezogenheit aller Immanenz auf Transzendenz. Die Auflösung dieser Paradoxie, ihre Invisibilisierung durch Benennen einer Einheit, wäre dann „Gott“. Obwohl Luhmann eingesteht, daß dies „für die Religion selbst unaufklärbar“ bleiben müsse (S. 314), schlägt er am Ende (als Soziologe?) eine gegenwärtige Interpretation des Codes der Religion vor, die von Soziologen wie von Gläubigen gleichermaßen annehmbar wäre: „In einer Minimalinterpretation, die intern wie extern akzeptierbar

wäre, würde der Code immanent/transzendent dann lauten: stelle jeder positiven und jeder negativen Erfahrung einen positiven Sinn gegenüber! Wenn und soweit Du das kommunizieren kannst, kommunizierst Du im System der Religion“ (S. 351). Und er vermutet „einen besonderen Reiz“ darin, das, „[w]as im Moment moralisch richtig ist (bezogen auf gut *und* schlecht), nicht aus einer lex aeterna abzuleiten, sondern auf die Frage zu beziehen, wie in der aktuellen Gegenwart das Gute und das Schlechte als positiver Sinn erfahren werden kann“ (S. 356). Ist das aber noch innerhalb der Religion repräsentierbar? Oder findet hier die soziologische Beschreibung ihre Grenze? Es fällt schwer, sich vorzustellen, wie ein Glaubender, auch wenn er sich gedankenlos dem „unerforschlichen Ratschluß“ ergibt, *sich selbst* (und seinen Glaubensgenossen) dies *als* Behauptung eines positiven Sinns kommunizieren können soll.

Eine ähnliche Schwierigkeit findet sich auch in Luhmanns Analyse der Moral. Moral „schematisiert“ die Inklusion des einzelnen in das Gesellschaftssystem. Sie kann Personen in ihrer Rolle als Teilnehmer an Kommunikation (und damit nach Luhmann als Mitglieder der Gesellschaft) nicht ausschließen, denn das würde bedeuten, sie zu töten oder zu verbannen. Anstelle dieser Konsequenz tritt die geregelte Verteilung von gesellschaftlicher Achtung und Mißachtung. Dabei wird vorausgesetzt, daß die Verteilung von Achtung und Mißachtung reziprok gilt, so daß Ego stets damit rechnen muß, daß die Alter gegenüber ausgesprochene Mißachtung in einem vergleichbaren Fall auf ihn zurückfällt. Moral ist deshalb ein riskantes Unternehmen. Als Schematisierung von Kommunikation ist Moral selbst kein Funktionssystem, sondern flottiert frei durch alle gesellschaftlichen Teilsysteme: „Moral ist eine gesellschaftsweit zirkulierende Kommunikationsweise. Sie läßt sich nicht als Teilsystem ausdifferenzieren, nicht in einem dafür bestimmten Funktionssystem derart konzentrieren, daß nur in diesem System und nirgendwo außerhalb moralisch kommuniziert werden kann“ (S. 434). Welcher Status der Moral zukommt, war bisher in Luhmanns Theorie unklar geblieben. Wenn sie kein Funktionssystem ist, sondern eine in der gesamten Gesellschaft vorkommende Kommunikationsweise, scheint dies – trotz aller Suggestivität von Luhmanns Analyse – eigentümlich quer zur Theorie der funktionalen Differenzierung zu stehen. Offenbar vermag die Moral etwas, was kein anderer der ausdifferenzierten Funktionscodes kann: sie kann auf *alle* gesellschaftlichen Kommunikationen ihren Code stülpen. Wenn die Gesellschaft die Menge aller Kommunikationen ist und Kommunikation nur in der Gesellschaft stattfinden kann – liegt dann nicht der Schritt nahe, den einzigen *universalen* Code als konstitutives Element der Kom-

munikation zu betrachten? Man müßte es ja nicht gleich im Sinne einer kommunikativen Ethik tun . . .

Es verwundert nicht, daß Luhmann die entgegengesetzte Konsequenz zieht. Was auch immer ihn dazu gebracht haben mag (ein moralischer Sinn?), den universalen Charakter der Moral anzuerkennen – aus der Perspektive einer Theorie funktionaler Differenzierung signalisiert diese Eigenschaft vor allem eine *Gefahr*. Luhmann hält die „Moralisierung“ von sozialen Zuständen und Ereignissen für ein bedrohliches Unterfangen. Er fordert daher eine Ethik als Reflexionstheorie der Moral, die gleichsam die Beobachterposition einnimmt und vor den gefährlichen Folgen eines übermäßigen Gebrauchs warnt. Damit wird aber nur der alte Streit fortgesetzt, ob wir an einem Übermaß oder einem Mangel an Moral leiden, ob Moral überwiegend gute oder schlechte Folgen habe. Vor allem aber ist dieser Streit moral-reflexiv. Luhmann sieht dies genau, wenn er der modernen liberalen Moral attestiert: „Sie stellt das moralische Postulat der Distanz zur Moral auf – zumindest der Distanz zu bestimmten Formen moralischer Konditionierung, zum Vorschreiben der Lebensformwahl (habitus), zum moralischen Fanatismus und zur unbedenklichen Wahl von Mitteln im Interesse moralischer Ziele“ (S. 445 f.). Darüber möchte Luhmann hinaus, weil ihn dies verpflichten würde, eine moralische Begründung für die folgen- und verwendungsreflexive Moral der Moralbeschränkung anzugeben, wie dies mit dem Kategorischen Imperativ oder heutigen Moraltheorien des postkonventionellen Typs versucht wird. Statt dessen möchte er die Meta-Moral in einer Beobachterposition verankern (und damit invisibilisieren?): „Das würde es dann sowohl der Soziologie als auch der Ethik ermöglichen, vor Moral zu warnen [. . .] [dann] könnte es die Aufgabe der Ethik bleiben, die Probleme dieser Kommunikation in einer Weise zu reflektieren, die sich selbst dem moralischen Urteil stellt“ (S. 446 f.). Wie kann man aber als ein solcher *Beobachter* an moralischer Kommunikation *teilnehmen*? Vielleicht wäre dies endlich der Punkt, an dem Luhmann mit der Frage zu konfrontieren wäre, ob er tatsächlich die Perspektive eines Teilnehmers vollständig in die eines Beobachters transformieren kann.⁶

⁶ Vgl. dazu PETER F. STRAWSON, *Morality and Perception*, in: DERS., *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*, New York 1985, S. 31–50.