

WERNER STEGMAIER

NIKLAS LUHMANN'S SYSTEMTHEORIE UND DIE ETHIK

Prof. Dr. Werner Stegmaier, Universität Greifswald, geb. 1946; Studium der Philosophie, Germanistik und Latinistik in Tübingen und Wien, 1974 Promotion in Tübingen mit der Dissertation *Der Substanzbegriff der Metaphysik. Aristoteles – Descartes – Leibniz* (ersch. Stuttgart-Bad Cannstatt 1977 unter dem Titel *Substanz. Grundbegriff der Metaphysik*), 1984 – 1989 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Philosophischen Seminar A der Universität Bonn und Redakteur der Allgemeinen Zeitschrift für Philosophie, 1990 Habilitation in Bonn mit der Schrift *Philosophie der Fluktuanz. Dilthey und Nietzsche* (ersch. Göttingen 1992), 1991 – 1994 Lehrstuhlvertretungen an der Kirchlichen Hochschule Berlin und der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald, 1994 Gründungsprofessor des Instituts für Philosophie der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald und Ordinarius für Philosophie mit dem Schwerpunkt Praktische Philosophie.

Forschungsschwerpunkt: Hermeneutik der ethischen Orientierung.

Weitere Bücher: *Bedingungen der Zukunft. Ein naturwissenschaftlich-philosophischer Dialog* (gemeinsam mit Karl Ulmer und Wolf Häfele), Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, *Zur Philosophie des Zeichens* (hrsg. gemeinsam mit Tilman Borsche), Berlin / New York 1992, *Wirtschaftsethik als Dialog und Diskurs*, Stuttgart 1992, *Der Rat als Quelle des Ethischen* (hrsg. gemeinsam mit Gebhard Fürst), Stuttgart 1993, *Nietzsches „Genealogie der Moral“. Werkinterpretation*, Darmstadt 1994, *Jüdischer Nietzscheanismus* (hrsg. gemeinsam mit Daniel Krochmalnik), Berlin / New York 1997, *Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie: Von Kant bis Nietzsche* (unter Mitarbeit von Hartwig Frank), Ditzingen: Reclam 1997; Abhandlungen zur Metaphysik und Ontologie, zur Philosophie der Zeit, des Zeichens und der Orientierung, zu Platon, Kant, Hegel, Nietzsche, Whitehead, Levinas, Derrida, Luhmann u. a.

I. SOZIOLOGIE, PHILOSOPHIE UND ETHIK

Seit den sechziger Jahren genießt die Ethik stetig steigende Aufmerksamkeit, nicht nur innerhalb der Philosophie, auch in der Öffentlichkeit, besonders in Deutschland. Ethik sollte den von den Religionen und Ideologien geräumten Platz ausfüllen und deren sozialintegrative Funktion übernehmen. Man erwartete auch von ihr Einheit des Handelns durch Einheit der Gesinnungen, nun jedoch auf der Grundlage argumentativer Diskur-

se. Aufgabe der Philosophie sollte dabei sein, Normen des Zusammenlebens durch Prinzipien zu begründen, die unbegrenzte, universale Geltung haben könnten. Soziologen blieben hier skeptisch. Schon Max WEBER hatte gewarnt, in der Ethik auf letzte Prinzipien zu setzen: gerade sie müßten strittig bleiben, und wer solche Prinzipien für andere verbindlich machen wolle, führe nicht Frieden, sondern Streit herbei.¹ Es kam tatsächlich so. Was I. KANT von der Metaphysik gesagt hatte, gilt inzwischen auch für die Ethik; sie ist zu einem „Kampffeld [...] endlose[r] Streitigkeiten“ geworden.²

Niklas Luhmann hat, ebenfalls seit den sechziger Jahren, eine soziologische Theorie der Gesellschaft entwickelt, die auch die Ethik einbezieht und die ihm 1989 den renommierten Hegel-Preis eintrug. Er ist zwar als Soziologe weit von Max WEBER abgerückt; dessen Zweifel aber an einer Ethik, die auf Einheit des Handelns durch Einheit der Gesinnungen hinauswill, teilt er nicht nur, sondern bestärkt sie noch. In seiner Dankesrede für den Hegel-Preis erklärte er die Ethik rundweg für ein „paradigm lost“.³ Und dabei blieb es nicht. LUHMANN kann nicht nur der Ethik, wie sie in Deutschland jetzt vorherrschend betrieben wird, keine Funktion beimessen, sondern sieht in der Moral, die sie leitet, sogar eine Gefahr. Er diagnostiziert sie als Protestmoral, die es im Zug der emanzipatorischen und ökologischen Bewegung zu großer öffentlicher Wirksamkeit gebracht habe. Es gehe ihr jedoch nicht so sehr um realitätsgerechte Lösungen als

1 Max WEBER: Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis (1904), bes. S. 150 – 154.

2 Immanuel KANT: Kritik der reinen Vernunft, Vorrede, A VIII.

3 Niklas LUHMANN: Paradigm lost (1990) [im folgenden = PL]. Er begann seine Rede mit einer Zeitungsmeldung über die Konjunktur „ethischer Präparate“, die auf einem Druckfehler beruhte, deren wahrer Sinn aber nicht mehr festgestellt werden konnte. (Vgl. dazu G. W. F. HEGEL: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse [1830] (1959), § 7 Zusatz und Anm., S. 40: „bis in die Preiskurante der Instrumentenmacher herab heißen diejenigen Instrumente, die nicht unter eine besondere Rubrik magnetischen, elektrischen Apparats gebracht werden, die Thermometer, Barometer usw. *philosophische Instrumente*“.) Seit Jahrhunderten, fuhr er fort, sei „mit geradezu astrologischer Regelmäßigkeit“ jeweils in den 80er Jahren eine „Ethikwelle“ aufgetreten, wobei der „Skandalaufwand“ gewachsen, der „Theorieaufwand“ gesunken sei. Die jetzige Ethikwelle habe kaum mehr „nennenswerte theoretische Innovationen“, nur noch „Appelle und Notbremsen“ erbracht: „Hans Jonas proklamiert das Prinzip Verantwortung. Und politische Kommissionen zur Artikulation undurchsetzbarer Interessen und zur Vorbereitung provisorischer Regulierungen erhalten ihren Auftrag im Namen von Ethik.“ (S. 16 f.) Später erklärt er die 80er-Jahre-Ethikwellen mit dem Bedürfnis nach „einer Rückschau auf die Versündigungen des Jahrhunderts“. Inzwischen sei nur noch ein „akademischer Trümmerhaufen“ übriggeblieben (Niklas LUHMANN: Wirtschaftsethik – als Ethik? (1993), S. 138, 136 u. 139 [im folgenden WE]).

um den Protest, die Empörung selbst.⁴ Sobald dem Protest politisch entsprochen worden sei, habe er sich rasch wieder einen neuen Gegenstand gesucht, sich so nach und nach verselbständigt und flottiere nun frei in der Gesellschaft. G. W. F. HEGEL hatte hier von der „Altklugheit“ der Moral gesprochen, die sich über die Vernünftigkeit des Wirklichen hinwegsetze und sich auf „das Belehren, wie die Welt sein soll,“ verlege.⁵ Das 20. Jahrhundert hat wie keines zuvor erfahren, wie leicht moralische „Bewegungen“ zu zerstörerischen Totalitarismen werden können.⁶

Aber von der Moral kann man sich nicht ohne weiteres distanzieren. Sie läßt sich nicht leicht zum Gegenstand moralfreier Theorien machen. Sie ist, so Luhmann, ein „hochinfektiöser Gegenstand, den man nur mit Handschuhen und mit möglichst sterilen Instrumenten anfassen sollte.“⁷ Infiziere man sich mit ihr, würden Theorien über sie unbrauchbar. Schon F. NIETZSCHE hatte das erkannt und mit großer Anstrengung Mittel und Wege gesucht, „außermoralisch“ von der Moral zu reden, geriet jedoch in eine immer schärfer polemische Stellung zu ihr. Er nahm das in Kauf. Auch Luhmann ist der Polemik stets sehr nah und nimmt es ebenfalls in Kauf. Er sieht die Schwierigkeiten, die auch seine eigene Theorie mit der Moral hat, und gesteht sie ohne weiteres ein. So blickt er auch wieder auf die Ethik und stellt gezielte Fragen an sie. Der Untertitel seiner HEGEL-Preis-Rede lautet „Über die ethische Reflexion der Moral“: Ethik wäre dann nicht verloren, wenn sie sich als „ethische Reflexion der Moral“ verstehen könne. In demselben Jahr 1989 hat LUHMANN eine ausführliche Abhandlung „Ethik als Reflexionstheorie der Moral“ erscheinen lassen,⁸ der 1978 eine große Abhandlung „Soziologie der Moral“ vorausging.⁹ An-

4 Vgl. Niklas LUHMANN: Ökologische Kommunikation (1986), S. 18 ff. u. 234 ff. [im folgenden = ÖK], und ders.: Protestbewegungen (1996). Historisch und empirisch gesehen liegt es keineswegs im Wesen der Moral, so LUHMANN, „für Frieden, für Ausgleich, für Solidarität, für Sinn zu optieren. [...] Es gibt keinerlei in der Moral selbst liegenden Gründe, nicht auch Kampf gegen Feinde, in-group und out-group Unterscheidungen, Dissens im Verhältnis zu andersartigen Auffassungen moralisch zu präferieren.“ (Niklas LUHMANN: Die Realität der Massenmedien [1966], S. 142).

5 G. W. F. HEGEL: Grundlinien der Philosophie des Rechts (1955), Vorrede, S. 17, und ders.: Enzyklopädie (1959), Einleitung, § 6 Zusatz. LUHMANN verweist in: Protestbewegungen (1996), S. 201, selbst auf HEGEL, das Kapitel „Das Gesetz des Herzens und der Wahnsinn des Eigendünkels“ aus der „Phänomenologie des Geistes“.

6 Vgl. Hermann LÜBBE: Politischer Moralismus (1987).

7 Niklas LUHMANN: Ethik als Reflexionstheorie der Moral (1989), S. 359 [im folgenden = EM]. – Vgl. Friedrich NIETZSCHE: Ecce Homo, Vorrede 3: „Ich widerlege die Ideale nicht, ich ziehe bloss Handschuhe vor ihnen an ...“

8 Ebd.

9 Niklas LUHMANN: Soziologie der Moral (1978) [im folgenden = SM]. Die frühere

gesichts der Schwierigkeiten sowohl der philosophischen Ethik als auch der Systemtheorie mit der Moral schlägt er eine Kooperation zwischen beiden vor.

Auf der Seite der Philosophie hat man sich jedoch weitgehend abwartend bis abwehrend gegen seine Theorie verhalten.¹⁰ Auch im Verhältnis zu Jürgen HABERMAS, der, von Haus aus ebenfalls Soziologe, mit LUHMANN schon früh (1971) eine Kontroverse „Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie“¹¹ geführt und ihn dadurch in den Kreisen der Philosophie bekannt gemacht hatte, blieb es bei Konfrontation.¹² Das ist verständlich, da LUHMANN, wenn er die Ethik im Ganzen für ein „paradigm lost“ erklärt, gerade HABERMAS' und APELS Diskursethik im Auge hat, die in den achtziger Jahren am stärksten verbreitet war. Gleichwohl hat er bei der Entwicklung seiner Systemtheorie laufend auch auf die Philosophie Bezug genommen und in vielem ausdrücklich an sie angeschlossen, insbesondere an KANT und HEGEL, E. HUSSERL und A. N. WHITEHEAD, während er NIETZSCHE zu nennen vermeidet oder ebenfalls polemisch behandelt.¹³ Man kann wohl sagen, daß seine Systemtheorie eine solche Reichweite und Tiefe gewonnen hat, daß sie selbst die Dimension der Philosophie erreicht und, auch wenn sich LUHMANN hier demonstrativ zurückhält,¹⁴ auf ihrem eigenen Feld mit ihr konkurriert.

Abhandlung (SM) ist vorwiegend systematisch, die spätere (EM) vorwiegend historisch angelegt. Vgl. ferner (in Kurzfassung) ÖK 259 – 265.

¹⁰ Exemplarisch Robert SPAEMANN in seiner Laudatio zur Verleihung des Hegel-Preises an Luhmann (in: LUHMANN, PL [1990]). SPAEMANN ist beunruhigt, wie nahe LUHMANNs Systemtheorie der Philosophie kommt, und versucht, Trennungslinien zu ziehen. Man müsse LUHMANN, sagt er, „als Antiphilosophen begreifen und zugleich sehen, daß jede Antiphilosophie eines gewissen Ranges selbst Philosophie wird.“ (S. 62) – Versuche, LUHMANNs Systemtheorie zunächst für die Wirtschaftsethik ernst zu nehmen, finden sich bei Wilhelm BIERFELDER: Das Problem der Steuerungsfähigkeit komplexer sozio-technischer Systeme (1990), bei W. STEGMAIER: Wirtschaftsethik als Dialog und Diskurs (1990), und Michael WÖRZ: Wirtschaft, Ethik und Moral (1993). LUHMANN selbst allerdings äußert sich vernichtend über den Sinn von Wirtschaftsethik überhaupt (vgl. WE).

¹¹ Jürgen HABERMAS und Niklas LUHMANN: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? Was leistet die Systemforschung? (1971).

¹² Vgl. Jürgen HABERMAS: Der philosophische Diskurs der Moderne (1985), S. 426 – 445, und im Gegenzug LUHMANN, ÖK 251 ff., ders.: Archimedes und wir (1987), S. 125 f. [im folgenden = AW], und ders.: Ich sehe, was Du nicht siehst (1990), S. 228 – 234.

¹³ Vgl. etwa PL 16.

¹⁴ Vgl. etwa Niklas LUHMANN: Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie (1996), S. 56 [im folgenden = NW]. Er operiere, sagt er hier, lediglich „auf einem theoretisch vergleichbaren Terrain“. Die gegenwärtigen philosophischen Bemühungen schätzt er so ein: „Manche Philosophen sind nur noch an der Textgeschichte des Fa-

LUHMANN setzt bei der *Kommunikation* an: Gesellschaft ist etwas, worüber in der Gesellschaft kommuniziert wird, und sie ist daher nur von dieser Kommunikation her zu verstehen. Darin berührt sich seine Theorie eng mit großen Teilen der gegenwärtigen Philosophie. Die Philosophie ist jedoch seit HEGEL nicht mehr zu einer ähnlich umfassenden, dichten und durchreflektierten Theorie der Kommunikation über Wirklichkeit gekommen, wie sie nun LUHMANN gelungen ist. Deren philosophisch auffälligstes Charakteristikum ist, daß sie auf die Kontingenz aller Unterscheidungen setzt. Alle Unterscheidungen, auch die der Systemtheorie selbst, wären immer auch anders möglich. Damit bricht LUHMANN mit der Intention auf Einheit, der die europäische Philosophie, als theoretische und praktische, traditionell gefolgt war. Einheit, sei es als Eindeutigkeit des Verstehens oder als Einheitlichkeit des Verhaltens, verstehe sich keineswegs von selbst als Ziel der gesellschaftlichen Kommunikation.¹⁵

Aber auch der Philosophie war Einheit als Ziel der Kommunikation um so fragwürdiger geworden, je mehr sie sich der Kommunikation selbst zuwandte. KANT hielt, was lange verdeckt blieb, in seiner Kritik der Vernunft stets am Gegensatz „eigener“ und „fremder Vernunft“ fest,¹⁶ Wilhelm von HUMBOLDT ging in seiner Philosophie der Sprache von einer unaufhebbaren Distanz im Verstehen aus,¹⁷ Friedrich SCHLEGEL, F. SCHLEIERMACHER und später vor allem NIETZSCHE setzten nicht mehr beim Verstehen, sondern beim notwendigen Mißverstehen an.¹⁸ Im 20. Jahrhundert bestärkten vor allem Th. W. ADORNO und die französische Philosophie seit J.-P. SARTRE gegenüber der philosophischen Intention auf Einheit immer mehr die Intention auf Andersheit.¹⁹

ches interessiert, andere an Modethemen wie Postmoderne oder Ethik; wieder andere präsentieren die Verlegenheiten einer Gesamtsicht literarisch oder feuilletonistisch; und am schlimmsten vielleicht: die an Pedanterie grenzende Bemühung um mehr Präzision.“ (ebd., 17). Dennoch legt er es weiter auf „Irritierung der Philosophen“ an (so wiederum in Niklas LUHMANN: Die Kunst der Gesellschaft [1995], S. 96).

¹⁵ Er habe, sagt LUHMANN AW 128, „keinerlei Bedürfnis, auf Einheit hinaus zu denken, es sei denn, daß ich genau wüßte, welche Differenz denn gemeint ist, deren Einheit formuliert werden soll.“

¹⁶ Vgl. Josef SIMON: Immanuel Kant (1996), und Josef SIMON und Werner STEGMAIER (Hrsg.): Fremde Vernunft. Zeichen und Interpretation IV (1998), Vorwort.

¹⁷ Vgl. Tilman BORSCHKE: Sprachansichten (1981).

¹⁸ Vgl. Ernst BEHLER: Friedrich Schlegels Theorie des Verstehens: Hermeneutik oder Dekonstruktion? (1988); Andreas ARNDT: Schleiermacher und Platon (1996), S. XX; Verf., Philosophie der Fluktuanz (1992), S. 29, 283, 345 ff. Vgl. dazu auch LUHMANN: Die Realität der Massenmedien (1996), S. 173: „Verstehen ist praktisch immer ein Mißverstehen ohne Verstehen des Miß.“

¹⁹ Vgl. Albrecht WELLMER: Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno (1985), und Vincent DESCOMBES: Das Selbe und der Andere (1981).

Der Name „Postmoderne“, wie immer man ihn im übrigen auch verstehen mag, faßt die Zweifel am „Projekt Moderne“ zusammen, soweit es sich auf Einheit festgelegt hat.²⁰ Wird diese Festlegung durchbrochen, kann auch in allem übrigen anders gedacht werden. Unterscheidungen werden dann durchgängig als Entscheidungen, das heißt: als kontingent betrachtet. Dabei steht zunächst die Trennung von theoretischer und praktischer Philosophie zur Disposition. Denn einerseits liegen, wie schon HEGEL und dann NIETZSCHE zeigte, dem Verstehen von Wirklichkeit immer auch moralische Wertschätzungen zugrunde, und andererseits sind theoretische Unterscheidungen immer auch ethisch von Belang, sofern nämlich Wirklichkeit von andern anders unterschieden wird und man darum in die Lage kommen kann, die eigenen Unterscheidungen gegen andere rechtfertigen und verantworten zu müssen. Philosophisch wurde dies am eindringlichsten von Emmanuel LEVINAS deutlich gemacht, der, wie schon einmal der platonische SOKRATES, die herkömmliche Rangordnung umkehrte und die Ethik als Erste Philosophie ansetzte. Die Ethik ist dann nicht auf Einheit des Handelns durch Einheit der Gesinnungen ausgerichtet, sondern geht vom Andern und der Möglichkeit anderer Entscheidungen in allen Unterscheidungen aus.²¹

Durch eine solche Bestimmung der Ethik aber scheint die Entschiedenheit des moralischen Handelns gefährdet, ohne die es kaum zu denken ist und die KANT auf eine unbedingte Nötigung durch die Vernunft selbst zurückgeführt hatte. Soll in der Ethik das Andersverstehen Anderer berücksichtigt werden, müßte es darum mit dieser Entschiedenheit aus bloßer Vernunft vereinbar sein. Andererseits aber neigt gerade das Bewußtsein einer unbedingten Nötigung dazu, sich zu totalisieren, und dieser Neigung könnte wiederum am ehesten das Bewußtsein entgegenwirken, daß andere moralisch anders denken können. So käme es in der Ethik darauf an, moralische Entschiedenheit und Distanz zu den eigenen Unterscheidungen vereinbar zu machen. Ihre Aufgabe wäre es dann nicht, der

20 Nach LUHMANN ist uns das „Vertrauen in das Projekt Moderne [...] in den letzten zwanzig Jahren, zunächst sukzessive, dann so gut wie vollständig abhanden gekommen.“ Es bestand in einem „Doppelvertrauen auf Evolution und Politik“, das „die Überzeugung tragen“ konnte, „daß die Idee der Moderne eine immanente Rationalität enthalte und daß die Modernisierung der Gesellschaft als eine Leistung der Gesellschaft selbst zu erwarten sei.“ (NW 26). LUHMANN lehnt den Begriff „postmodern“ zwar scharf ab (vgl. etwa: Ich sehe, was Du nicht siehst, ebd., S. 233), nicht aber das Denken etwa eines J.-F. LYOTARD, G. DELEUZE, J. DERRIDA oder M. SERRES.

21 Vgl. W. STEGMAIER: Ethischer Widerstand. Zum Anfang der Philosophie nach der Schoa im Denken von Emmanuel Levinas (1997), und ders.: Levinas' Humanismus des anderen Menschen – ein Anti-Nietzscheanismus oder Nietzscheanismus? (1997).

Moral, aus der gehandelt wird, ein möglichst festes Fundament zu begründen, auf dem sie universale Geltung beanspruchen kann, sondern im Gegenteil Freiheit zu ihrer Reflexion zu schaffen, in der sich moralische Unterscheidungen als moralische Entscheidungen erkennen lassen, die jeder Einzelne in jedem einzelnen Fall verantworten muß.

Auf diese Weise würde auch die philosophische Ethik zur „ethischen Reflexion der Moral“, und die Kooperation mit LUHMANNs Systemtheorie böte sich geradezu an. Sie wird sich am leichtesten über LUHMANNs eigene Rückgriffe auf die Philosophie der Moderne anbahnen lassen. So werde ich vorgehen. Ich versuche zunächst, LUHMANNs Systemtheorie aus der Perspektive der Philosophie der Moderne zu skizzieren, dann das Problem der Moral deutlich zu machen, wie es sich für die Systemtheorie darstellt, und schließlich auf die Fragen zu antworten, die LUHMANN an die Ethik gerichtet hat. Ich werde dafür ein philosophisches *Konzept der ethischen Orientierung* vorschlagen, das einen Begriff der Orientierung einführt, der alle Unterscheidungen als Entscheidungen erkennen läßt, dies für alle alltägliche und wissenschaftliche Orientierung geltend macht und in ethischer Hinsicht andere moralische Orientierungen nicht nur zuläßt, sondern als Bedingung voraussetzt.

II. LUHMANNs SYSTEMTHEORIE IM BLICK DER PHILOSOPHIE DER MODERNE

1. Beobachtung

Luhmann geht in seinem Projekt „soziologischer Aufklärung“²² vom Begriff der Vernunft zum Begriff der *Beobachtung* über.²³ KANT hatte den

22 Vgl. Niklas LUHMANN: Soziologische Aufklärung. Bde. 1 – 6 (1970 – 1995).

23 Vgl. zuletzt LUHMANN: Die Kunst der Gesellschaft (1995), S. 95 f., und EM 373: „Vielleicht geht es ohne Vernunft besser.“ – Zur Herkunft der soziologischen, logischen, mathematischen, kybernetischen und biologischen Bausteine von LUHMANNs Theorie sozialer Systeme – er nennt vor allem Talcott PARSONS, Gotthard GÜNTHER, Heinz VON FOERSTER, George SPENCER BROWN, Ranulph GLANVILLE, Humberto MATURANA und Francisco VARELA – vgl. Niklas LUHMANN: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie (1984) [im folgenden = SS], und (einführend) Georg KNEER u. Armin NASSEHI: Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme (1993) (UTB 1751). LUHMANN hat die Bausteine schrittweise in seine Systemtheorie eingebaut. Entsprechend unterschiedlich läßt sie sich darstellen. LUHMANN selbst legt sich nicht auf einen bestimmten Zugang fest. Aus der Perspektive der Philosophie der Moderne liegt der Ansatz beim Begriff der Beobachtung am nächsten. Da LUHMANN seine Theorie von jedem Gegenstand aus wieder neu entfaltet, würden Nachweise im einzelnen zu aufwendig. Ich verzichte daher im folgenden weitgehend darauf.

Übergang selbst vorbereitet, indem er Vernunft als Form verstand, die Inhalten der Anschauung Sinn in Gegenständen gibt. Er begriff damit Erkenntnis als perspektivisch²⁴ oder als Beobachtung nach vorgegebenen Unterscheidungen. Daß bei der Beobachtung von Gegenständen der Ursprung der Beobachtung nicht beobachtet oder beim Erkennen die Perspektive der Erkenntnis nicht erkannt werden kann, brachte er auf den Begriff des „transzendentalen Subjekts“. Mit ihm gewann er zugleich „Platz“²⁵ für die Freiheit zu moralischem Handeln in der praktischen Philosophie. Die Konzeption eines transzendentalen Subjekts führte jedoch zu Paradoxien in theoretischer und praktischer Hinsicht, in theoretischer, sofern das transzendente Subjekt als Bedingung des Erkennens selbst nicht erkannt werden kann, in praktischer, sofern freies Handeln sich nur in der Natur vollziehen, dort aber nicht als freies Handeln beobachtet werden kann. So mußte KANT auf unbeobachtbare Gesinnung rekurrieren.

2. Beobachtung zweiter Ordnung

Der Begriff der Beobachtung macht denkbar, daß auch Beobachtungen beobachtet werden können, und führt so über den transzendentalphilosophischen Ansatz hinaus. Ein Beobachter kann sich zwar nicht selbst, aber andere beim Beobachten beobachten, und er kann andere dann auch dabei beobachten, wie sie seine eigene Beobachtung beobachten. Selbstbeobachtung ist danach nicht unmittelbar, aber mittelbar durch die Beobachtung der Beobachtung anderer oder durch eine „Beobachtung zweiter Ordnung“ möglich. Der Ansatz beim Begriff der Beobachtung kommt so nicht nur ohne den Begriff eines transzendentalen Subjekts aus, sondern bezieht zugleich von Anfang an den Andern ein.

Die Unterscheidungen, nach denen beobachtet wird, brauchen dann ebenfalls nicht mehr auf ihre Herkunft und ihre Vollständigkeit hin befragt und in ihrer Geltung transzendental begründet zu werden.²⁶ Werden

24 Vgl. Friedrich KAULBACH: Perspektivismus und Rechtsprinzip in Kants Kritik der reinen Vernunft (1985), S. 21 – 35, und ders.: Philosophie des Perspektivismus (1990), 1. Kapitel: „Der transzendente Perspektivismus Kants“.

25 KANT: Kritik der reinen Vernunft, B XXX.

26 KANT hatte noch voraussetzen können, daß die „reinen Verstandesbegriffe“ der „reinen Logik“ entspringen (vgl. Kritik der reinen Vernunft, A 54/B 78), daß es nur eine reine Logik gibt und daß diese „eine demonstrierte Doktrin“ ist. Nach der Dissoziation der Logik im 19. Jahrhundert galt das nicht mehr. Vgl. Hartwig FRANK: Gestaltwandel logischer Begriffe – Die sogenannten logischen Prinzipien (1996).

sie selbst beobachtet, können sie unbegrenzt viele sein; Deskription kann an die Stelle von Deduktion treten, alle Unterscheidungen können als kontingent gelten. Es handelt sich, so LUHMANN, dann nicht mehr „um ein Bemühen um Fortschritt, nicht um eine Vermehrung oder Verbesserung des Wissens, nicht um ein hermeneutisches Ausgraben des eigentlichen Sinnes und auch nicht [...] um Kritik“, sondern, soweit bisher „Notwendigkeit“ beansprucht wurde, um „ein laufendes Transformieren von Notwendigkeit in Kontingenz“.²⁷

Vom Ansatz beim Begriff der Beobachtung aus wird auch *Freiheit* als Bedingung moralischen Handelns beobachtbar und kontingent. Sie wird beobachtet als Kontingenz der Entscheidungen für Unterscheidungen: Beobachter – man selbst und andere – können stets so oder anders unterscheiden, können zum einen immer wieder andere Unterscheidungen gebrauchen und sich zum andern bei jeder Unterscheidung für die eine oder die andere Seite entscheiden. Dennoch unterscheiden sie nicht beliebig, nicht ohne ein Kriterium. Sie entscheiden sich für Unterscheidungen im Hinblick darauf, daß sie weitere Unterscheidungen an sie anschließen, also weiter beobachten können; an die Stelle der transzendentalen Ableitbarkeit tritt so die „Anschlußfähigkeit“ von Fall zu Fall.

3. Beobachtung dritter Ordnung

Anschlußfähigkeit ist auch ein Kriterium für die Akzeptanz von *Theorien*, wissenschaftlichen wie philosophischen. Auch Theorien sind Gegenstände der Beobachtung. Man beobachtet sie ebenso wie auf Schlüssigkeit auf Anschlußfähigkeit hin. Schlüssigkeit zielt auf Konsistenz, Anschlußfähigkeit auf Gehalt; gehaltlose Theorien verfolgt man ebensowenig weiter wie inkonsistente. Wird dies wiederum in einer Theorie der Beobachtung beobachtet, so handelt es sich um eine „Beobachtung dritter Ordnung“. Gelingt es der Beobachtungstheorie dabei, Unterscheidungen zu finden, durch die sie sich auch selbst beobachtbar machen kann, wird sie, so LUHMANN, zur „Supertheorie“.

Klassisches „Vorbild“ einer solchen *Supertheorie* ist, auch für LUHMANN, die Logik HEGELS.²⁸ Sie begreift die Welt, indem sie sich selbst be-

27 NW 57.

28 Sie ist „ein großes Vorbild“, so LUHMANN, für alle „Theorien, die Unterscheidungen unterscheiden können,“ und bietet „einen nie wieder übertroffenen Versuch, Unter-

greift, und begreift sich selbst, indem sie die Welt begreift, und geht dabei von bloßen Unterscheidungen aus, um sie durch Unterscheidungen zu unterscheiden. Sie unterscheidet dabei auch Notwendigkeit und Zufälligkeit (Kontingenz) und bildet so ihre eigenen Kriterien der Notwendigkeit aus. Sie schafft sich innere Notwendigkeit bei äußerer Kontingenz des Systems. Äußerlich kontingent erscheint sie jedoch nur so lange, wie ihr Ausgangspunkt beliebig scheint. Da sie sich aber schließt, d. h. so zu ihrem Ausgangspunkt zurückführt, daß dieser Ausgangspunkt selbst wieder notwendig erscheint, scheint auch ihre äußere Kontingenz aufgehoben.

Die Grenze der Hegel'schen Logik liegt in der Sicht der Beobachtungstheorie darin, daß sie stets für Einheit optiert, wo auch für Vielheit optiert werden könnte.²⁹ LUHMANN dagegen trifft keine Vorentscheidung für Einheit oder Vielheit, sondern läßt stets beide Optionen zu. Er hält damit eine immer weitere Differenzierung und Konkretisierung der Theorie offen.³⁰ Er kann dann auch offen lassen, von welcher Unterscheidung ausgegangen wird, und so wird nicht nur *ein* System, sondern eine Vielzahl von Systemen möglich, Systemen der Unterscheidung von Unterscheidungen oder der Beobachtung von Beobachtungen.

4. System und Umwelt

Dies wiederum macht denkbar, daß unterschiedliche Systeme der Beobachtung einander beim Beobachten beobachten können. Dabei aber kann jedes von ihnen nur auf seine Weise, in seiner Perspektive, nach seinen Unterscheidungen beobachten; keines kann sich in ein anderes ‚hineinversetzen‘ und das andere insofern auch nicht ‚verstehen‘. Sie sind, wie NIETZSCHE es ausdrückt, „unsäglich anders complicirt“,³¹ in LUHMANN'S Begriffen füreinander unbegrenzt komplexe Umwelt. Die Unterscheidung

scheidungen zu prozessieren im Hinblick auf das, was an ihnen identisch bzw. different ist.“ (PL 47)

29 Vgl. G. W. F. HEGEL: Enzyklopädie (1959), S. 459 (§ 573 Anm.). Danach hat es Philosophie zwar „nicht mit der abstrakten, der bloßen Identität und dem leeren Absoluten, sondern mit der konkreten Einheit (dem Begriffe) zu tun“, doch „in ihrem ganzen Verlaufe ganz allein“ „mit der Einheit überhaupt“.

30 Vgl. W. STEGMAIER: Hegel, Nietzsche und Heraklit (1992), S. 110 – 129.

31 F. NIETZSCHE: Nachgelassene Fragmente April – Juni 1885, KGW VII 34 [249] (KSA Bd. 11, S. 505). Die Stelle lautet vollständig: „Das Muster einer vollständigen Fiction ist die Logik. Hier wird ein Denken *erdichtet*, wo ein Gedanke als Ursache eines anderen Gedankens gesetzt wird; alle Affekte, alles Fühlen und Wollen wird hinweg gedacht. Es kommt dergleichen in der Wirklichkeit nicht vor: diese ist unsäglich anders complicirt.“ NIETZSCHE geht dabei davon aus, daß wir „die Wirklichkeit“ nur in „jener Fiction“ haben, die wir „als *Schema*“ anlegen (ebd.), ein „*Schema, welches wir nicht ab-*

von *System* und *Umwelt* ist die Grundunterscheidung seiner Systemtheorie.³²

Umwelt ist für jedes System das, was es beobachtet. Sie ist ihm jedoch immer nur in seiner Beobachtung gegeben; an sich ist sie, wie schon für KANT, unbekannt. Dennoch muß ein System seine Umwelt von sich selbst unterscheiden können, um sich überhaupt auf sie beziehen, sie überhaupt beobachten zu können. An die Unterscheidung von System und Umwelt schließt darum die Unterscheidung von Selbstreferenz und Fremdreferenz an. „Vorbild“ hierfür ist, so LUHMANN, HUSSERL'S Phänomenologie mit ihrer Unterscheidung von *Noesis* und *Noema*. Er deutet sie als die Unterscheidung der Unterscheidung von dem, was sie unterscheidet, oder der Beobachtung von dem, was sie beobachtet, überhaupt. Wird von dieser Unterscheidung ausgegangen, kann, wie es in HUSSERL'S Phänomenologie geschieht, von allem „Realitätsglauben“, von jeder Voraussetzung einer Realität an sich abgesehen und dennoch an der Beobachtbarkeit der Welt festgehalten werden, der Welt, die dann die jeweilige Umwelt eines Systems der Beobachtung ist.³³ LUHMANN schätzt an HUSSERL das „entschiedene Interesse an Theorie“, für das es „in diesem Jahrhundert nur wenige Beispiele“ gebe, die „rigorose Konsequenz“ seiner Phänomenologie und die Umstellung von Deduktion auf Deskription, die er bereits vollzogen habe.³⁴ Doch abgesehen von einer Reihe unbedachter Voraussetzungen – LUHMANN nennt vor allem den „Unbegriff der ‚Intersubjektivität‘“³⁵ – habe HUSSERL'S anfängliche „Theorieentscheidung“ für das transzendente Subjekt es ihm unmöglich gemacht, das „Theoriedesign“ auf Zeit umzustellen, wiewohl er mit seiner Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins selbst den Weg dazu eröffnet habe.³⁶

Beobachtungen sind, als Entscheidungen für Unterscheidungen,³⁷ Operationen und als solche bloße Ereignisse. LUHMANN geht mit Alfred

werfen können“ (Nachgelassene Fragmente Sommer 1886 – Herbst 1887, KGW VIII 5 [22] / KSA Bd. 12, S. 194).

32 „Die systemtheoretische Differenz von System und Umwelt formuliert“, so LUHMANN (ÖK 22), „eine radikale Veränderung der Weltsicht“, bedeutet einen „Bruch mit der Tradition“. Sie dürfte jedoch in NIETZSCHE'S Differenz von Schema und Welt („Wirklichkeit,“) vorbereitet sein.

33 NW 45. Vgl. SS 381.

34 NW 27 ff.

35 Außerdem den Eurozentrismus des späten HUSSERL, seine Berufung auf Kultur, seine Unterscheidungen mit eingebauter Asymmetrie, die Rangordnungen zu eigenen Gunsten erlauben, und seine Einreihung in eine (paradoxe) Tradition der Traditionskritik (NW 17 – 25).

36 NW 58 ff.; vgl. SS 356.

37 Oder: Bezeichnungen mit Hilfe der einen Seite einer Unterscheidung. LUHMANN

North WHITEHEAD von Ereignissen als basalen Elementen der Systeme an Stelle von zeitfest bestehenden Einheiten wie Atomen, Zellen, Menschen, Sternen usw. aus; Systeme sollen aus nichts als Ereignissen, Beobachtungsereignissen, bestehen.³⁸ Sie sind, so LUHMANN, „temporalisierte Systeme“ aus „temporalisierten Elementen“.³⁹ Sie strukturieren Zeit und reproduzieren sich dabei beständig selbst in all ihren Elementen – sie sind „autopoietisch“. Da das System sich in seiner Autopoiesis aber auf seine Umwelt bezieht, unterliegt es gleichwohl der Evolution, der kontingenten Evolution im Darwinschen Sinn ohne vorgegebene Richtung und ohne Ziel.

5. Komplexität

Selektionskriterium dieser Evolution ist dann allein die Fähigkeit der Systeme, ihre Umwelt zu beobachten und darauf mit Unterscheidungen von Unterscheidungen zu reagieren, oder ihre Irritationsfähigkeit. Systeme können aber um so differenzierter auf ihre Umwelt reagieren, je mehr sie selbst Komplexität aufbauen. Sie bauen eigene Komplexität auf, indem sie in irgendeiner Form, z. B. durch Gedächtnis, festhalten, wie sie Unterscheidungen an Unterscheidungen anschließen. Aber auch das geschieht wiederum auf Zeit. Systeme können niemals eine Komplexität aufbauen, gegenüber der die Umwelt nicht noch komplexer bliebe. Ein „Komplexitätsgefälle“, so LUHMANN, bleibt immer bestehen, schon deshalb, weil die Systeme in ihrer Umwelt sie ja ebenfalls beobachten und ihrerseits immer neue Komplexität aufbauen.

unterscheidet im Anschluß an SPENCER BROWN Beobachtung als Unterscheidung und Bezeichnung (*distinction* und *indication*). Vgl. G. KNEER/A. NASSEHI, Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme (1993), S. 96.

³⁸ WHITEHEADs Begriffe dafür sind *event* (bzw. *actual entity* oder *actual occasion*) und *prehension*. – Zum Bezug LUHMANNs auf WHITEHEAD vgl. SS 393 f., zu WHITEHEADs radikalem Versuch, Sein als Zeit zu denken, vgl. W. STEGMAIER: Experimentelle Kosmologie. Whiteheads Versuch, Sein als Zeit zu denken (1993). WHITEHEAD denkt nicht mehr Zeit von Sein, sondern Sein von der Zeit her und geht darin bewußt über HEGEL hinaus. Dennoch legt auch er sich noch auf Einheit fest und versucht vom Ansatz bei der Zeit aus noch einmal eine Kosmologie, eine Ontologie und eine Theologie zu entwickeln.

³⁹ Niklas LUHMANN: Temporalisierung von Komplexität: Zur Semantik neuzeitlicher Zeitbegriffe (1980), S. 241. – Zeit ermöglicht Kontingenz. Im übrigen läßt LUHMANN bewußt „offen, was Zeit ‚ist‘, weil man bezweifeln kann, ob irgendein Begriff von Zeit, der über das bloße Faktum des Sichänderns hinausgreift, ohne Systemreferenz festgelegt werden kann.“ (SS 70).

6. Mensch als strukturelle Kopplung von Systemen

Daraus folgt zuletzt eine anthropologische oder besser: eine anti-anthropologische These. Denn der „Mensch“ stellt nach diesem Ansatz offensichtlich kein oder doch nicht ein einziges System der Beobachtung dar. Sein Leib „beobachtet“ im Sinn der Systemtheorie, er läßt sich in vielfacher Weise von seiner Umwelt irritieren und reagiert auf sie. Doch die Operationen der biologischen Systeme werden vom Bewußtsein, dem „psychischen System“, nur sehr selektiv beobachtet, und psychische Systeme können auch einander nicht beobachten, haben keinen Zugang zu den Vorstellungen im Bewußtsein des jeweils andern. Sie können sich wiederum nur durch die Medien sozialer Systeme, z. B. die Sprache, mitteilen. So löst sich „der Mensch“ in eine Vielfalt von Systemen auf, die getrennt voneinander operieren und lediglich „strukturell gekoppelt“ sind.

III. MORAL UND ETHIK IM BLICK VON LUHMANNs SYSTEMTHEORIE

1. Soziale Funktionssysteme

Bedeutung für die Ethik bekommen Luhmanns Theorieentscheidungen zunächst durch eine historische Beobachtung.⁴⁰ Danach hat sich die gesellschaftliche Kommunikation im Übergang von der feudalen, „stratifikatorisch“ unterscheidenden Gesellschaft zur bürgerlichen, „funktional“ unterscheidenden Gesellschaft in eine Vielfalt von „Funktionssystemen“ ausdifferenziert, die nach jeweils anderen Unterscheidungen beobachten und insofern unabhängig voneinander operieren. Insbesondere wurden in einem allmählichen Prozeß, der in Europa um die Zeit der Französischen Revolution akut und irreversibel wird, Wirtschaft, Recht, Politik, Erziehung, Wissenschaft, Kunst und Religion voneinander getrennt und dadurch zu Systemen, die füreinander Umwelt sind. So beobachten sie ein-

⁴⁰ Um die Evolution der Gesellschaftsstruktur und der Begriffe, in denen sie sich darstellt, zu erfassen (vgl. dazu Niklas LUHMANN: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Bd. 1 – 4 [1980 – 1995]), geht LUHMANN abwechselnd theoretisch und historisch vor. Er macht, wie schon HEGEL und NIETZSCHE, historische Verläufe mit Hilfe theoretischer Unterscheidungen beobachtbar und plausibilisiert die theoretischen Unterscheidungen wiederum an historischen Verläufen. Das Verfahren ermöglicht so einerseits Theorie und hält sie andererseits für Kontingenz offen. LUHMANN betont seinen experimentellen Charakter. Vgl. dazu AW 128: „Ein experimentelles Verhalten ist grundlegend für mein Denken, sowohl im wissenschaftlichen wie übrigens auch im politischen Sinne.“

ander und reagieren aufeinander nach ihrem jeweils eigenen Code. Die Wirtschaft etwa beobachtet alles übrige unter dem Gesichtspunkt, ob jemand zahlungsfähig ist oder nicht, die Politik, ob jemand Machtbefugnisse hat oder nicht, die Wissenschaft, ob etwas wahr ist oder nicht. Unter dieser Voraussetzung ist keines der Funktionssysteme mehr gegenüber anderen privilegiert, kann es keine Hierarchie mehr, nur noch eine Vernetzung unter ihnen geben. Das aber bedeutet dann auch, daß es in einer funktional ausdifferenzierten Gesellschaft keine Möglichkeit gibt, sie als ganze zu regulieren. Wird ein Funktionssystem durch ein anderes, z. B. das ökonomische durch das politische, dirigiert, kommt seine Autopoiesis zum Erliegen. Der „Zusammenbruch des sozialetischen Riesenexperiments dieses Jahrhunderts, des Sozialismus,“ hat das eindrucksvoll belegt.⁴¹

2. Moral

Für eine moralische Sicht ist dies dennoch beunruhigend, der beunruhigendste Punkt wohl an LUHMANNs Systemtheorie überhaupt. Denn in moralischer Sicht sollte es die *Moral* sein, die die Gesellschaft im Ganzen leitet. Die *Moral* kann dies nach LUHMANN jedoch am allerwenigsten.

Sie beobachtet nach der Unterscheidung von gut und schlecht oder, sofern sie von Wirkungen auf Absichten zurückgeht, von gut und böse. Auch ihr Code ist universal; wie nach den „binären Schematismen“ der zuvor genannten Funktionssysteme kann alles übrige auch nach der Unterscheidung von gut und schlecht, gut und böse beobachtet – das heißt hier: ebenso getan wie beurteilt – werden. Eine Ausnahme macht die *Moral* jedoch bei sich selbst: es gilt als fraglos gut, nach gut und böse zu unterscheiden. In soziologischer Sicht ist das um so erstaunlicher, als moralischen Normen ja notorisch zuwidergehandelt wird und es dabei eher den Schlechten als den Guten gut ergeht. An der *Moral* jedoch prallen solche und andere ihr entgegenstehende Erfahrungen ab; sie kann dadurch sogar bestärkt werden.⁴² Offenbar ist es ihr gelungen, sich selbst nachhaltig gegen den negativen Wert ihres Codes zu tabuieren und auf diese Wei-

41 WE 139.

42 Sofern sie sich nämlich auf das Sollen beschränkt und an die unbeobachtbare Gesinnung hält. Die Probleme, die sich daraus wiederum ergeben, behandelt in seither erreichter Schärfe HEGEL in seiner „Phänomenologie des Geistes“, Abschn. „Der seiner selbst gewisse Geist. Die Moralität“. Vgl. LUHMANN, SM 41 f.

43 Vgl. WE 137.

se als „an sich“ gut zu gelten.⁴³ So aber scheint sie sich zur Regulierung der gesellschaftlichen Kommunikation im Ganzen anzubieten.

3. Paradoxie vs. Tautologie durch Selbstreferenz

In anderen Fällen entstehen Schwierigkeiten, wenn der Code eines Funktionssystems auf es selbst angewendet wird. Fragt z. B. ein Richter, mit welchem Recht er Recht und Unrecht unterscheidet, oder ein Wissenschaftler, ob die Unterscheidung von wahr und falsch selbst wahr ist, entsteht eine Paradoxie, das System wird blockiert. Es wird jedoch nur blockiert, wenn es mit dem negativen Wert des Codes bezeichnet, die Unterscheidung recht – unrecht also unrecht, die Unterscheidung wahr – falsch falsch genannt wird. Wird nur der positive Wert auf es angewendet, entsteht statt einer (blockierenden) Paradoxie eine (ermutigende) Tautologie. Dies ist der Fall der *Moral*, sofern sie sich selbst nur für gut hält. Indem sie den negativen Wert tabuiert, macht sie die Paradoxie der Selbstanwendung ihres Codes unsichtbar (invisibilisiert sie) und stabilisiert sich stattdessen durch eine Tautologie.⁴⁴

4. Selbsttabuierung der Moral

Wenn das so ist, müßte die Selbsttabuierung der *Moral* zusammenbrechen, sobald sie dieser ansichtig wird. Das war es, was NIETZSCHE mit seiner Genealogie der *Moral* erreichen wollte.⁴⁵ Frage man nach dem moralischen „Wert“ der *Moral*, so müsse sie, aufgrund der Gewissenhaftig-

44 Vgl. Elena ESPOSITO: Paradoxien als Unterscheidungen von Unterscheidungen (1991), und Niklas LUHMANN: Sthenographie und Euryalistik (1991), die unterschiedliche Strategien des Umgangs mit Paradoxien unterscheiden. Man kann danach eine Paradoxie unsichtbar machen (invisibilisieren), indem man Begriffe findet, in denen sie nicht zutage tritt, z. B. indem man sagt, etwas sei anders „gemeint“, als es gesagt wird, ohne daß dies beobachtbar wäre; man kann die Anwendung des Schematismus auf sich selbst verbieten, wie z. B. B. RUSSELL dies in Bezug auf die Paradoxie der Mengentheorie mit der Einführung der Typentheorie versucht hat; man kann sie aber auch nutzen, indem man von solchen Paradoxien ausgeht und das System von dem her ordnet, was sie zulassen und was nicht, und schließlich kann man den Schematismus selbst in Frage stellen und zu einem andern übergehen. Das Verfahren der *Moral*, in der Anwendung der Unterscheidung auf sie selbst den negativen Wert abzublenden, ist besonders einfach und darum besonders plausibel.

45 Vgl. W. STEGMAIER: Nietzsches ‚Genealogie der Moral‘ (1994), S. 50.

keit, die sie selbst in Jahrtausenden herangezüchtet habe, zur „Selbstaufhebung“ kommen.⁴⁶ NIETZSCHE wollte nicht die Moral als solche zum Verschwinden bringen, sondern ihre Selbstgerechtigkeit aufbrechen, die durch ihre Selbsttabuierung im „wolkigen feuchten schwermüthigen Alt-Europa“⁴⁷ möglich geworden war. Er ging dabei zu einem empirischen Begriff der Moral über: „es giebt“, so NIETZSCHE, „keine moralischen Phänomene, sondern nur eine moral<ische> Interpretation dieser Phänomene“, und „jeder wünscht, daß keine andere Lehre und Schätzung der Dinge zur Geltung komme außer einer solchen, bei der er selbst gut wegkommt.“⁴⁸ So wird für NIETZSCHE eine Vielfalt von Moralen denkbar, Moralen von Individuen, Gruppen, Gesellschaften oder Kulturen, die Unterschiedliches für gut und schlecht, gut und böse halten und die einander beobachten. Sie beobachten einander dann als gut, wenn sie dasselbe für gut halten, und als böse, wenn sie Entgegengesetztes für gut halten. So können Moralen nun selbst nicht nur gut, sondern auch böse sein.

5. Perspektivierung der Moral

Wird sich eine Moral dessen bewußt, daß sie selbst böse sein kann, muß sie sich von sich distanzieren. Sie bleibt dabei Moral, beobachtet sich dann aber selbst als individuelle Moral; sie ist sich, so NIETZSCHE, der individuellen „Perspektive“ ihres „Für und Wider“ bewußt und hat gelernt, sie „aus- und wieder einzuhängen“.⁴⁹ Perspektivierung der Moral ist das, was NIETZSCHEs Ethik empfiehlt,⁵⁰ das heißt: Moral im Umgang mit Moral. Sie äußerst sich als Takt, Vornehmheit, Güte und Liebe und in alldem als Verzicht auf Gegenseitigkeit. Denn wer sich dessen bewußt ist, daß er moralisch anders beobachtet als andere, kann keine Gegenseitigkeit erwar-

46 So wenig sich LUHMANN sonst auf NIETZSCHE einläßt, gesteht er ihm doch zu, daß sich durch ihn (und dann M. HEIDEGGER und DERRIDA) „ein ganz anderer Umgang mit Paradoxien eingebürgert“ habe, auch wenn sie „in einer wie immer verdrehten Sprache zum Ausdruck gebracht“ würden (LUHMANN: Sthenographie und Euryalistik, [1991], S. 59). Zum Begriff der „Selbstaufhebung der Moral“ bei NIETZSCHE vgl. auch Claus ZITTEL: Selbstaufhebungsfiguren bei Nietzsche (1995), S. 83 ff.

47 F. NIETZSCHE: Also sprach Zarathustra IV, Unter Töchtern der Wüste 1.

48 F. NIETZSCHE: Nachgelassene Fragmente Herbst 1885 – Herbst 1886, KGW VIII 2 [165] u. [168] (KSA Bd. 12, S. 149 u. 152).

49 F. NIETZSCHE: Menschliches, Allzumenschliches, Vorrede (1886), Nr. 6 (KSA Bd. 2, S. 20)

50 Vgl. W. STEGMAIER: Nietzsches ‚Genealogie der Moral‘ (1994), 1. Kap.: „Nietzsches Perspektivierung der Moral“.

ten. Für ihn ist die eigene Moral ebenso kontingent wie die der andern, und es braucht nichts zu geben, was sie verbindet. Normative Ethiken sind dann nicht mehr möglich.

6. Doppelte Kontingenz

Hier setzt auch LUHMANN an. Sofern Kommunizierende füreinander Umwelt sind, ist die „Ausgangslage [...] ein *mehrfaches gegenläufiges Komplexitätsgefälle*.“⁵¹ Das bedeutet: in der Kommunikation mit andern hat man es stets mit „doppelter Kontingenz“ zu tun. Doppelte Kontingenz heißt doppelte Unsicherheit: Für jeden ist der andere frei, sich so oder anders zu verhalten; wollen sie füreinander anschlussfähig bleiben, müssen sie sich darum aufeinander einstellen; jeder muß also seine Entscheidungen darauf abstellen, daß der andere seine Entscheidungen wieder auf ihn abstellen kann, ohne daß er vorab wissen könnte, wie der andere sich dann tatsächlich entscheiden wird. Luhmann vermutet, daß es die Funktion der Moral ist, das Problem dieser doppelten Kontingenz zu lösen. Sie löse es durch Signalisieren von Achtung und Mißachtung. Gelingen der Anschluß in der Kommunikation, signalisiere man Achtung, gelinge er nicht, signalisiere man Mißachtung.⁵² Wird die Achtung erwidert, ist die doppelte Kontingenz (Unsicherheit) vorerst entschärft: man *vertraut* nun auf weitere Anschlussfähigkeit.⁵³

7. Inklusion oder Exklusion

Achtung und Mißachtung reduzieren die Komplexität der doppelten Kontingenz jedoch äußerst stark. In der Regel wird gar nicht ausgesprochen, *wofür* Achtung oder Mißachtung signalisiert wird; Achtung oder Mißachtung trifft gleich die ganze Person,⁵⁴ bedeutet Inklusion oder Exklusion, Einschluß oder Ausschluß des Betroffenen aus der Kommunikation über-

51 SM 43.

52 Vgl. SM 46: „Das Gelingen perspektivisch integrierter Kommunikation wird durch Achtungserweise entgolten, das Mißlingen durch Achtungsentzug bestraft, und all das in abgestufter Dosierung.“

53 Vgl. Niklas LUHMANN: Vertrauen (1989), bes. Kap. 12 („Rationalität von Vertrauen und Mißtrauen“), S. 94 – 106.

54 Sie sind, so LUHMANN SM 46, „Kürzel für sehr komplexe zugrundeliegende Sachverhalte, die nur über diese symbolische Substitution überhaupt kommunikationsfähig werden.“ Vgl. EM 365.

haupt. Dies erklärt die „Streitnähe der Moral“.⁵⁵ Wer von „Achtungskommunikation“ Gebrauch macht, setzt die Person des andern, dabei aber auch die eigene auf's Spiel; denn er fordert dabei ja entsprechende Achtungs- oder Mißachtungserweise des andern heraus.⁵⁶

8. Achtungsmarkt

Um so vorsichtiger, um so ökonomischer geht man deshalb in der Regel mit Achtungs- und Mißachtungserweisen um. Weil sie so riskant sind, pflegt man sie sorgfältig daraufhin zu berechnen, wieweit sie ihrerseits wieder Achtungs- oder Mißachtungserweise einbringen können, und beobachtet dabei stets auch, wie Dritte das beobachten. Man hat es, so LUHMANN, mit einem Markt, einem „Achtungsmarkt“ zu tun. Die These ist aufschlußreich. Sie kann zugleich erklären, daß immer wieder andere Themen moralisch besetzt, immer wieder andere Eigenschaften moralisch geschätzt werden können, es also laufend „moralische Innovationen“ gibt. Sie macht auch denkbar, daß man Achtung gleichsam kapitalisieren und sich dadurch bis zu einem gewissen Grad vom Achtungsmarkt unabhängig machen kann – man wird dann zu einem „geachteten Menschen“ –, dieses Kapital aber auch schnell wieder verspielen kann.⁵⁷ Vor allem aber läßt sich so bestimmen, was man „die“ Moral, die Moral einer Gesellschaft im Ganzen nennt. Sie besteht dann, so Luhmann, in den Bedingungen, unter denen man generell Achtung oder Mißachtung erwarten kann, in der „Gesamtheit der faktisch praktizierten Bedingungen wechselseitiger Achtung oder Mißachtung“.⁵⁸

55 SM 55.

56 Vgl. EM 370: „Moral ist polemogener Natur. Wer immer bei Meinungsverschiedenheiten moralisch argumentiert, setzt seine Selbstachtung ein, um seinen Anforderungen und Argumenten Nachdruck zu verleihen. Es fällt dann schwer, den Rückzug anzutreten und das als eine leere Hülse zurückzulassen, was man vorher als eigene Identität aufs Spiel gesetzt hatte.“

57 Am unabhängigsten vom Achtungsmarkt ist der, der auf Achtung gar nicht angewiesen ist, weil er sich selbst achtet und sich darin nicht anfechten läßt. Vgl. SM 48: „Wer sich selbst achtet und damit zum Ausdruck bringt, daß er den eigenen Ego/Alter-Synthesen traut, hat die Achtung anderer schon halb gewonnen.“

58 SM 51.

9. Funktionsäquivalente für Moral

Wird Moral so gefaßt, bedarf es keines Rekurses auf Gesinnung, auf Sollen, auf Normen und auf Konsens über Normen mehr. In der Sicht der Systemtheorie haben solche Begriffe die Funktion, Moral überhaupt gegen den Markt zu immunisieren, Kontingenz aus ihr auszuschließen und damit an ihrer Selbsttabuierung mitzuwirken. Die Systemtheorie macht dagegen sichtbar, daß es für moralische Kommunikation „Funktionsäquivalente“ gibt, daß sie durch andere Kommunikation ersetzt werden kann, nämlich durch „Anschlußrationalität“, Recht und Liebe. Mit Anschlußrationalität nimmt man hin, was der andere entschieden hat, und richtet seine Entscheidungen entsprechend ein: „Man zahlt den Preis, der verlangt wird – oder man kauft nicht“ – und verzichtet dabei auf alle moralische Beurteilung. Dies, so LUHMANN, dürfte der „Rationalitätsstil der modernen Gesellschaft“ sein.⁵⁹ Das Recht sichert Anschlußrationalität über konkrete Anlässe hinaus, gibt Erwartungssicherheit, ohne daß Vertrauen in Personen gesetzt werden müßte. Die Liebe schließlich löst das Problem der doppelten Kontingenz, indem sie die „volle Komplexität“ des andern akzeptiert,⁶⁰ zu seiner vollkommenen Inklusion bereit ist, allerdings, weil dies sehr anspruchsvoll ist, in der Regel unter Exklusion aller übrigen.

10. Unersetzbarkeit der Moral

Bloße Anschlußrationalität, Recht und Liebe sind zur Lösung des Problems der doppelten Kontingenz jedoch offensichtlich nur begrenzt einsetzbar. Wo sie nicht ausreichen, bleibt Moral unersetzbar. Dies aber gilt gerade für die Integration von Personen, die in Funktionssystemen zusammenwirken; sie kann nicht auf Liebe aufgebaut werden, soll rechtliche Regelungen möglichst erübrigen und muß dennoch auf Dauer gestellt werden. Das bedeutet aber, daß Moral das Funktionieren der Funktionssysteme überhaupt bedingt. Dies wiederum hat einschneidende Konsequenzen für die Systemtheorie: Wenn Moral das Funktionieren der Funktionssysteme überhaupt bedingt, kann sie nicht als besonderes Funktionssystem ausdifferenziert werden.⁶¹ Bildet sie aber kein besonderes Funktionssystem,

59 SM 65 – 67.

60 SM 69.

61 LUHMANN entscheidet die Frage, wieweit die Moral selbst ein Funktionssystem darstellt, nicht definitiv, vermutet jedoch, daß ihre spezifische Funktion, „allein schon wegen ihrer Interaktionsbindung, im Gesellschaftssystem zu zentral [liegt], als daß sie

dann hat sie gleichsam keinen Ort in der gesellschaftlichen Kommunikation, sondern flottiert frei in ihr. Flottiert sie aber frei in ihr, dann kann sie das Funktionieren der Funktionssysteme ebenso stören wie stützen, kann ihr Funktionieren im einzelnen angreifen und schließlich überhaupt gegen das Funktionieren der Funktionssysteme protestieren, also zu dem werden, was LUHMANN als *Protestmoral* diagnostiziert hat. Und so wird wiederum verständlich, daß Luhmann seinerseits sich polemisch zur Moral verhält, daß er vor allem vor ihr warnt, und der Ethik empfiehlt, sich dem anzuschließen, indem sie Reflexionstheorie der Moral wird.⁶²

IV. VIER FRAGEN LUHMANNS AN DIE ETHIK

Von den vier Fragen, auf die nach LUHMANN die *Ethik* eine Antwort geben sollte, wenn sie nicht vollends zum „paradigm lost“ werden will, bezieht sich die *erste* auf die *Reichweite* moralischer Inklusion: „Moralische Inklusion also wie gehabt, aber ohne moralische Integration des Gesellschaftssystems. Was könnte eine Ethik dazu sagen?“ (PL 25) Die *zweite* zielt auf den „*polemogenen Ursprung*“ der Moral: „darf man der Ethik dann raten, Moral umstandslos für moralisch gut zu halten?“ (PL 27) Die *dritte* erinnert an die Probleme, die entstehen, wenn auch der *negative Wert* des Moralcodes auf sie selbst angewandt wird: „Soll die Ethik dann zu gutem oder zu schlechtem Handeln raten?“ (PL 28)

Alle drei sind offenbar vor allem an die *Diskursethik* gerichtet, soweit sie es für fraglos gut hält, die Gesellschaft im Ganzen durch Moral zu in-

über Sondersystembildung und operative Technisierung ausdifferenziert werden könnte.“ (SM 58; vgl. SM 89 u. EM 434). Moral aber *kann* nicht nur nicht, – weil sie mit der Exklusion der Person als ganzer droht, *darf* sie auch nicht in ein Funktionssystem ausdifferenziert werden; „die Zumutungshärte der Alternativität, die bei allen Schematismen auftritt,“ wäre, so LUHMANN, im Fall der Moral nicht tragbar (SM 58).

62 Vgl. PL 41. Zum konkreten „Umgang mit Moral“ empfiehlt LUHMANN wie NIETZSCHE Moral im Umgang mit Moral, die er „Metamoral“ nennt, und dabei vor allem *Takt*. Takt ist die „Anwendung von Moral auf die Kontrolle der spezifischen Risiken der Moral selbst“ (SM 55). NIETZSCHE spricht hier von „Feinheit“. – In seinem Beitrag „Protestbewegungen“ von 1996 gewinnt LUHMANN der „Protestkommunikation“ schließlich die Funktion ab, „die Negation der Gesellschaft in der Gesellschaft in Operationen umzusetzen“ und die Gesellschaft damit, wie theoriefern auch immer, unablässig auf „ihre eigene Intransparenz“ aufmerksam zu machen, die aus ihrer funktionalen Ausdifferenzierung und dem „Fehlen jeder gesamtgesellschaftlichen Autorität für das Bestimmen des Richtigen“ folgt (S. 214 f.). Vgl. nun auch Niklas LUHMANN: *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (1997), S. 866 – 1149. Hier bekommt dann auch die „sogenannte Postmoderne“ ihren Ort in der Theorie sozialer Systeme (S. 1143 – 1149).

tegrieren. Geht man von KANT, HEGEL und NIETZSCHE aus, sind sie bereits beantwortet. Keiner von ihnen sieht eine *moralische* Integration der Gesellschaft im Ganzen vor. Schon KANT setzt im Blick auf die Gesellschaft im Ganzen empirisch an und geht illusionslos vom Antagonismus moralischer Vorstellungen aus.⁶³ Es könnte, so KANT, gerade der Antagonismus sein, der auf dem Weg ökonomischer Zwänge mit der Zeit zu einem weltbürgerlichen Rechtszustand führt; im Hinblick darauf wäre moralischer Konsens also nicht einmal zu wünschen. Dem entspricht auch der kategorische Imperativ, der sich ausdrücklich an den Einzelnen richtet. Wenn er den Einzelnen auffordert, *seine* Maximen daraufhin zu überprüfen, ob er sie jederzeit zugleich zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung machen könne, so heißt das sicher nicht, daß die Maxime eines Einzelnen zum allgemeinen Gesetz werden soll, sondern im Gegenteil, daß der Einzelne auf sie verzichten soll, wenn sie es nicht werden könnte. Auch schon in KANTS Ethik geht es danach um die Beschränkung der Reichweite moralischer Maximen, nicht um deren Generalisierung – universal will sie, als *Kritik* der praktischen Vernunft, in der Erinnerung an die Beschränktheit der „Horizonte“ des Erkennens sein.⁶⁴ Daß auch HEGEL und NIETZSCHE in der Moral kein Mittel zu gesellschaftlicher Integration, sondern gerade eine Gefahr für sie sahen, braucht nicht ausgeführt zu werden. Sie stimmen untereinander und mit Luhmann darin überein, daß die Ethik nicht generell zu einem bestimmten Handeln raten, also konkrete Normen vorgeben kann, sondern im Gegenteil dem Einzelnen begriffliche Mittel an die Hand gibt, um solche Normen daraufhin zu reflektieren, ob er selbst es verantworten kann, ihnen zu folgen.

LUHMANNs *vierte* Frage an die Ethik ist weit schwieriger zu beantworten. Sie bezieht sich auf die Probleme der *Zukunftssicherung*, die vor hundert und zweihundert Jahren so noch kaum in Sicht waren. Sie erhielten in den siebziger Jahren große öffentliche Resonanz vor allem durch den *Club of Rome* und Hans Jonas, die sie in einen ethischen Horizont stellten.⁶⁵ Die Empfehlung war, alle unübersehbaren Risiken möglichst zu vermeiden. Wie jedoch rasch erkannt wurde, wäre auch dies ein riskantes Verhalten, sofern dadurch nämlich wichtige Möglichkeiten der Zukunftssi-

63 Vgl. seine „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ von 1784.

64 Vgl. Immanuel KANT: *Logik*, Einleitung, VI.

65 Dennis L. MEADOWS u. a., *Die Grenzen des Wachstums* (1972); Hans JONAS: *Das Prinzip Verantwortung* (1979). – Zum Versuch außermoralischer Antworten vgl. Wolf HÄFELE: *Energy in a Finite World. A Global Systems Analysis* (1981), und Karl ULMER, Wolf HÄFELE und Werner STEGMAIER: *Bedingungen der Zukunft* (1987), Kap. IX u. X.

cherung ausgeschlossen werden könnten, nicht nur im Hinblick auf die Erhaltung der natürlichen Umwelt, sondern auch und noch mehr im Hinblick auf Lebensmöglichkeiten einer immer weiter wachsenden Weltbevölkerung. Ein „nichtriskantes Verhalten“ kann es in diesen Dingen also gar nicht geben, und so fragt Luhmann: „wie soll die Übernahme von Risiken mit Achtungserweis oder mit Achtungsentzug sanktioniert werden, wenn es gar kein nichtriskantes Verhalten gibt und die Ethik, bislang jedenfalls, keine konsensfähigen Kriterien entwickelt hat?“⁶⁶

LUHMANN selbst unterscheidet zwischen Risiko und Gefahr.⁶⁷ Risiken geht man ein im Bewußtsein, daß man sie übersehen und beherrschen kann. Geht ein anderer Risiken ein und kann man nicht abschätzen, ob er sie beherrschen kann, sieht man in ihnen eine Gefahr für sich selbst. Die Differenz von Risiko und Gefahr konturiert also laufend die doppelte Kontingenz. Sie konturiert um so mehr, wie sich schon angedeutet hat, die Achtungskommunikation. Aber noch mehr als Achtungs- und Mißachtungserweise kann das moralische Handeln im KANTischen Sinn zur Gefahr für andere werden, das Handeln, zu dem jemand sich aus bloßer Vernunft unbedingt genötigt sieht und das ihm darum alle Rücksicht auf nachteilige Folgen, ob für sich selbst oder andere, verbietet. Wie alle Erfahrung zeigt, kann entschiedenes moralisches Handeln andere in extreme Gefahr bringen.

Man wird LUHMANN darin Recht geben müssen, daß sich mit Ethik kaum die Übernahme von Risiken der Zukunftssicherung regeln läßt.⁶⁸ Hier dürften *alle* Funktionssysteme und *alle* Wissenschaften je auf ihre Weise gefragt sein. Die Ethik aber könnte dort angesprochen sein, wo dabei Moral ins Spiel kommt, um ihr die Risiken, die sie einzugehen bereit ist, als Gefahren für andere sichtbar zu machen. Sie könnte, in Kooperation mit der Systemtheorie, der Moral helfen, sich selbst als Gefahr zu sehen. Hier setzt das Konzept der ethischen Orientierung an. Ich kann es nur noch kurz vorstellen.⁶⁹

66 PL 41.

67 Vgl. Niklas LUHMANN: Risiko und Gefahr (1990), bes. S. 148 f.

68 Vgl. WE 142: „Die Frage bleibt, ob Ethik diejenige Theorieform ist, mit der man angemessen auf die Lage der Gesellschaft am Ende dieses Jahrhunderts reagieren kann. In den guten Absichten der Ethik-fans könnten sich schlimme Folgen verbergen, nämlich eine Ablenkung von allen ernsthaften Versuchen, die moderne Gesellschaft und in ihr das Funktionssystem Wirtschaft zu begreifen.“ Vgl. GG 797 f.

69 Näheres in: W. STEGMAIER: „Was heißt: Sich im Denken orientieren?“ Zur Möglichkeit philosophischer Weltorientierung nach Kant (1992); Einstellung auf neue Realitäten. Orientierung als philosophischer Begriff (1993); Weltabkürzungskunst. Orientierung durch Zeichen (1994); Praktische Vernunft und ethische Orientierung (1994);

V. ETHISCHE ORIENTIERUNG

„Ethik wendet sich,, so auch LUHMANN, freilich mit polemischem Akzent, „immer an individuelles Verhalten“. ⁷⁰ Sie betrifft das Verhalten des Individuums in Bezug auf seine Umwelt im Ganzen. Der Bezug eines Individuums auf seine Umwelt im Ganzen ist das, was man gewöhnlich „Orientierung“ nennt. Sie liegt nicht im Blick, sondern am Rand des Blickfelds der Systemtheorie. Die Systemtheorie kann allgemeine Strukturen der Orientierung thematisieren und tut das sehr erfolgreich, muß, als Theorie, jedoch den Umgang des Einzelnen mit diesen Strukturen offen lassen. Es bleibt Sache des Einzelnen, in welchen Funktionssystemen er sich auf welche Weise und bis zu welchem Grad engagiert und integriert und welche moralischen Vorstellungen ihn dabei leiten. Hier ist der Ort der ethischen Orientierung.

Orientierung ist wie die Systeme der Systemtheorie nichts Festes, vor allem nichts Zeitfestes; man muß sich in jeder neuen Situation neu orientieren, nicht nur räumlich im Gelände, sondern auch in den Kontingenzen der Kommunikation mit andern und schließlich auch bei der Einarbeitung in irgendeine Wissenschaft. Auch sie ist eine Form der Reduktion von Komplexität: die jeweilige Situation wird in der Orientierung auf Anhaltspunkte reduziert, an denen Unterscheidungen ansetzen können. Solche Anhaltspunkte sind kontingent und in der Orientierung stets als kontingent bewußt: sie werden akzeptiert, sofern sie zu anderen Anhaltspunkten weiterleiten, mit denen zusammen sie dann eine bestimmte Entscheidung für die eine oder andere Seite einer Unterscheidung plausibel machen. Kriterium ihrer Selektion ist also ihre Anschlußfähigkeit untereinander, konkret: ob sie dazu verhelfen, weitergehen, weitermachen, weiterleben zu können.⁷¹ Der Code der Orientierung ist danach der, nach dem in der Sicht der Systemtheorie alle Systeme arbeiten: anschußfähig – nicht an-

Grundzüge einer Philosophie der Orientierung (1996); Diplomatie der Zeichen. Orientierung im Dialog eigener und fremder Vernunft und die Dialektik von Ontologie und Ethik (1998).

70 WE 145. Vgl. GG 798. – Zu den Folgen der – unvermeidlichen – Ausblendung des Individuums als Handlungssubjekt aus der Theorie sozialer Systeme für die Konzeption der Gerechtigkeit vgl. Walther Ch. ZIMMERLI: Gerechtigkeit ohne Menschen? Zu Leistungsfähigkeit und Grenzen der systemtheoretischen Neuformulierung des Gerechtigkeitsbegriffes bei Luhmann (1979). Ralf DREIER: Zu Luhmanns systemtheoretischer Neuformulierung des Gerechtigkeitsproblems (1974), bestreitet für das Rechtssystem, daß die Ausblendung des (richterlichen) Individuums aus der Rechtslehre unvermeidlich ist.

71 Ihre Funktion ist darum nicht, „festen Boden zu gewinnen“ (GG 798), sondern im

schlußfähig, und so kann man in der Orientierung des Individuums die Einheit der Unterscheidung von System und Umwelt sehen.⁷²

Auch *moralische Vorstellungen* sind Anhaltspunkte der individuellen Orientierung. Sie werden in ihr sichtlich weniger als andere zur Disposition gestellt, sondern tragen wesentlich dazu bei, sie zu stabilisieren und dadurch auch für andere identifizierbar zu machen.⁷³ Sofern dabei aber lediglich nach gut und böse unterschieden wird, verkürzen sie zugleich extrem die Komplexität der jeweiligen Situation und machen es schließlich möglich, sie nur noch nach dem kategorischen Imperativ „Handle so!“ zu sehen. Moralisch motiviert kann man handeln. Man *weiß* dann, was man zu tun hat, man handelt entschieden, kann dann aber auch nur das eine, moralisch unbedingt Gebotene tun – und das heißt dann eben auch: ohne weitere Rücksicht auf Umstände und Folgen und also unter Gefahren für sich und andere.

Keine Rücksicht auf Umstände und Folgen mehr zu nehmen bedeutet die Anschlußfähigkeit der Orientierung zu unterbrechen. Das kann nur in besonderen Fällen geschehen, und wenn es geschieht, muß umgehend die Anschlußfähigkeit wiederhergestellt werden. Man kann sein Handeln, wenn es Streit erregt hat, nachträglich wieder durch die Umstände erklären; man kann das Handeln selbst nach wie vor für unbedingt geboten halten, aber versuchen, Folgeschäden wiedergutzumachen, die eingetreten sind, Folgeschäden materieller und psychischer Art; es kann aber auch dahin kommen, daß man das Handeln selbst bereut. Im letzten Fall reagiert man moralisch auf die eigenen moralischen Vorstellungen. Man fragt sich dann, was andere anders gemacht hätten – die Beobachtung des Verhaltens anderer wird Anhaltspunkt für die Reflexion des eigenen Verhaltens. Das heißt: In der Reflexion der eigenen moralischen Entscheidungen an den Entscheidungen anderer gewinnt die Orientierung die Distanz gegen die eigene moralische Entschiedenheit zurück und wird dadurch zugleich wieder anschlussfähig.

Sofern sie einerseits Handeln ermöglichen, andererseits aber anschlussfähig bleiben muß, drängt die Orientierung also selbst auf die Re-

mer neu Boden zu gewinnen. So wenig wie Orientierung überhaupt braucht sich ethische Orientierung darauf festzulegen, „soziale Koordination“ zustandezubringen (ebd.).

72 Wenn man die systemtheoretischen Unterscheidungen wieder auf das Individuum zurückbezieht. Auf das „Gesellschaftssystem“ bezogen ist die Einheit der Differenz von System und Umwelt nach LUHMANN „die Welt“ in ihrer Unbeobachtbarkeit (vgl. etwa ÖK 23 u. 257).

73 Vgl. Gerhard SCHMIDTCHEN: Der Mensch – die Orientierungswaise. Probleme individueller und kollektiver Verhaltenssteuerung aus sozialpsychologischer Sicht (1982).

74 Die Empfehlung könnte jedoch, was auch KANT selbst annimmt, weit älter sein und

flexion der moralischen Vorstellungen, die sie leiten. Sie ist insofern immer schon ethische Orientierung. Sie ist ethisch, sofern sie empfiehlt, das Risiko, das man mit moralischem Handeln eingeht, immer auch unter dem Gesichtspunkt der Gefahr zu sehen, die es für andere darstellen kann. Das gilt auch schon für moralische Urteile, die man über andere fällt, die Achtungskommunikation, die andere aus der Kommunikation überhaupt ausschließen kann; auch moralische Urteile sind moralische Handlungen, und ihre Folgeschäden können gravierender sein als die materieller Handlungen. Orientierung, die auf Anschlußfähigkeit halten muß, wird auch hier stets zu Behutsamkeit und Zurückhaltung raten. Dies aber empfiehlt nach der obigen Interpretation auch der kategorische Imperativ.⁷⁴

Ethik als Reflexion der Moral beginnt in der Sicht einer Philosophie der Orientierung so schon beim Einzelnen als ethische Orientierung.⁷⁵ Als ethische Orientierung des Einzelnen ist sie im Sinne LUHMANNs eine Beobachtung zweiter Ordnung. Als *Wissenschaft* der ethischen Orientierung wäre sie dann eine Beobachtung dritter Ordnung. Als solche kann sie, um dem Einzelnen ethische Orientierung zu ermöglichen, Unterscheidungsprogramme wie die Suche nach dem rechten Maß, das Streben nach dem größtmöglichen Glück der größtmöglichen Zahl, den kategorischen Imperativ oder auch das Ideal herrschaftsfreier Kommunikation empfehlen. Sie alle lassen sich dann daraufhin vergleichen, wieweit sie zur ethischen Reflexion der Moral anleiten.

bis auf die Gründerväter der europäischen Ethik, SOKRATES und JESUS VON NAZARETH, zurückgehen. Als ethische Reflexion der eigenen moralischen Vorstellungen läßt sich jedenfalls gut der Satz des SOKRATES verstehen, es sei besser, Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun, und auch der Satz des JESUS VON NAZARETH, man solle dem Bösen nicht widerstehen: wenn nämlich das für mich Böse das Gute einer anderen Orientierung ist, die mir fremd bleibt und bleiben muß. – Sieht man in beiden Sätzen paradoxe Formulierungen, kann man auch LUHMANNs Empfehlung an die Ethik akzeptieren, ihren „Verdauungsapparat [...] vor allem mit einem Pansen für Paradoxien“ auszustatten (ÖK 265).

75 LUHMANN dagegen setzt Ethik trotz seiner Empfehlung in PL und EM, sie als Reflexion von Moral zu verstehen, vorerst weiterhin mit (sich selbst tabuierender) Moral gleich, sofern sie nämlich weiterhin „eine moralische Theorie der Moral“ sein wolle und es dadurch „ihrer Funktion gemäß“ verfehlen müsse, „vor Moral zu warnen“ (ÖK 262 f.). Vgl. auch LUHMANN: Die Realität der Massenmedien (1996), S. 212: „eine Ethik würde sich selbst sabotieren, würde von ihr verlangt werden, daß sie Unterscheidungen macht und zugleich reflektiert, daß sie es ist, die diese Unterscheidungen macht.“ Ethische Orientierung muß stets die moralischen Vorstellungen sabotieren, die sie leiten, um anschlussfähig zu bleiben.

Zusammenfassung

STEGMAIER, Werner: Niklas Luhmanns Systemtheorie und die Ethik, *ETHICA*; 6 (1998) 1, 57 – 86

Niklas Luhmann hat in seiner Hegel-Preis-Rede die Ethik zu einem „paradigm lost“ erklärt, zugleich aber Bereitschaft zur Kooperation mit ihr bekundet. Mit ihrer außerordentlichen Reichweite und Tiefe erreicht seine Theorie sozialer Systeme die Dimension der Philosophie; er schließt selbst, wie gezeigt wird, vielfach an die Philosophie an, insbesondere an Kant und Hegel, Husserl und Whitehead. Was die Ethik betrifft, schlägt Luhmann statt einer normativen eine „Reflexionstheorie der Moral“ vor. Ihr kommt ein Konzept der ethischen Orientierung entgegen, nach dem die Orientierung des Individuums darin ethisch ist, daß es, um anschlussfähig zu bleiben, stets die eigenen moralischen Vorstellungen an denen anderer zu reflektieren genötigt ist.

Theorie sozialer Systeme
Soziologie / Philosophie
Ethik / Moral
Normative / Reflexive
Ethische Orientierung
Theorie der Moral
Kant, I.
Hegel, G. W. F.
Husserl, E.
Whitehead, A. N.
Nietzsche, F.

Summary

STEGMAIER, Werner: Niklas Luhmann's Theory of Social Systems and Ethics, *ETHICA*; 6 (1998) 1, 57 – 86

Niklas Luhmann has declared ethics a lost paradigm, but at the same time he offered cooperation. Because of its outstanding reach and depth his theory of social systems has come up to philosophical dimensions; in many ways he himself connects it with philosophy, especially with Kant and Hegel, Husserl and Whitehead. As to ethics, Luhmann refuses a normative theory of morals and instead of it proposes a reflective one. His sociological theory of morals appeals to a philosophical theory of ethical orientation, which understands orientation in everyday life as ethical in so far as individuals have continuously to reflect their own moral ideas whether they have come to terms with others or not for being able to connect with others.

Theory of Social Systems
Sociology / Philosophy
Ethics / Morals
Normative / Reflective
Ethical orientation
Theory of Morals
Kant, I.
Hegel, G. W. F.
Husserl, E.
Whitehead, A. N.
Nietzsche, F.

Literatur

ARNDT, Andreas: Schleiermacher und Platon. In: F. D. E. SCHLEIERMACHER: Über die Philosophie Platons. Hrsg. u. eingel. v. Peter STEMMER mit Beiträgen von Andreas ARNDT und Jörg JANTZEN. – Hamburg: Meiner, 1996, S. VII – XXII.

BEHLER, Ernst: Friedrich Schlegels Theorie des Verstehens: Hermeneutik oder Dekonstruktion? – In: Ders. u. Jochen HÖRISCH (Hrsg.): Die Aktualität der Frühromantik, Paderborn; München; Wien; Zürich: Schönigh, 1988, S. 141 – 160.

BIERFELDER, Wilhelm: Das Problem der Steuerungsfähigkeit komplexer soziotechnischer Systeme. Synergetische Selbstorganisation und die Spielräume moralischer Intervention. In: Michael WÖRZ/Paul DINGWERTH/Rainer ÖHLSCHLÄGER (Hrsg.): Moral als Kapital. Perspektiven des Dialogs zwischen Wirtschaft und Ethik. – Stuttgart: Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, 1990, S. 193 – 202.

BORSCHKE, Tilman: Sprachansichten. Der Begriff der menschlichen Rede in der Sprachphilosophie Wilhelm von Humboldts. – Stuttgart: Klett-Cotta, 1981.

DESCOMBES, Vincent: Das Selbe und der Andere. Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich 1933 – 1978. Aus dem Frz. v. U. Raulff. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

DREIER, Ralf: Zu Luhmanns systemtheoretischer Neuformulierung des Gerechtigkeitsproblems. In: Rechtstheorie; 5 (1974), 189 – 200 (mit einer Replik Luhmanns S. 201 – 203).

ESPOSITO, Elena: Paradoxien als Unterscheidungen von Unterscheidungen. In: H. U. GUMBRECHT/K. L. PFEIFFER (Hrsg.): Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche. Situationen offener Epistemologie. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, S. 35 – 57.

FRANK, Hartwig: Gestaltwandel logischer Begriffe – Die sogenannten logischen Prinzipien. In: Christoph HUBIG / Hans POSER (Hrsg.): Dynamik des Wissens und der Werte. XVII. Deutscher Kongreß für Philosophie. – Leipzig, 1996, Workshop-Beiträge Bd. 2, S. 1048 – 1054.

HABERMAS, Jürgen / LUHMANN, Niklas: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? Was leistet die Systemforschung?. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.

HABERMAS, J.: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

HÄFELE, Wolf: Energy in a Finite World. A Global Systems Analysis. Report by the Energy Systems Program Group of the International Institute for Applied Systems Analysis. – Cambridge/Mass.: Ballinger, 1981.

HEGEL, G. W. F.: Grundlinien der Philosophie des Rechts, hrsg. v. Johannes Hoffmeister. – 4. Aufl. – Hamburg: Meiner, 1955.

HEGEL, G. W. F.: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse [1830], neu hrsg. v. F. Nicolini u. O. Pöggeler. – Hamburg: Meiner, 1959.

JONAS, Hans: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.

KAULBACH, Friedrich: Perspektivismus und Rechtsprinzip in Kants Kritik der reinen Vernunft. In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie; 10 (1985) 2, 21 – 35.

KAULBACH, F.: Philosophie des Perspektivismus. 1. Teil: Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche. – Tübingen: Siebeck/Mohr, 1990.

KNEER, Georg / NASSEHI, Armin: Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme. – München: Fink, 1993 (UTB 1751).

LÜBBE, Hermann: Politischer Moralismus. Der Triumph der Gesinnung über die Urteilskraft. – Berlin: Siedler, 1987.

LUHMANN, Niklas: Soziologische Aufklärung. Bde. 1 – 6. – Opladen: Westdeutscher Verlag, 1970 – 1995.

LUHMANN, N.: Soziologie der Moral. In: Ders. u. Stephan H. PFÜRTNER (Hrsg.): Theoriertechnik und Moral. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.

LUHMANN, N.: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Bd. 1 – 4. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980 – 1995.

LUHMANN, N.: Temporalisierung von Komplexität: zur Semantik neuzeitlicher

- Zeitbegriffe. In: Ders.: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Bd. 1. – Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980, S. 235 – 300.
- LUHMANN, N.: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984 [SS].
- LUHMANN, N.: Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen? – Opladen: Westdeutscher Verlag, 1986 [ÖK].
- LUHMANN, N.: Archimedes und wir. Interviews, hrsg. v. Dirk Baecker und Georg Stanitzek. – Berlin: Merve, 1987.
- LUHMANN, N.: Ethik als Reflexionstheorie der Moral. In: Ders.: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Bd. 3. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989 [EM].
- LUHMANN, N.: Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität. – 3., durchgesehene Aufl. – Stuttgart: Enke, 1989.
- LUHMANN, N.: Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral. Rede anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises 1989. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990 [PL].
- LUHMANN, N.: Ich sehe, was Du nicht siehst. In: Ders.: Soziologische Aufklärung. Bd. 5: Konstruktivistische Perspektiven. – Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990, S. 228 – 234.
- LUHMANN, N.: Risiko und Gefahr. In: Ders.: Soziologische Aufklärung. Bd. 5, ebd., S. 131 – 169.
- LUHMANN, N.: Sthenographie und Euryalistik. In: H. U. GUMBRECHT / K. L. PFEIFFER (Hrsg.): Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche. Situationen offener Epistemologie. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, S. 58 – 82.
- LUHMANN, N.: Wirtschaftsethik – als Ethik? In: Josef WIELAND (Hrsg.): Wirtschaftsethik und Theorie der Gesellschaft. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, S. 134 – 147 [WE].
- LUHMANN, N.: Die Kunst der Gesellschaft. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.
- LUHMANN, N.: Die Realität der Massenmedien. – 2., erweiterte Auflage. – Opladen: Westdeutscher Verlag, 1996.
- LUHMANN, N.: Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie. Wiener Vorlesungen im Rathaus. Bd. 46, hrsg. v. H. Chr. Ehalt. – Wien: Picus, 1996 [NW].
- LUHMANN, N.: Protestbewegungen. In: Ders.: Protest. Systemtheorie und soziale Bewegungen, hrsg. u. eingel. v. Kai-Uwe Hellmann. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, S. 201 – 215.
- LUHMANN, N.: Die Gesellschaft der Gesellschaft. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
- MEADOWS, Dennis L., u. a.: Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit. – Stuttgart, 1972.
- NIETZSCHE, Friedrich: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari. 15 Bde. – Berlin; New York; München: dtv; de Gruyter, 1980 [KSA].

- SCHMIDTCHEN, Gerhard: Der Mensch – die Orientierungsweise. Probleme individueller und kollektiver Verhaltenssteuerung aus sozialpsychologischer Sicht, in: Der Mensch als Orientierungsweise? Ein interdisziplinärer Erkundungsgang. – Freiburg; München: Alber, 1982, S. 169 – 216.
- SIMON, Josef: Immanuel Kant. In: Tilman BORSCHKE (Hrsg.): Klassiker der Sprachphilosophie. Von Platon bis Noam Chomsky. – München: Beck, 1996, S. 233 – 256.
- SIMON, Josef / STEGMAIER, Werner (Hrsg.): Fremde Vernunft. Zeichen und Interpretation IV. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.
- SPAEMANN, Robert: Luhmanns Herausforderung der Philosophie. In: LUHMANN, PL, S. 49 – 73.
- STEGMAIER, Werner: Wirtschaftsethik als Dialog und Diskurs. – Stuttgart: Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, 1990.
- STEGMAIER, W.: Philosophie der Fluktuanz. Dilthey und Nietzsche. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.
- STEGMAIER, W.: „Was heißt: Sich im Denken orientieren?“ Zur Möglichkeit philosophischer Weltorientierung nach Kant. In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie; 17 (1992) 1, 1 – 16.
- STEGMAIER, W.: Hegel, Nietzsche und Heraklit. Zur Methodenreflexion des Hegel-Nietzsche-Problems. In: M. DJURIC/J. SIMON (Hrsg.): Nietzsche und Hegel. – Würzburg: Königshausen & Neumann, 1992, S. 110 – 129 (Reihe Nietzsche in der Diskussion).
- STEGMAIER, W.: Einstellung auf neue Realitäten. Orientierung als philosophischer Begriff. In: XVI. Deutscher Kongreß für Philosophie. Neue Realitäten – Herausforderung der Philosophie, 20. – 24. Sept. 1993, TU Berlin. – Berlin 1993, S. 280 – 287.
- STEGMAIER, W.: Experimentelle Kosmologie. Whiteheads Versuch, Sein als Zeit zu denken. In: P. BAUMANN (Hrsg.): Realität und Begriff. Festschrift für Jakob Barion zum 95. Geburtstag. – Würzburg: Königshausen & Neumann, 1993, S. 319 – 343.
- STEGMAIER, W.: Praktische Vernunft und ethische Orientierung. In: Internationale Zeitschrift für Philosophie; (1994) 1, 163 – 173.
- STEGMAIER, W.: Weltabkürzungskunst. Orientierung durch Zeichen. In: J. SIMON (Hrsg.): Zeichen und Interpretation. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994, S. 119 – 141.
- STEGMAIER, W.: Nietzsches ‚Genealogie der Moral‘. Werkinterpretation. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.
- STEGMAIER, W.: Grundzüge einer Philosophie der Orientierung. In: Boris MARKOV (Hrsg.): Strategien der Orientierung in der Postmoderne. Deutsch-russisch-finnisches Forschungsprojekt. – St. Petersburg, 1996 (in deutscher und russischer Sprache), S. 21 – 35.
- STEGMAIER, W.: Levinas' Humanismus des anderen Menschen – ein Anti-Nietzscheanismus oder Nietzscheanismus? In: W. STEGMAIER / Daniel KROCHMALNIK (Hrsg.): Jüdischer Nietzscheanismus. – Berlin; New York: de Gruyter, 1997 (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung; 36), S. 303 – 323.
- STEGMAIER, W.: Ethischer Widerstand. Zum Anfang der Philosophie nach der

Schoa im Denken von Emmanuel Levinas. In: Trumah. Zeitschrift der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg; 6 (1997), 37 – 59.

STEGMAIER, W.: Diplomatie der Zeichen. Orientierung im Dialog eigener und fremder Vernunft und die Dialektik von Ontologie und Ethik. In: Josef SIMON / W. STEGMAIER (Hrsg.): Fremde Vernunft. Zeichen und Interpretation IV. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

ULMER, Karl / HÄFELE, Wolf / STEGMAIER, Werner: Bedingungen der Zukunft. Ein naturwissenschaftlich-philosophischer Dialog. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1987.

WEBER, Max: Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis (1904). In: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hrsg. v. J. Winckelmann. – 7. Aufl. - Tübingen 1988, S. 146 – 214.

WELLMER, Albrecht: Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno. – Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985.

WÖRZ, Michael: Wirtschaft, Ethik und Moral. Das Verhältnis von Wirtschaft, Ethik und Moral in der Systemtheorie Niklas Luhmanns und der Sozialphilosophie Emmanuel Lévinas als Ansatz für eine Wirtschaftsethik als Dialog, Selbstorganisation und Beratung. – Diss., Tübingen, 1993.

ZIMMERLI, Walther Ch.: Gerechtigkeit ohne Menschen? Zu Leistungsfähigkeit und Grenzen der systemtheoretischen Neuformulierung des Gerechtigkeitsbegriffes bei Luhmann. In: Studia Philosophica; 38 (1979), 191 – 200.

ZITTEL, Claus: Selbstaufhebungsfiguren bei Nietzsche. – Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995.

Prof. Dr. Werner Stegmaier, Institut für Philosophie der Ernst-Moritz-Arndt-Universität,
Kapaunenstr. 5 - 7, D - 17487 Greifswald