

se zu entwickeln, bietet das erste Kapitel wie schon in der vorherigen Fallstudie eine Einführung in die theoretischen Grundüberlegungen.¹¹ Dabei soll auch hier hervorgehoben werden, dass mit großer rhetorischer Emphase eine neue Theorie angekündigt wurde, die die ›alten‹ Denkmuster über Bord warf. Sie bezog sich dabei affirmativ auf die Aufklärung, nutzte aber kybernetische Figuren, um sie reflexiv zu wenden. Das zieht eine grundlegend andere Epistemologie von Subjekten, Raum und Zeit nach sich. Nach dieser Grundlegung blickt das zweite Kapitel auf Luhmanns politische Soziologie im Handgemenge der 1970er und frühen 1980er Jahre, bevor das dritte Kapitel wiederum das Krisennarrativ, die Handlungsoptionen und ihre Folgen vergleichend untersucht.

1. Abschied von Alteuropa

Die Abklärung der Aufklärung

Mitten in den Protesten der deutschen Student:innen hielt Niklas Luhmann im Januar 1967 seine Antrittsvorlesung an der Universität Bielefeld. Sie begann wie so viele Texte nach ihr: mit einer grundsätzlichen Ablehnung des bisherigen Denkrasters für eine moderne Gesellschaft, der ein völliger Neuentwurf entgegengesetzt wurde. Diesen Neuentwurf hat Luhmann dann in exakt 30 Jahren realisiert; 1997 erschien das zweibändige Werk *Die Gesellschaft der Gesellschaft*.

die Themen Ökologie und Innovationsfähigkeit. Schließlich setzt sie *methodisch* den Fokus auf Luhmanns Theorie und liefert so keine Einordnung seines Denkens in Bezug auf die Deutungsmuster der 1970er Jahre. Erst aber als Teil einer breiteren Strömung, die Netzwerk- und Systemansätze gegen die Alternativen der 1970er Jahre durchsetzte, lässt sich die Bedeutung von Luhmanns Werk in historisch-politischer Hinsicht verstehen. Damit gehe ich auch über die wertvollen kleineren Arbeiten zur Zeitdiagnostik bei Luhmann hinaus (vgl. v.a. Schimank: »Ökologische Gefährdungen, Anspruchsinflationen und Exklusionsverkettungen«; eher kurzorisch ist Kneer: *Rationalisierung, Disziplinierung und Differenzierung*, S. 387-402).

- 11 Im Unterschied zur ersten Fallstudie stellt das erste Kapitel dabei beide großen Werkphasen dar, also sowohl den frühen Luhmann der umweltoffenen Systeme als auch die autopoietische Wende. Das bietet sich an, weil im Unterschied zu Foucault der Bezugsrahmen konstant bleibt (Ziel: Theorie der Gesellschaft) und auch zahlreiche Einzeleinsichten beibehalten werden. Zudem ereignete sich die autopoietische Wende im Laufe der Krisenjahre, ein permanenter Wechsel bei der Darstellung hätte aber einen irritierenden Effekt. Daher rekonstruiere ich zunächst den gesellschafts- und sozialtheoretischen Rahmen. In der Einteilung der Werkphasen folge ich Stefan Lange. Er unterteilt eine Frühphase bis in die späten 1970er Jahre, die anschließende autopoietische Phase und eine dritte Phase ab den späten 1980er Jahren, in der dieses Gerüst um beobachtungstheoretische Annahmen und um empirische Beobachtungen ergänzt wird (und darüber zum Teil in Widersprüche gerät). Vgl. Lange: *Niklas Luhmanns Theorie der Politik*, S. 47; Schmidt/Kieserling: »Editorische Notiz«.

Luhmann stellte gleich zu Beginn seiner Antrittsvorlesung heraus, dass sein Projekt affirmativ an die Aufklärung anschließen sollte. Allerdings wollte er der »Dreieinigkeit von Aufklärung, Vernunft und Politik« nicht folgen,¹² weil die Prämissen der Vernunftaufklärung bereits seit dem 19. Jahrhundert nicht mehr überzeugen können, da weder eine apriori verfügbare Wahrheit noch der Machbarkeitsoptimismus einer Prüfung standhalten. »In beiden Hinsichten«, konstatierte Luhmann schon damals, »liegt heute weit größere Komplexität zutage«.¹³

Komplexität ist das dominante Bezugsproblem in Luhmanns Theorie der Gesellschaft, weil er es als das »verborgene Problem der Aufklärung« ansieht.¹⁴ Dieses Problem könne die Vernunftaufklärung aber nicht lösen, weil sie nur eines kenne: Die Akkumulation wahren Wissens. Das Sammeln von Informationen reiche aber nicht aus, weil das Mehr des Wissens das Nicht-Wissen nicht zurückdränge, sondern sich im Mehr des Nicht-Wissens verliere. Die Vernunftaufklärung könne daher die Komplexität der Welt nicht aufschließen, argumentierte Luhmann. Er wolle aber auch nicht, wie die Romantik, bei der Überforderung durch Komplexität stehen bleiben. Die Aufgabe der soziologischen Aufklärung geht daher über beides hinaus: »Aufklärung ist der geschichtliche Prozeß, der sich bemüht, die Möglichkeiten der Welt dem Erleben und Handeln als Sinn zugänglich zu machen.«¹⁵

Damit die Soziologie die Vielfalt und Komplexität der Möglichkeiten angemessen beschreiben könne, forderte Luhmann, müsse man sich von der Ontologie und Metaphysik lösen, die das europäische Denken seit der griechischen Antike dominieren und sowohl die positivistischen Wissenschaften als auch den Staat der Moderne prägen. Seine Kritik an dieser Wissensform, die verspricht, »soziale Sicherheit von dem Boden unbezweifelbarer Vernunftnotwendigkeiten aus zu gewinnen«, lässt drei Grundprobleme der ontologischen Metaphysik erkennen.¹⁶

Erstens setze sie jedwede Erkenntnis beim Sein an.¹⁷ Damit habe sie die Komplexität der Welt freilich immens reduziert, schließe sie doch schlechterdings alles, was in diesem Moment nicht ist, aus der Betrachtung aus. Anders gesagt: Weil sie den unendlichen Bereich von potenziellen Alternativen nicht mitdenke, könne sie nun behaupten, alles habe einen festen, unveränderlichen Grund, eine Substanz, ein wahres Sein.

12 Luhmann: »Vorwort«, S. 5.

13 Luhmann: »Soziologische Aufklärung«, S. 84.

14 Luhmann: »Soziologische Aufklärung«, S. 91; vgl. zur Aufklärung auch Horster: *Niklas Luhmann*, S. 48–52.

15 Luhmann: »Soziologische Aufklärung«, S. 94, zur Argumentation insg. S. 92–94.

16 Luhmann: »Soziologische Aufklärung«, S. 93.

17 Zu den Kritikpunkten in den folgenden drei Absätzen siehe Luhmann: »Soziologische Aufklärung«, S. 93–95, und ausführlich Luhmann: »Funktion und Kausalität«; Luhmann: »Wahrheit und Ideologie«.

Daraufhin können nun – *zweitens* – Regeln aufgestellt werden, mit denen man die Wahrheit erkennen würde. Dabei stütze sich die Ontologie darauf, dass die Wahrheit von jedem in derselben Art und Weise erkannt werden kann, weil sie ja a) im Wesen der Sache selbst liegt und es b) im Wesen des Menschen liegt, über Vernunft zu verfügen. Diese Idee sei in der Aufklärung auf die Spitze getrieben worden, während man alle Erklärungsansätze ausschloss, die – wie der Funktionalismus – an den letzten Grund der Dinge nicht glaubten.

Wenn es dann – *schließlich* – darauf ankommt, Veränderungen zu erklären, greife die Ontologie auf Hilfskonstruktionen zurück, mit denen sich kausal vom Sein auf die Veränderung schließen lasse. Zu diesen Hilfskonstruktionen zählte Luhmann die Hierarchie und die Vorstellung von Teil und Ganzem ebenso wie zwei Varianten wissenschaftlichen Erklärens: Das *teleologische Erklärungsmuster* erkläre Handlung durch ihren wahren Zweck oder ihre Wirkung; das *mechanische Erklärungsmuster* erkläre sie durch das ursprüngliche Motiv oder die zwingende Ursache.¹⁸ In der Vorstellung der alteuropäischen Ontologie, so Luhmann, ist beiden Mustern gemein, dass sie *lineare* Beziehungen zwischen *einer* Ursache und *einer* Wirkung herstellen.¹⁹

Das Problem liegt aus seiner Sicht dabei nicht nur in der Variabilität der Sachen selbst (die auch anders sein könnten), sondern auch in der Variabilität der Beziehungen. Jede ›Ursache‹ habe eine Vielfalt von Beziehungen zu anderen Ursachen und Wirkungen, die auch nicht alle kausaler Art sein müssen. Wenn dem so ist, dann verlieren aber die Kausalitätskonzepte wie Mittel und Zweck oder Ursache und Wirkung ihren Sinn. Sie können der »Komplexität des Kausalnetzes« nicht gerecht werden.²⁰

Luhmann sah die Soziologie als die aufklärerische Wissenschaft, weil sie Annahmen der Ontologie immer wieder infrage gestellt hat, indem sie die Relevanz latenter Dimensionen und nicht-intendierter Folgen aufzeigte.²¹ Dafür verwies er insbesondere auf Marx, Nietzsche und Freud, kritisierte sie aber zugleich. In ihrem Erklärungsschema hätten sie dann aber an Faktorentheorien festgehalten, die nur latente Ursachen erkennen. Die frühen Systemtheorien – gemeint waren hier Ross Ashby, Talcott Parsons und der Strukturalismus – haben demgegenüber zwar

18 Siehe Luhmann: »Funktion und Kausalität«, S. 22f.; Luhmann: »Die Praxis der Theorie«, S. 318.

19 Siehe Luhmann: *Zweckbegriff und Systemrationalität*, S. 9.

20 Für das Zitat Luhmann: »Funktion und Kausalität«, S. 26; zu diesem Komplex Luhmann: »Funktionale Methode und Systemtheorie« (dort auch eine ähnliche Netzmetapher auf S. 60); Luhmann: »Wahrheit und Ideologie«, S. 73. Die Rede vom komplexen Netz der Kausalitäten und dem entsprechend komplexen Netz der Strukturen findet sich schon in den frühen Schriften oft, z. B. auch in Luhmann: *Grundrechte als Institution*, S. 199.

21 Siehe, auch zum Folgenden, Luhmann: »Soziologische Aufklärung«, S. 85f.; Luhmann: »Wahrheit und Ideologie«, S. 70f.; Luhmann: »Funktion und Kausalität«, S. 26f.

die Komplexität der Zusammenhänge erkannt und sich daher von bloßen Einzel-faktoren abgewendet; sie seien aber immer noch der kausalistischen Vorstellung gefolgt, dass ein System aufgrund seiner Struktur zwingend in einer bestimmten Art und Weise reagieren würde, wobei diese Struktur auf den Zweck des Selbsterhalts ausgerichtet sei.²²

Für Luhmann war das nicht radikal genug. Seine Interventionen attackierten schon in den frühen Schriften immer wieder die »geisteswissenschaftliche oder geistesgeschichtliche Deutung ausgelaugter Formeln«²³ und die »alteuropäische Gesellschaftslehre«,²⁴ die ihre »kritische, innovative Funktion verloren«²⁵ hat. Man brauche daher »neue Denkansätze«²⁶ und einen Begriffsapparat, der »zu einem abstrakteren Niveau der Artikulation von Denkvoraussetzungen«²⁷ gelangt. Es ist auch diese Rhetorik des »neuen Denkens«, die Luhmann mit anderen kybernetisch inspirierten Ansätzen verbindet und die sich hier – einmal mehr – als Teil des technologischen Narrativs zeigt.

Dem entspricht auch der Ausgangspunkt seines Gegenvorschlags: Man muss die Komplexität zurückholen und die unendliche Vielfalt der Möglichkeiten in die Analyse wieder einbeziehen. Das bedeutete, nicht mehr vom Sein, sondern von dem *Verhältnis* von Sein und Nicht-Sein auszugehen: »Letztlich läuft die Abklärung der Aufklärung mithin auf ein Reflexivwerden des Aufklärens hinaus.«²⁸ Auch Luhmanns Kritik der Aufklärung ist also als eine reflexive Wende konzipiert.²⁹ Sie meint, wie schon bei Kybernetik und Foucault, keine völlige Abkehr, sondern dass man das Abstraktionsniveau erhöhen müsse, um Komplexität erfassen zu können.

Die Methode für die reflexive Aufklärung durch Soziologie nannte Luhmann Äquivalenzfunktionalismus, die zugehörige Theorie eine funktional-strukturelle Systemtheorie.³⁰ Der Äquivalenzfunktionalismus besteht, einfach gesagt, aus zwei Grundkomponenten, nämlich der Auswahl eines Bezugsproblems und der Prüfung möglicher (»äquivalenter«) Antworten auf dieses Bezugsproblem. Dabei ist das Bezugsproblem das Ergebnis eines Selektionsaktes unter zahllosen möglichen Be-

-
- 22 Siehe Luhmann: »Funktion und Kausalität«, S. 14f.; vgl. Kastner: »Luhmanns Souveränitätsparadox«, S. 86f.
- 23 Luhmann: *Grundrechte als Institution*, S. 207.
- 24 Luhmann: »Gesellschaft«, S. 193.
- 25 Luhmann: »Positives Recht und Ideologie«, S. 248.
- 26 Luhmann: »Gesellschaft«, S. 179.
- 27 Luhmann: »Gesellschaft«, S. 193.
- 28 Luhmann: »Soziologische Aufklärung«, S. 109.
- 29 Zu Aufklärung bei Foucault und Luhmann auch Gebhard et al.: »Kritik der Gesellschaft?«, insb. S. 273, 276.
- 30 Beides wird in den frühen Aufsätzen immer wieder erläutert, beispielsweise in Luhmann: »Soziologische Aufklärung«, S. 95; Luhmann: »Funktion und Kausalität«, S. 16-26; Luhmann: »Soziologie als Theorie sozialer Systeme«, S. 144-147.

zugsproblemen. Es ist keine Gegebenheit, sondern kontingent und zieht die Frage nach sich, *wie es kommt*, dass einem Ereignis die Form eines bestimmten Problems gegeben wurde. Foucault hatte etwas Ähnliches mit dem Begriff der Problematisierung beschrieben. Auf ein solches Problem gibt es dann aber immer noch sehr verschiedene Antwortmöglichkeiten. Funktionale Analysen können daher nie das faktische Vorkommen einer Funktion vollends erklären: »Sie haben gerade den entgegengesetzten Sinn: auf andere Möglichkeiten hinzuweisen.«³¹

Die Systemtheorie geht von diesem »Netz anderer Möglichkeiten« aus, die permanent zur Verfügung stehen.³² Sie kann daher, so Luhmanns Argument, keine Stabilität voraussetzen, wie das die alteuropäische Theorie mache. Stabilität sei vielmehr das erklärungsbedürftige Problem. Man müsse sich darüber wundern, wie es sein kann, dass ein System stabil ist. Luhmanns Antwort darauf ist recht einfach: Das System ist nicht stabil – jedenfalls nicht im Sinne von statisch.

Systeme entstehen laut dem frühen Luhmann vor allem, weil diese massive Komplexität der Welt für die Einzelnen nicht zu ertragen ist; Systeme arbeiten die Komplexität klein und entlasten so das Individuum.³³ Sie wählen bestimmte Wege aus, um die Komplexität in ein handhabbares Problem umzuformulieren, und erfinden Lösungen für diese Probleme.

Bei der Verarbeitung von Komplexität gilt auch für Luhmann der kybernetische Lehrsatz, dass ein System umso mehr Komplexität verarbeiten kann, desto mehr unterschiedliche Variationen es im Inneren zur Verfügung hat. Allerdings wendete er gleich ein, dass Systeme nie der Komplexität der Umwelt gerecht werden können.³⁴ Sie differenzieren sich daher aus ihrer Umwelt aus, indem sie einen *bestimmten* Problembezug und *bestimmte* Lösungsstrategien wählen. Sie bringen die

31 Luhmann: »Funktion und Kausalität«, S. 20; zum Begriff der Problematisierung bei Foucault: *Dits et Ecrits*, IV, 344, S. 751.

32 Luhmann: »Funktion und Kausalität«, S. 34: »Die funktionalistische Auslegung des Handelns macht deutlich, daß Handlungen in einem Netz anderer Möglichkeiten immer stabilisierungsbedürftig sind. Diese Stabilisierung kann jedoch nicht in Form invarianter Relationen zwischen bestimmten Ursachen und bestimmten Wirkungen erfolgen. Sie ist Sache gemeinsamer Erwartungen.« Zum Folgenden auch S. 22 und Luhmann: »Funktionale Methode und Systemtheorie«, S. 50.

33 Vgl. Lange: *Niklas Luhmanns Theorie der Politik*, S. 77–79. Die Nähe zur klassischen Institutionenlehre, insbesondere von Gehlen, ist hier deutlich erkennbar, wie Lange zeigt. Man sollte sie aber nicht überschätzen: Luhmann sah die erste Aufgabe der funktionalen Analyse im Erschließen von Komplexität und anderen Möglichkeiten. Er teilte gerade die alteuropäischen Grundlagen der wertorientierten Institutionenlehre nicht. Diese Distanz zu Schelsky machte er etwa gleich am Beginn seiner Inauguralvorlesung deutlich.

34 Siehe Luhmann: *Organisation und Entscheidung*, S. 13f.

Umweltprobleme immer nur in eine »vereinfachte Form«,³⁵ auch Luhmann nannte den jeweiligen Umgang mit Komplexität daher eine »Strategie«.³⁶

Neben der Ausdifferenzierung stellt Temporalisierung dabei fraglos den wichtigsten Mechanismus dar, um Komplexität zu reduzieren. Denn um *möglichst viele* Lösungsoptionen für *ein* Bezugsproblem anzubieten, bringt ein System Zeit ins Spiel (Prozessualität). Weil komplexe Systeme auch laut Luhmann aus Elementen bestehen, die erst durch ihre spezifische Relationierung qualifiziert werden, lassen sich nacheinander unterschiedliche Relationen aktualisieren. Auf diesem Wege eröffne Zeit die Möglichkeit, mehrere Optionen der Komplexitätsreduktion zu nutzen.³⁷

Infolgedessen ist das System nicht nur von der Umwelt verschieden, es ist auch mit sich selbst nicht identisch. Die Identität des Systems ist kein Seinszustand, wie Alteuropa laut Luhmann glaubte, sondern eine permanente, kontrafaktische Syntheseleistung des Systems selbst.³⁸ Es bezieht sich auf sich selbst (Reflexivität) und reflektiert das durch Selbstbeschreibungsformeln (Reflexion). Auf diese Weise grenzt sich das System von seiner Umwelt ab und *präsentiert sich selbst als stabil*, obwohl es sich es intern ändert und permanent umbaut.

Luhmann stellte damit die Grundlagen der Theorie von Identität auf Differenz um,³⁹ und zwar Differenz im »sozialen Raum« (zur Umwelt) und in der Zeit (zu sich selbst). Die moderne Gesellschaft beschrieb Luhmann dann bekanntlich als ein soziales System, das auf diese Weise *funktionale* Differenzierung zu ihrem Grundprinzip gemacht hat, und dadurch wie keine andere Gesellschaftsformation zuvor in der Lage ist, Komplexität zu reduzieren.⁴⁰ Diese Kapazität zur Komplexitätsver-

35 Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, S. 144, und auch bereits in Luhmann: »Soziologie als Theorie sozialer Systeme«, S. 148f.

36 Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, S. 140, auch Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 53, 133f.; Luhmann: »Soziologie als Theorie sozialer Systeme«, S. 148.

37 Siehe Luhmann: *Organisation und Entscheidung*, S. 13f.; zur Zeitdimension auch Luhmann: »Temporalization of Complexity«. Nach der autopoietischen Wende wird er noch radikaler formulieren: Systeme bestehen nicht einfach aus Elementen, sie bringen *durch* ihre Prozesse diese Elemente erst hervor. Dies bahnt sich beim frühen Luhmann aber schon deutlich an.

38 Siehe z.B. schon 1962 Luhmann: »Wahrheit und Ideologie«, S. 71.

39 Diese gängige Formel findet sich auch direkt bei Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 396.

40 Zu den allgemein bekannten Punkte dieses und des folgenden Absatzes siehe z.B. aus den frühen Arbeiten Luhmann: »Gesellschaft«, S. 187-189; Luhmann: »Differentiation of Society«; am Beispiel Luhmann: »Soziologie des politischen Systems«; nach der autopoietischen Wende Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 261-265; Luhmann: *Ökologische Kommunikation*, S. 207-210. Die Systemtheorie zeichnet sich auch in Luhmanns Variante als eine epistemische Perspektive aus, weil sie alles in System/Umwelt-Unterscheidungen erfassen will. Dementsprechend gibt es unterschiedliche Systemtypen: Maschinen, Organismen, psychische Systeme und eben soziale Systeme. Unter den sozialen Systemen gibt es dann Interaktions-, Organisations- und Funktionssysteme (Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 16). Eine Besonderheit

arbeitung entstehe daraus, dass die Funktionssysteme völlig unabhängig und ohne Koordinationszentrale arbeiten. Sie haben sich selbst auf eine bestimmte Problemlösung spezialisiert. Indem sie so bestimmte Aspekte der Komplexität verarbeiten, können andere Teilsysteme nach ihren Parametern auf diese Leistungen zurückgreifen, die sie wegen ihrer eigenen Spezialisierung nicht erbringen können.⁴¹

Die Leistungsfähigkeit der einzelnen Funktionssysteme hängt wiederum daran, dass sie auch intern wieder Binnendifferenzierungen ausbilden. Dadurch wird es möglich, mehrere Problembezüge zu bearbeiten, zum Beispiel indem sie auf gesonderte Rollen verteilt werden. Alle Systeme generieren auf diese Weise ihre eigene Umwelt und ihre eigene Innenperspektive und bilden in ihrem Inneren nochmals Subsysteme aus, die wieder ihre eigene Sicht auf die Umwelt und auf sich selbst haben. Jedes Teilsystem arbeitet dabei autonom durch eine eigene Steuerung von Kommunikation, ohne dass es eine zentrale Koordinationsinstanz oder ein gemeinsames Ziel geben würde.⁴²

Mit dieser Konzeption grenzte sich Luhmann gezielt von klassischen Differenzierungstheorien ab: Sie trennen das Ganze stets in Teile auf oder summieren Teile zu einem Ganzen.⁴³ Genau diese Idee von Arbeitsteilung ist laut Luhmann aber unzureichend, weil man dann direkte Koordination voraussetzen müsste, solche Koordination aber einen Überblick über die Gesamtkomplexität voraussetzt, den niemand haben könne.

Systeme sind daher nicht Teile vom Ganzen, schlug Luhmann vor, sondern autonome »Emergenzniveaus«.⁴⁴ Treffen zwei Systeme aufeinander, bildet sich durch Differenzierungsprozesse ein unabhängiges drittes System, ohne die ontologischen Eigenschaften der anderen Systeme »mitzunehmen«.⁴⁵ In dem starken Emergenzparadigma, für das Luhmann damit eintrat, macht daher weder der alte Kampf

bei Luhmann ist, dass er die Hoheit der Soziologie zu begründen versucht: Weil über »Natur« und »Maschinen« immer nur in sozialem Kontext geforscht und mittels Kommunikation kommuniziert werden kann, ist jede Erkenntnis auf das soziale System zurückzubeziehen. Dies ist laut Horster: Niklas Luhmann, S. 74, auch ein Streitpunkt mit dem radikalen Konstruktivismus.

41 Zur Unterscheidung Funktion, Leistung, Reflexion siehe Luhmann: »Differentiation of Society«, S. 36f.

42 So schon in Luhmann: »Funktionale Methode und Systemtheorie«, S. 50.

43 Vgl. dazu auch Kneer: *Rationalisierung, Disziplinierung und Differenzierung*, S. 301.

44 Luhmann: *Organisation und Entscheidung*, S. 14, hier und im Weiteren auch S. 19, 38f. Vgl. auch Kneer: »Differenzierung bei Luhmann und Bourdieu«, S. 28–33. Damit grenzte Luhmann sich scharf von Rational-Choice-Theorien der Emergenz und betriebswirtschaftlichen Entscheidungstheorien ab, die alles auf die Individuen bzw. Einzelentscheidungen zurückführen. Sein Emergenzkonzept entwickelte sich voll nach der autopoietischen Wende.

45 Vgl. dazu auch Kneer: *Rationalisierung, Disziplinierung und Differenzierung*, S. 418f.

zwischen methodologischem Holismus und Individualismus Sinn, noch lassen sich Mikro- und Makro-Soziologie kategorisch unterscheiden.⁴⁶

Man kann diesen Umstand auch anders formulieren: »Für Luhmann ist – wie wir wissen – Gesellschaft ein Netzwerk von Sozialsystemen«,⁴⁷ die heterarchisch ineinander verschachtelt und verschaltet sind. Sie generieren eine Struktur, die die Kapazität hat, um eine immense Palette an Möglichkeiten zu realisieren: »Es ist sehr viel verschiedenartiges Erleben und Handeln möglich, aber alles nur unter bestimmten, mehr oder weniger bekannten Bedingungen.«⁴⁸ Diese gegenseitige Steigerung von Struktur und Möglichkeiten hat allerdings zur Voraussetzung, dass die Teilsysteme inkongruente, unterschiedliche Perspektiven einnehmen: »Das technisch Mögliche ist nicht immer auch wirtschaftlich möglich, oder rechtlich möglich, oder politisch möglich. Alle Einzelsysteme entwerfen [...] einen zu weiten Horizont von Möglichkeiten. [...] Das Mögliche ist nicht ohne weiteres möglich (nämlich dann nicht mehr, wenn die Systemreferenz der Betrachtungsweise wechselt).«⁴⁹ Auch hier wird Luhmanns Theorie der Differenz mehr als deutlich. Nicht die Gleichheit, sondern die *Unterschiedlichkeit garantiert die »Leistungsfähigkeit des Systems*.

Diese Unterschiedlichkeit schafft jedoch auch ein Problem, nämlich das der Integration der Gesellschaft. Hier attackierte Luhmann schon früh den modernisierungstheoretischen Horizont, den er auch bei Parsons vorfand: Weil die Leistungsfähigkeit der Funktionssysteme darauf beruht, dass sie autonom ihrer und keiner anderen Selektionsperspektive folgen, kann man die Gesellschaft nicht durch zentrale Einrichtungen normativer, symbolischer oder prozeduraler Art integrieren.⁵⁰ Das funktionale Äquivalent zum alteuropäischen Integrationsbegriff bietet laut Luhmann die funktionale Differenzierung selbst. Denn jedes Teilsystem ist auf

46 Holismus und Individualismus machen keinen Sinn, weil sie Summierung oder Teilung implizieren, nicht eigenständige Ausbildung und Erhaltung; Mikro- und Makro-Perspektiven sind problematisch, weil ein Element nicht ontologisch festgeschrieben, sondern polyvalent ist. Siehe zu letzterem Luhmann: »Reflexive Mechanismen«, S. 128.

47 Horster: *Niklas Luhmann*, S. 159. Siehe auch das Zitat vom Eingang (Luhmann: »Metamorphosen des Staates«, S. 117).

48 Luhmann: »Gesellschaft«, S. 188.

49 Siehe Luhmann: »Gesellschaft«, S. 188.

50 Siehe, auch im Folgenden, Luhmann: »Gesellschaft«, S. 189. Von der damaligen Formel der Integration wäre noch einmal die Inklusions/Exklusions-Thematik zu unterscheiden. Hier fällt auf, dass Luhmann sehr lange einer modernistischen Vollinklusionsthese gefolgt ist, bevor er erst in den 1990er Jahren – als Reaktion auf das Scheitern der Theorie angesichts von Slums – einen Exklusionsbegriff entwickelte; dann avanciert die Unterscheidung aber fast zu einem neuen Metacode. Aus der umfänglichen Literatur dazu vgl. z.B. Farzin: *Die Rhetorik der Exklusion*, insb. S. 51-62; Nassehi: »Die Theorie funktionaler Differenzierung im Horizont ihrer Kritik«, S. 110-114; Horster: *Niklas Luhmann*, S. 125.

eine strukturierte Umwelt, also auf die Leistung der anderen Teilsysteme angewiesen.

Diesen Umstand wendete Luhmann immer wieder gegen die alteuropäische Lesart der Gesellschaft. In der funktional differenzierten Gesellschaft gebe es kein Zentrum und keine Hierarchie, wie es die Semantik des alten Europas nahelege. Stattdessen gebe es nur Funktionssysteme, die zugleich autonom und hochgradig voneinander abhängig sind. Diese hohe Spezialisierung und Eigendynamik der Funktionssysteme habe allerdings einen Preis: Die Funktionssysteme können nicht mehr füreinander einspringen.⁵¹ Auf der Ebene der Funktionssysteme gibt es also keine hinreichende Redundanz, sodass der Ausfall eines Funktionssystems fatal für alle anderen wäre. Wer aber der Gesellschaft deshalb einen gemeinsamen Werte-horizont oder universellen Konsens abverlange, um sie zu integrieren, gefährde die funktionale Differenzierung. Stefan Lange sieht hierin einen »Differenzierungs-normativismus«, den Luhmann schon in seiner ersten größeren gesellschaftstheoretischen Arbeit über *Grundrechte als Institution* vertrete.⁵² Wie zu sehen sein wird, glaubte Luhmann, eine solche Präferenz für Differenz immer wieder auch politisch verteidigen zu müssen.

Die autopoietische Wende

Mit der sogenannten »autopoietischen Wende« schärfte Luhmann seine Differenztheorie noch einmal, indem er von der Theorie umweltöffener auf die Theorie geschlossener Systeme umstellte. Dadurch wurde die *ausschließliche Selbststeuerung der Systeme* besonders betont und allen Versuchen der Steuerung durch ein Zentrum oder eine Spitze eine Absage erteilt: »Die moderne Gesellschaft hat weder ein Zentrum noch eine Spitze.«⁵³

Allerdings gibt es in der Sekundärliteratur über die »autopoietische Wende« oft keine Erklärungen, warum Luhmann diese Wende vollzogen hat.⁵⁴ Meiner These nach steht dahinter genau jene Abgrenzung zu den modernistischen Vorstellungen, die Gesellschaft durch rationale Steuerung integrieren zu können. Dieser Modernismus bediente sich in den Augen Luhmanns bei den frühen Systemtheorien, um ihren Anspruch zu untermauern. Mit den Input-Output-Modellen, so konzedierte Luhmann jetzt, ließ sich ein Steuerungsoptimismus vertreten, weil sie die Vorstellung erwecken, dass man nur gezielt Input oder Output regulieren müsste,

51 Hier und im Folgenden etwa Luhmann: *Ökologische Kommunikation*, S. 97f., 167.

52 Vgl. Lange: *Niklas Luhmanns Theorie der Politik*, S. 142f. Siehe Luhmann: *Grundrechte als Institution*, z.B. S. 23, 117, 200. Ich werde im Folgenden von einem Differenznormativismus sprechen. Dies nimmt Langes Wendung auf, soll aber betonen, dass es bei dieser Haltung nicht nur um Differenzierung, sondern – grundlegender und breiter – um Differenz ging.

53 Luhmann: »Anspruchsinflation im Krankheitssystem«, S. 31.

54 So heißt es zum Beispiel lapidar: »Auf jeden Fall nimmt Luhmann [...] eine Umarbeitung seines Ansatzes vor.« (Kneer: *Rationalisierung, Disziplinierung und Differenzierung*, S. 304).

um den perfekten Gleichgewichtszustand zu erhalten. »Man versteht so die Attraktivität dieses Schemas für eine rationalistisch und steuerungstechnisch interessierte Systemtheorie«, schrieb Luhmann in *Soziale Systeme*, »[i]n diesem Sinne sprach man von Systemdynamik, meinte damit aber nur den Durchlaufprozeß und nicht die Selbstregulierung«. ⁵⁵

Gerade gegen die hierarchische, rationalistische Steuerung der Gesellschaft waren aber schon die frühen Schriften Luhmanns gerichtet, wie ich eben gezeigt habe. Schon 1962 hatte er aus diesem Grund die zu kurz greifenden Gleichgewichtstheorien von Ashby und Parsons kritisiert. Die systematische Umarbeitung seiner Theorie bot nun die Möglichkeit, den Weg zur politiknahen, rationalistischen Steuerungslehre auf epistemologischer Basis zu verstellen. Stefan Lange hat die *politische* Dimension der autopoietischen Wende daher zurecht als radikalen Steuerungsskeptizismus bezeichnet. ⁵⁶

Dass der selbsternannte Paradigmenwechsel seit Anfang der 1980er Jahre in Publikationen auftaucht, dürfte auch am Scheitern der Steuerungspolitik und der folgenden Unregierbarkeitsdebatte liegen. ⁵⁷ Darauf komme ich im nächsten Kapitel zurück. Vorerst sei der theoriesystematische Gewinn herausgestellt, den Luhmann daraus zieht: Indem er den innerkybernetischen Paradigmenwechsel von *first-order cybernetics* zu *second-order cybernetics* nachvollzog, gelang es ihm, die alteuropäischen Kategorien aus der Theorie umweltoffener Systeme (wie etwa Rolle oder Handlung) abzulösen und den Theorierahmen durchgehend auf ein neues Vokabular umzustellen. Im Folgenden sollen die drei wichtigsten Neuerungen kurz eingeführt werden. ⁵⁸

Die *erste und wichtigste neue Vokabel* ist dabei natürlich die Autopoiesis, die Luhmann von Humberto Maturana und Francesco Varela übernahm: »Die Vorstellung der Elemente des Gesellschaftssystems muß von substantiellen Einheiten (Individuen) auf selbstreferentielle Operationen umgestellt werden, die nur *im System* und nur *mit Hilfe eines Netzwerks von gleichen Operationen* hergestellt werden können (Autopoiesis)«. ⁵⁹ Diese Formulierung radikalisiert Luhmanns frühere Vorstellung, dass Elemente nicht ontologisch existieren, sondern nur *durch Operationen* bestehen. Erst im Operieren bringt das System demnach seine Elemente hervor – es macht (poiesis) sich selbst (auto).

55 Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 276.

56 Vgl. Lange: *Niklas Luhmanns Theorie der Politik*, Kap. 5.

57 Selbst wenn Luhmann – was bisher, soweit ich sehe, nicht erforscht ist – erst jetzt den innerkybernetischen Paradigmenwechsel entdeckte, ist die Frage, warum er ihn zu diesem Zeitpunkt übernahm. Der Konflikt um Werte- und Steuerungsdenken in den 1970er Jahren, in den Luhmann selbst intervenierte, dürfte hier mindestens einen guten Anlass bieten.

58 Für eine umfassendere Übersicht vgl. z.B. Kneer: *Rationalisierung, Disziplinierung und Differenzierung*, S. 309–361.

59 Luhmann: *Ökologische Kommunikation*, S. 24 (Hervorhebung hinzugefügt).

Mit dem Autopoiesis-Konzept wertete Luhmann den Netzwerk-Begriff auf, den er vorher bereits verwendet hatte, um auf das ›Netz an Möglichkeiten‹ zu verweisen. Die Aufwertung des Netzwerk-Begriffs fungiert damit bei Luhmann und Foucault als eine Art Indikator des Übergangs. Auch bei Foucault war der Netz-Begriff eher im Hintergrund des Systembegriffs, bis die poststrukturalistische Macht-Konzeption ihn unverkennbar in den Vordergrund rückte. Dies ist freilich bei Luhmann nicht der Fall. Aber ein System wird nun als ein Netzwerk aus Operationen bestimmt: »Man kann jetzt die Gesellschaft als ein autopoietisches System auffassen, das aus Kommunikationen besteht und die Kommunikationen, aus denen es besteht, durch das Netzwerk dieser Kommunikationen selbst produziert und reproduziert.«⁶⁰

Im Unterschied zu Luhmann benutzten Maturana und Varela den Begriff der Autopoiesis nur für lebende Systeme – und Gesellschaft zählten sie hier nicht dazu.⁶¹ Zudem bestehen Gesellschaften für die Urheber des Begriffs zumindest *auch* aus Individuen und nicht nur aus Kommunikation.⁶² Das zeigt einerseits an, dass kybernetisches Denken nicht radikal anti-humanistisch sein muss (wie es bei Foucault und Luhmann zunächst der Fall ist); andererseits macht es klar, dass Luhmann dem Autopoiesis-Begriff eine ganz eigene Wendung gab. Diese bestand darin, dass er den Begriff weiter abstrahierte und die Selbstreferenz zum Kernmerkmal *aller* komplexen Systeme machte; soziale Systeme unterscheiden sich dann von anderen Systemtypen, weil ihre Selbstreferenz über Kommunikation läuft.⁶³

Indem Luhmann die Selbstreferenz hervorhob, markierte er seinen fundamentalen *Bruch mit dem Input-Output-Modell* – und mit dem zugehörigen Transmissionsmodell von Informationen.⁶⁴ Informationen sind demnach keine Nachrichten, die man unbeschadet vom Sender zum Empfänger transportieren kann, sondern entstehen auf der Systeminnenseite, indem das System selbst Unterscheidungen einführt: »Information ist mithin eine rein systeminterne Qualität. Es gibt keine Überführung von Informationen aus der Umwelt in das System. Die Umwelt ist, was sie ist. Sie enthält allenfalls Daten.«⁶⁵

Diese Überlegung hatte Luhmann auch bei Heinz von Foerster, George Spencer-Brown und Gregory Bateson gefunden, von dem die Formulierung hier

60 Luhmann: »Die Differenzierung von Politik und Wirtschaft und ihre gesellschaftlichen Grundlagen«, S. 38. Ein möglicher Grund für die steigende Relevanz des Netzwerks wäre, dass es die zeitliche wie räumliche Unabgeschlossenheit stärker betont.

61 Vgl. Kneer: *Rationalisierung, Disziplinierung und Differenzierung*, S. 314f.; Farzin: *Die Rhetorik der Exklusion*, S. 66f. Damit ist Luhmann näher bei Foersters Idee der nicht-trivialen Maschine (vgl. dazu das Kapitel über Kybernetik).

62 Vgl. Horster: *Niklas Luhmann*, S. 93, der auch den Bezug zum Humanismus herstellt.

63 Vgl. Kneer: *Rationalisierung, Disziplinierung und Differenzierung*, S. 316–318.

64 Vgl. Borch: »Systemic Power«, S. 160.

65 Luhmann: *Ökologische Kommunikation*, S. 45.

fast übernommen wurde. Luhmann gelang die Abstraktion des Autopoiesis-Begriffs, indem er die Beobachtungstheorie der *second-order cybernetics* auf ihn projizierte: Autopoiesis heißt Selbstreferenz.⁶⁶ Die Selbstreferenz beruht dabei auf der Fähigkeit der Systeme zu beobachten. Beobachten besteht laut Luhmann stets darin, zugleich Unterscheidungen zu treffen und sie zu bezeichnen. Auf diese Weise schafft sich das System Anhaltspunkte, um seine Selbstreferenz in eine Richtung fortzusetzen.⁶⁷ Einfacher gesagt: Das System muss sich selbst beobachten, um entscheiden zu können, ob ein Rauschen eine relevante Information für das System enthält. Es kann dann diese Information so »beschreiben«, dass sie aus dem System selbst kommt oder aus der Umwelt des Systems. System und Umwelt sind so zunächst einmal Konstruktionen des Systems selbst.

Es ist offensichtlich, dass hier Luhmanns frühere Vorstellung erneuert wird, dass Systeme keinen Zugang zur einzig wahren Wahrheit haben, sondern stets nur eine bestimmte Perspektive übernehmen können. In der neuen Sprache würde dies heißen, dass stets nur Beobachter beobachten können. Weil sie dafür Unterscheidungen einführen, haben sie stets einen blinden Fleck, der mit dieser Unterscheidung nicht gesehen werden kann.⁶⁸ Mit dieser abstrakten Beobachtungstheorie wird jede objektive Subjekt-/Objekt-Unterscheidung desavouiert, weil jedes Subjekt wiederum zum Objekt einer Beobachtung werden kann, die seinen blinden Fleck offenlegt. Man befindet sich in einem Kreislauf von gegenseitigen Beobachtungen.⁶⁹

Die zweite wichtige Neuerung in der autopoietischen Gesellschaftstheorie baut darauf auf und macht Luhmanns Theorie etwas plastischer: Die funktionale Ausdifferenzierung in der Gesellschaft läuft nun entlang der *Codierung* von Kommunikation.⁷⁰ Funktionssysteme nehmen die kommunikativen Ereignisse der Gesellschaft in ihrer je eigenen Weise wahr: So organisiert das Rechtssystem Kommunikation immer nach der Codierung Recht/Unrecht, die Wissenschaft nach der

66 Vgl. dazu auch Kneer: *Rationalisierung, Disziplinierung und Differenzierung*, S. 317.

67 Siehe, auch zum Folgenden, insb. Luhmann: *Ökologische Kommunikation*, S. 45; daneben Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 600; vgl. zum Beobachten Farzin: *Die Rhetorik der Exklusion*, S. 68–70; Hayles: »Making the Cut«; Kastner: »Luhmanns Souveränitätsparadox«, S. 78f.; zu den bereits thematisierten Folgen eines »systeminternen« Informationsbegriffs im Luhmann-Kontext etwa auch Lange: *Niklas Luhmanns Theorie der Politik*, S. 151.

68 Für diese und die folgende Konsequenz des Denkens der *second-order cybernetics* bei Luhmann vgl. z.B. Lange: *Niklas Luhmanns Theorie der Politik*, S. 152; Kneer: *Rationalisierung, Disziplinierung und Differenzierung*, S. 344, 355.

69 Siehe z.B. Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, S. 869.

70 Zu Codes siehe Luhmann: »Distinctions directrices«. Vorher hatte Luhmann gelegentlich darauf verwiesen, dass sich Funktionssysteme um Rollen herum ausbilden (vgl. Hellmann: »Spezifik und Autonomie des politischen Systems«, S. 14). Das stand allerdings in Spannung zu der frühen Betonung von Kommunikation als Strukturierungsmoment. Daher beseitigt die autopoietische Wende hier eine gewisse Unklarheit.

Codierung wahr/falsch und die Wirtschaft stets nach der Unterscheidung Zahlung/Nicht-Zahlung. »Ein Code ist danach eine Struktur mit besonderen Eigenschaften, mit einer besonderen Leistungsfähigkeit auf dem Gebiet der Steuerung von Selektionen.«⁷¹

Codes *leiten* also die Kommunikation mithilfe von Unterscheidungen und *steuern* so Funktionssysteme. Auf diese Weise wird die Autonomie der Funktionssysteme besonders deutlich, ebenso aber ihre Unfähigkeit, eine gesamtgesellschaftliche Perspektive anzubieten. Die Codes schaffen jedem Funktionssystem eine eigene »Weltkonstruktion[] mit Universalitätsanspruch«.⁷² Mit seiner binären Logik schließt jede Leitunterscheidung aber etwas nicht-erkanntes Drittes aus: Für das System gilt *tertium non datur*, für den Beobachter zweiter Ordnung hingegen *tertium datur*.⁷³ Gerade die Indifferenz gegen Drittes ermöglicht Spezialisierung und eine hohe Verarbeitung von Komplexität.

In den Funktionssystemen können die einmal codierten kommunikativen Ereignisse dann weiter kleingearbeitet werden. Als Ergänzung zu den Codes stehen hier *Programme* zur Verfügung, wie es in Luhmanns computernaher Sprache heißt. Es handelt sich hier um sehr bekannte Phänomene des Alltags: Für das Rechtssystem wären Programme etwa Gesetze oder Gerichtsentscheidungen, für die Wissenschaft Theorien und Methoden und für die Wirtschaft Investitions- und Konsumpläne.⁷⁴ Allgemeiner gesagt fixieren Programmierungen eine bestimmte Behandlung eines Problems, ohne das konkrete Problem vorher zu kennen. Von diesen Entscheidungsprämissen kann es in einem Funktionssystem sehr viele geben und sie können sich – im Unterschied zum Code selbst – ändern. Deshalb sind sie laut Luhmann eine wichtige Gelenkstelle, um sich an Irritationen aus der Umwelt anzupassen:

»Auf der Ebene der Programme kann ein System, ohne seine durch den Code festgelegte Identität zu verlieren, Strukturen auswechseln. Auf der Ebene der Programme kann daher in gewissem Umfang Lernfähigkeit organisiert werden.

71 Luhmann: »Der politische Code«, S. 268. Er erläuterte dies am Beispiel von Informationsträgern, dem »technischen Spezialfall«, der den Begriff »in Mode« gebracht habe.

72 Luhmann: *Ökologische Kommunikation*, S. 78; vgl. auch Lange: *Niklas Luhmanns Theorie der Politik*, S. 155-159.

73 Siehe Luhmann: *Ökologische Kommunikation*, S. 78f.; Luhmann: »Der politische Code«, S. 271; vgl. Horster: *Niklas Luhmann*, S. 121f. In diesem Zusammenhang verwies Luhmann oft auf Michel Serres' Idee des Parasiten, der sich auf diese Position des Dritten draufsetzt. So profitiere zum Beispiel die Religion davon, dass jedes Teilsystem ein ausgeschlossenes Drittes hat, weil sie mit Gott eine Einheitsformel für dieses Ausgeschlossene anbieten kann (Luhmann: *Ökologische Kommunikation*, S. 189-191).

74 Siehe Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, S. 377; vgl. auch Horster: *Niklas Luhmann*, S. 121f., 140f.

Durch die Differenzierung von Codierung und Programmierung gewinnt ein System also die Möglichkeit, als geschlossenes und als offenes System zugleich zu operieren. Deshalb ist diese Differenzierung mitsamt der dadurch gewonnenen Artikulationsfähigkeit der Schlüssel für das Problem der gesellschaftlichen Resonanz auf Gefährdungen durch die Umwelt.«⁷⁵

Damit ist ein Aspekt von Luhmanns Theorie angesprochen, der oft missverstanden wurde: Autopoietische Systeme sind zwar geschlossene Systeme und arbeiten ausschließlich mit ihren eigenen Operationen. Auf diese Weise sichern sie ihre Autonomie. Man kann sie eben laut Luhmanns Sozialtheorie nicht einfach von außen steuern. Sie sind deswegen aber nicht autark:⁷⁶ Zum einen sind sie auf externe Ressourcen nicht-kommunikativer Art angewiesen (Energie zum Beispiel), zum anderen ist das System für seine eigene Reproduktion auf Irritation aus der Umwelt angewiesen, denn ansonsten läuft der zirkuläre Prozess irgendwann leer und verblet. Auch wenn Systeme Umwelt immer nur aus der eigenen Linse wahrnehmen, brauchen sie daher Mechanismen, um Irritationen aus der Umwelt aufzunehmen.

Die *dritte wichtige Neuerung* in der autopoietischen Systemtheorie beschreibt genau einen solchen Mechanismus: strukturelle Kopplungen. Auch diesen Begriff übernahm Luhmann von Humberto Maturana; das Konzept der Kopplung hat sich aber in der Organisationssoziologie bereits seit Anfang der 1970er Jahre durchgesetzt und ist auch in der Unternehmensberatung weit verbreitet.⁷⁷ Im Unterschied zur operativen Kopplung, die nur für einen Moment die Operation eines Systems mit einer Operation in seiner Umwelt verknüpft, stellen strukturelle Kopplungen dies auf Dauer; das System setzt dann bestimmte Prozesse der Umwelt grundsätzlich voraus. Ein Beispiel dafür sind Steuern, die die Wirtschaft mit der Politik koppeln, oder die Verfassung, die Recht und Politik koppelt.

Mit diesem Konzept, das im Laufe der Jahre immer mehr an Relevanz gewann, trat Luhmann auch der Kritik entgegen, dass die gegenwärtige Gesellschaft eher Entdifferenzierung als Differenzierung erkennen ließe. Denn nach wie vor sah er, dass die Teilsysteme hochgradig voneinander abhängig waren. Wie die Subjekte bei Foucault sind sie in einer Doppelsituation: eingebaut in ein dichtes Netzwerk von Verbindungen und doch prinzipiell eigenständig.

75 Luhmann: *Ökologische Kommunikation*, S. 91.

76 Siehe etwa Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 200.

77 Vgl. für Luhmann hier und im Folgenden Kneer: »Organisation und Gesellschaft«, S. 416f.; mit zahlreichen Beispielen Lange: *Niklas Luhmanns Theorie der Politik*, S. 164-170. Klassisch hierzu aus der Organisationsforschung Weick: »Educational Organizations as Loosely Coupled Systems«. Laut dem Artikel übernahm Weick die Idee vor allem von Glassman: »Persistence and loose coupling in living systems«, der wiederum dafür auf Ross Ashby rekurrierte.

Man kann Luhmann daher auch nicht eine Reinheitsphantasie nachsagen, wie dies etwa Albrecht Koschorke getan hat.⁷⁸ Luhmann argumentierte gerade gegen die klassische Moderne und ihre Transparenz- und Reinheitsvorstellungen⁷⁹ an und versuchte, eine Konzeption zu entwickeln, die extreme Abhängigkeit und große Autonomie zusammendenkt. Sie bewegt sich gerade jenseits des Maßstabs von Un-/Reinheit, weil sie Autonomie und Abhängigkeit als sich gegenseitig bedingende und nur gleichzeitig steigerbare Aspekte versteht. Luhmann nannte die daher dringend benötigte Fähigkeit, »durch Faktoren der Umwelt irritiert, aufgeschaukelt, in Schwingung versetzt [zu] werden«, auch Sensibilität oder die Fähigkeit zur »Resonanz«.⁸⁰

Das Konzept der Resonanz bzw. der strukturellen Kopplung ist dabei explizit gegen die frühere Idee gerichtet, es gäbe Input-Output-Beziehungen zwischen den Funktionssystemen, die Luhmann ja mit der rationalistischen Traditionslinie und klassischen Gleichgewichtstheorien verband. Input und Output verschwanden nun aber nicht völlig aus der Theorie. Verbannt von der Ebene soziologischer Theoriebildung, erhielten sie einen neuen Platz auf der Ebene erster Ordnung: Sie »sind nur systemrelativ ansetzbare Ordnungsgesichtspunkte«, oder einfacher: Sie sind allzu vereinfachte Selbstbeschreibungen der Systeme.⁸¹

Dieses ›Schicksal‹ traf zahlreiche Begriffe der frühen Systemtheorie, so auch den Begriff der Handlung.⁸² Hatte Luhmann vormals Systeme als Handlungszusammenhänge gefasst, sind sie nun ein Netzwerk kommunikativer Operationen. Handeln ist hier nur noch Zuschreibungsleistung eines Beobachters erster Ordnung, der Ereignisse selektiert, indem der Beobachter sie auf sich selbst oder auf

78 Vgl. Koschorke: »Die Grenzen des Systems und die Rhetorik der Systemtheorie«; ähnlich argumentiert auch Reckwitz: »Die Grenzen des Sozialen und die Grenzen der Moderne«. Auf dieser Basis wirft er Luhmann einen Romantizismus vor, der ihn grundsätzlich von Foucault unterscheide – nun hat aber gerade Foucault auch dieser Romantizismus-Vorwurf getroffen.

79 Vgl. dazu auch August: »Ikonologie der Transparenz«.

80 Luhmann: *Ökologische Kommunikation*, S. 40; s.a. Luhmann: »Politische Steuerungsfähigkeit eines Gemeinwesens«, S. 54. Mit dem Begriff Sensibilität, den man auch bei Ashby findet, arbeitete Luhmann schon sehr früh, etwa in Luhmann: *Grundrechte als Institution*, S. 54f., 99f., und immer wieder, bevor er dann mit der autopoietischen Wende als ›Resonanz‹ oder ›strukturelle Kopplung‹ konzeptionellen Charakter bekommt. Dieses Konzept weist dann durchaus beachtliche Ähnlichkeiten (und Unterschiede) mit dem kürzlich von Hartmut Rosa vorgelegten Resonanz-Konzept auf. Vgl. dazu Henkel: »Resonanz zwischen Systemtheorie und Kritischer Theorie«.

81 Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 275–282, Zitat S. 282; Luhmann: *Ökologische Kommunikation*, S. 40.

82 Zum Folgenden siehe Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 124f., 227f.; Luhmann: *Ökologische Kommunikation*, S. 56–59; vgl. Lange: *Niklas Luhmanns Theorie der Politik*, S. 79, 152f.; Kneer: *Rationalisierung, Disziplinierung und Differenzierung*, S. 418f.

andere zurechnet – im ersten Fall handelt man, im zweiten erlebt man Handlungen. Dafür habe sich eine bestimmte Semantik entwickelt, die von Motiven, Interessen oder Absichten spricht, und auch die Soziologie habe sich mit der Handlungstheorie gerne auf dieser Beobachtungsebene erster Ordnung bewegt.

An diesen Verschiebungen lässt sich der eigentliche Gewinn der autopoietischen Wende für Luhmann ablesen: Sie wendete die bekannten Begriffe noch einmal reflexiv und abstrahierte so von ihnen in vergleichender Absicht. Durch die nochmalige reflexive Schlaufe wurde sein Projekt der reflexiven Aufklärung – wie in der Kybernetik – auf eine zweite Ordnung gehoben, um so die ursprüngliche Anlage mit ihrer Abgrenzung zu alteuropäischen Vereinfachungen noch einmal zu radikalisieren.

Dabei war Luhmann schon von Anfang an klar, dass das auch sein eigenes Projekt treffen muss.⁸³ Wenn alle Beschreibungen Beschreibungen in einem Funktionssystem sind und wenn alle Beobachtungen blinde Flecke haben, dann muss das auch für die autopoietische Systemtheorie gelten. Daher hat Luhmann seine Theorie zwar stets als Universaltheorie vorgestellt, die alles Soziale beschreiben könne, nie aber mit dem Anspruch auf Ausschließlichkeit versehen. Allerdings hat er auch nie indiziert, wo denn die eigenen blinden Flecke liegen – und welche Folgen sie haben.

In der Forschung hat sich aber zumindest eine Stelle in Luhmanns Entwurf herausgeschält, die immer wieder als problematisch dargestellt wurde: Es ist seine Unterscheidung von Struktur und Semantik.⁸⁴ Denn in dieser Unterscheidung

83 Siehe im Folgenden aus dem Jahr 1968 Luhmann: »Soziologie als Theorie sozialer Systeme«, S. 143, und in seinem *Opus magnum* von 1997 ist es sogar die Schlussnote des Vorworts (Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, S. 14f.).

84 Vgl. hier und im Folgenden den herausragenden Artikel von Stäheli: »Die Nachträglichkeit der Semantik« und die anschließende Diskussion um Selbstbeschreibungen (z.B. Kastner: »Luhmanns Souveränitätsparadox«; Lange/Schimank: »Gesellschaftsbilder als Leitbilder politischer Steuerung«; Stichweh: »Semantik und Sozialstruktur«). Stähelis Aufsatz zeigt einen Widerspruch auf: Bei der Unterscheidung von Struktur und Semantik unterscheidet Luhmann eigentlich zwei Struktursorten bzw. Beobachtungsoperationen, weil auch der semantische Apparat Erwartungserwartungen bilde (was seine Definition von Struktur ist) und keinen geringeren Grad an Realität habe. Gleichzeitig hält er aber an der aus der Begriffsgeschichte übernommenen These fest, dass Semantiken nur Verarbeitungsformen sozialstruktureller Veränderungen seien. Stähelis These, dass eine Nachträglichkeit der Semantik einem Anpassungsdenken verpflichtet sei, das Luhmann doch gerade ablehne, kann man sogar noch schärfer fassen: Sie läuft – wider den erklärten Willen Luhmanns – auf eine Repräsentation der Struktur durch die Semantik heraus. Es ist daher folgerichtig, dass viele in Luhmanns Nachfolge einen anderen Weg wählten, z.B. indem sie Performativität und Politizität der Selbstbeschreibungen fokussierten (Stäheli) oder den psychoanalytischen Gehalt aktualisierten (Peter Fuchs). Die Trennung von Struktur und Semantik hatte auch Foucault nicht überzeugt, weswegen er den Diskurs durch Macht/Wissen-Dispositive ersetzte.

schrieb Luhmann der Semantik nur eine nachgeordnete Rolle zu; es gebe demnach zwar Formeln, die vor einem Strukturwandel formuliert werden (*preadaptive advances*), sie erhalten ihre Stellung und ihre Persistenz aber erst nach und durch den Strukturwandel. Dadurch können Semantiken danach bewertet werden, ob sie die aktuelle Gesellschaftsstruktur *angemessen* beschreiben – und gerade hier fällt laut Luhmann die alteuropäische Semantik durch, wohingegen seine Konzeption obsiegt.

Diese Beschreibung hat nun aus mehreren Gründen Kritik hervorgerufen: *Ers tens* gerät diese These in Spannung zur funktionalen Perspektive, weil in dieser Sicht natürlich auch die »alteuropäischen« Selbstbeschreibungen auf ihre funktionale Relevanz befragt werden müssten; auch sie müssten zunächst als funktional notwendig betrachtet werden.⁸⁵ *Zweitens* gibt es nicht wenige Stellen, an denen Luhmann konstatierte, dass »auch Ideen realitätsändernde Realität«⁸⁶ besitzen. Dies steht in Spannung zu der scheinbar nur repräsentationalen Stellung, die die Semantik hat, wenn sie der Struktur faktisch nachgeordnet ist. Letztlich ist es im Rahmen der Systemtheorie auch die plausible These, dass Semantik und Ideen ebenfalls strukturelle, realitätsändernde Folgen haben, weil Selbstbeobachtung und Selbstbeschreibung einen maßgeblichen Anteil an der Reproduktion der Gesellschaft haben.⁸⁷ Eine zentrale Einsicht der Systemtheorie lautet gerade, dass die Soziologie selbst nur Selbstbeschreibungen der Gesellschaft aus der Perspektive der Soziologie liefert. Dadurch gerät *drittens* die These, man würde die Gesellschaftsstruktur angemessen beschreiben, automatisch in den Strudel der reflexiven Selbstbeobachtung. Die Funktion dieser These lässt sich dann darin sehen, dass Gesellschaftstheorie versucht, Resonanz zu generieren – oder einfacher gesagt: Sie wirbt um Anerkennung und Zustimmung.⁸⁸

Mit der vorgeordneten Struktur hat sich Luhmann also eine »Domäne« geschaffen, in der der Beobachter nicht so einfach der systemischen Relativität seiner Be-

85 Siehe z.B. Luhmann: »Staat und Politik«, S. 75–77. Insbesondere in den späteren Werken kam Luhmann auf dieses Problem zurück; siehe dazu den dritten Teil des Kapitels.

86 Luhmann: *Organisation und Entscheidung*, S. 29.

87 Vgl. Nassehi: »Gesellschaftstheorie und Zeitdiagnose«, insb. S. 563: »Die soziologische Selbstbeschreibung erkennt – bisweilen ziemlich verkater – an sich selbst, dass sie nichts anderes ist als dies: eine Selbstbeschreibung des Gesellschaftssystems im System. [...] Konstative Aussagen über das, was der Fall ist, also: Beschreibungen der Gesellschaft verlieren damit jene (notwendige) Naivität, die jeder Fremdreferenz eingeschrieben ist und die für die heimliche Ontologie der Benennung sorgt. Es bleibt dann nur Antologie.« (Hervorhebung entfernt).

88 Vgl. Nassehi: »Gesellschaftstheorie und Zeitdiagnose«, S. 565–567. Für Nassehi ist dies ein Grund für die Trennung von autologischer Gesellschaftstheorie und auf Einfluss bedachter Zeitdiagnose, die sich erst im 20. Jahrhundert herausgebildet habe. Warum aber ausgerechnet die Systemtheorie als Beispiel für den Fokus auf gesellschaftstheoretische Autologie stehen soll, bleibt angesichts der Interventionen von Luhmann (und auch derer von Nassehi selbst) unklar.

obachtungen ausgesetzt ist.⁸⁹ Darin lässt sich eine rhetorische Strategie sehen, um der eigenen Position im ideenpolitischen Streit Überzeugungskraft zu verleihen. Luhmanns Forderung, die Systemtheorie als Reflexionsinstrument für andere Teilsysteme zu übernehmen, wird so – etwas scharf formuliert – zu einem soziologischen Interventionismus.⁹⁰ Dieses Phänomen, und das ist ein beachtlicher Vorzug, ist mit Luhmanns Gesellschaftstheorie allerdings sehr gut zu begreifen. Denn sie konstatiert, dass alle Teilsysteme eine eigene Weltkonstruktion mit Universalitätsanspruch schaffen. Wie die Welt aus Sicht der Systemtheorie aussieht, soll im Folgenden anhand der Kategorien System, Zeit und Raum umrissen werden.

Die Welt der Systemtheorie: System, Raum, Zeit

Über den Menschen Niklas Luhmann weiß man wenig. Im Gegensatz zu Foucault etwa, dessen Leben gleich mehrere Biograf:innen gefunden hat, liegt zu Luhmann bisher keine einzige ausführliche Biografie vor.⁹¹ Foucault wollte den Souveränitätsansprüchen der humanistischen Tradition dadurch entgehen, dass er permanent ein »Spiel« mit wechselnden Positionen und Verweisen spielte, indem er sich als maskierter Philosoph ausgab, Fragen nach seiner Identität zurückwies und darauf bestand, dass er jederzeit ein anderer sei. Demgegenüber verschwand der Mensch Luhmann hinter der Abstraktion seiner Texte und bei seinen Auftritten hinter einem teils freundlichen, teils ironischen Lächeln, das viele an eine Sphinx denken ließ.⁹²

Man hat damit zwei unterschiedliche Strategien, um sich der humanistischen Fiktion des großen Mannes zu entledigen. Foucault und Luhmann waren beide der Auffassung, dass es die alten Intellektuellen nicht mehr brauchte, die sich als Berater mit universeller Einsicht, Moralapostel oder Propheten einer Utopie verstanden

89 So argumentiert völlig zurecht Urs Stäheli gegen Katherine Hayles These, Luhmann überwinde dieses Problem von Maturana. Vgl. Stäheli: »Die Nachträglichkeit der Semantik«, insb. S. 328f. Es ist kein Zufall, dass diese Paradoxie immer wieder bei der Beschreibung der Politik hervortritt – denn Luhmann richtete sich v.a. gegen den Steuerungsanspruch der Politik, der auf einer bestimmten Selbstbeschreibung aufruhte. Dabei wäre natürlich außerdem zu ergänzen, dass auch eine angemessene Strukturbeschreibung noch keinen (politischen) Handlungsimperativ festlegt. Dieser Kurzschluss von Sein auf Sollen ist aber im Netzwerk-Denken des Öfteren zu beobachten.

90 »Wissenschaft wird hier stillschweigend – und vielsagend! – auf Soziologie verengt; und unausgesprochen versteht Luhmann sich offenbar selbst als denjenigen, der höchstpersönlich die Wissenschaft auf diesen Thron [des führenden Subsystems; V.A.] hievt«, hält Uwe Schimank in einem ironischen Kommentar zum Primat der Wissenschaft in Luhmanns Differenzierungstheorie fest (Schimank: »Funktionale Differenzierung und gesellschaftsweiter Primat von Teilsystemen«, Zitat S. 406).

91 Es gibt nur einen knappen Überblick. Vgl. Nitsche: *Backsteingiebel und Systemtheorie*.

92 Vgl. Fuchs: »Sphinx ohne Geheimnis«.

– und dabei dachten sie beide an die Intellektuellen der marxistischen Linken.⁹³ Die Begründung lautete dabei in beiden Fällen, dass die alten Intellektuellen einen Anspruch auf die Repräsentation des Ganzen erheben und die Gesellschaft so beschreiben, als ob sie ihr nicht angehören würden.⁹⁴ Die Komplexität des gesellschaftlichen Netzes erlaube aber niemandem, eine universelle Position einzunehmen. Handeln oder Beobachten kann man eben immer nur von einer lokalen Position aus.

Die Zurückweisung der alten Intellektuellengestalten entspricht bei Luhmann und Foucault einer Zurückweisung des humanistischen Subjektes insgesamt, für die sie (unter anderem) kybernetische Mittel heranzogen. Wie Foucault war Luhmann grundsätzlich der Auffassung, dass es den Menschen nicht gibt – jedenfalls nicht in der Weise, wie ihn die humanistische, alteuropäische Tradition sich vorstellte, sondern nur als Beobachtungskategorie: »Der Mensch mag für sich selbst oder für Beobachter als Einheit erscheinen, aber er ist kein System.«⁹⁵

An diesem Zitat wird einerseits die Schnittstelle zu Foucault deutlich, der den »Menschen« als Effekt von Diskurspraktiken las; andererseits wird aber auch klar, dass Luhmann und Foucault in der Ausgestaltung dieser Idee dann unterschiedliche Wege gegangen sind. Zwar wurde auch Foucault dafür kritisiert, dass er den Menschen aus seinen Geschichten der systemischen Zwänge verbannte, Luhmann hat ihn aber direkt aus der Gesellschaft ausgewiesen. Gesellschaft bestehe eben nicht aus Menschen, sondern aus »erwartungsgesteuerten Handlungen« oder aus einem Netz von Kommunikation: »Menschen sind für sie stets Umwelt«.⁹⁶ Gegen die Kritik gewandt, spöttelte er einmal gewohnt ironisch über diese Position: »Im übrigen ist nicht einzusehen, weshalb der Platz in der Umwelt des Gesellschaftssystems ein so schlechter Platz sein sollte. Ich jedenfalls würde nicht tauschen wollen.«⁹⁷

Was Luhmann in der Umwelt des Gesellschaftssystems verortete, war eigentlich nicht der Mensch (der eben höchstens als Fiktion auftauche), sondern psychische Systeme. Damit folgte er der kybernetischen Tradition, deren Affront gegen das humanistische Souveränitätsdenken ja darin bestand, die kategorialen Unterschiede zwischen Mensch, Tier und Maschine mittels funktional-behavioralem Vergleich einzuebnen. Die klassische Subjektphilosophie hatte hier wenig beizutragen, mit Ausnahme von Husserl.⁹⁸ Dieser hatte nämlich die Idee etabliert, so

93 Siehe z.B. Luhmann: *Ökologische Kommunikation*, S. 237; Luhmann: »Die Ehrlichkeit der Politiker und die höhere Amoralität der Politik«, S. 41.

94 Vgl. dazu bei Luhmann auch Lange: *Niklas Luhmanns Theorie der Politik*, S. 161–163.

95 Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 67f. Vgl. etwa auch Horster: *Niklas Luhmann*, S. 97f.

96 So schon der frühe Luhmann: »Funktionale Methode und Systemtheorie«, S. 57.

97 Luhmann: »Die Tücke des Subjekts und die Frage nach dem Menschen«, S. 159.

98 Zur Kritik der Subjekt-Objekt-Philosophie siehe Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, S. 867–879; vgl. zu Husserl auch Nassehi: »The Person as an Effect of Communication«, S. 110.

Luhmann, das Subjekt über operative Selbstreferenz zu fassen. Allerdings sei nun überhaupt nicht einzusehen, was dagegenspräche, dass auch andere empirische Systeme die Fähigkeit zur Selbstreferenz hätten. »Der Fall des Gesellschaftssystems ist ein solcher Fall.«⁹⁹

Beide Systemtypen sind autopoietische Systeme. Während aber die Gesellschaft über Kommunikation operiert, operieren psychische Systeme über Bewusstsein. Die Ereignisse, die vom Bewusstsein erzeugt werden, nannte Luhmann Gedanken. Die Autopoiesis des Bewusstseins erfolge dann über »das Fortspinnen mehr oder minder klarer Gedanken«.¹⁰⁰ Das Bewusstsein ist dann allerdings auch nicht der Mensch, weil selbst das Bewusstsein zahllose physische, chemische und sonstige Prozesse im Menschen nicht beobachten könne.¹⁰¹ Und in noch einer Hinsicht kränkte Luhmann dabei die klassische Subjektphilosophie: Das »subjektive« Bewusstsein sei nicht einmal in der Lage sich selbst vollständig zu beobachten, schon deswegen nicht, weil ein beobachtender Gedanke sich selbst nie in dem gleichen Moment beobachten kann, in dem er andere Gedanken beobachtet. Es gibt eine konstitutive Intransparenz.¹⁰²

Nur weil psychische Systeme aber nicht der Gesellschaft angehören, heißt das nicht, dass es keine Verbindung zur Gesellschaft gäbe, argumentierte Luhmann immer wieder.¹⁰³ Ganz im Gegenteil: Soziale Systeme sind auf psychische Systeme angewiesen, sie gehen sogar erst daraus hervor, dass sich zwei Bewusstseine begegnen, die füreinander intransparent sind, und deshalb anfangen zu kommunizieren, »Signale« abzusetzen und Erwartungen auszubilden. Über typisierte Erwartungen ergeben sich im Folgenden dann strukturelle Kopplungen von sozialen Systemen und psychischen Systemen.

Eine Form dieser strukturellen Kopplung ist für Luhmann die Person.¹⁰⁴ Sie diene in der Gesellschaft als Adresse für Erwartungen. Damit werde der Verhaltensradius von Individuen beschränkt. Personen sind insofern »Knotenpunkt sozialer Anforderungen«, in denen die Rollenansprüche verschiedener Funktionssysteme synthetisiert werden.¹⁰⁵ Um die Person derart einspannen zu können, muss die Gesellschaft aber zugleich eine »gesteigerte Sensibilität gegenüber persönli-

99 Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, S. 873.

100 Luhmann: »Die Autopoiesis des Bewußtseins«, S. 31.

101 Siehe Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 68.

102 Siehe Luhmann: »Die Autopoiesis des Bewußtseins«, S. 29, 44.

103 Dazu und zum Folgende siehe z.B. Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 288–296; Luhmann: »Die Form »Person«, S. 143–145; vgl. Horster: *Niklas Luhmann*, S. 94–99, 104f.

104 Für diesen und den folgenden Absatz siehe Luhmann: »Die Form »Person« und vgl. Nassehi: »The Person as an Effect of Communication«, insb. S. 110–117; daneben Baraldi et al.: *GLU*, S. 78.

105 Luhmann: *Grundrechte als Institution*, S. 55, siehe insg. auch S. 51–55.

chen Verhaltensbedingungen und Schonungsbedürfnissen« aufbringen.¹⁰⁶ Psychische Systeme können auf der anderen Seite über die Form der Person die unterschiedlichen Ansprüche der Gesellschaft wahrnehmen und dann verarbeiten.¹⁰⁷

Man kann also sagen, dass durch die Form der Person auf beiden Seiten Differenzmanagement betrieben wird. Die je spezifische Art und Weise, wie die unterschiedlichen Anforderungen gemanagt werden, lässt sich dann als Individualität bezeichnen. Nicht nur das psychische, auch das soziale System ist auf die Semantik und die Grundrechte für Individualität angewiesen. Denn damit verhindert es, dass die Funktionssysteme den Einzelnen determinieren kann – Semantik und Grundrechte bilden also eine funktionale Sperre gegen den Universalitätsanspruch der Funktionssysteme.¹⁰⁸ Sie bewahren die Autonomie der psychischen Systeme.

Auch hier wird deutlich, dass Luhmanns normative Basis Autonomie und Differenz sind. Er richtete sich dabei aber auf *epistemologischer Grundlage* gegen die »humanistischen Erblasten«¹⁰⁹ der alteuropäischen Tradition, für die die Subjektphilosophie der Aufklärung nochmal ein »Rettungsprogramm«¹¹⁰ installiert hatte, das den Menschen zum Subjekt aller Dinge machte. In einer wissenssoziologischen Wende dechiffrierte Luhmann dieses »Rettungsprogramm« als eine Philosophie, die der politische Liberalismus nachträglich entworfen habe, um »die semantische Figur des seine Interessen, Gefühle, Ziele usw. selbst validierenden Individuums« gegen »die alten Ordnungen der Stände und ihrer Klientelverhältnisse, der Häuser und Höfe, der Kirchen und Sekten« ins Felde zu führen.¹¹¹ Doch die »Denkvoraussetzung« dieses liberalen Projekts fand Luhmann »heute schlechterdings unakzeptabel«.¹¹² Seine Lösung bestand aber nicht darin, sie gänzlich aufzugeben, sondern zentrale Begriffe des humanistischen Subjekt Denkens wie Bewusstsein, Gewissen, Persönlichkeit, Individuum reflexiv und differenztheoretisch zu reformulieren. Dadurch werden die Vorstellungen denaturalisiert und als kontingente Effekte von Systembildung präsentiert.

Das hatte eine unmittelbar *politische Schlagseite*. Denn in der Gesellschaft könne man dann zwar immer noch mit Menschenbildern arbeiten, »aber mit Orientierungen an »Menschenbildern« hat man so schlechte Erfahrungen gemacht, daß da-

106 Luhmann: *Grundrechte als Institution*, S. 55.

107 Vgl. auch Nassehi: »The Person as an Effect of Communication«, S. 112. Er sieht dabei eine große Nähe von Luhmanns »Exklusionsindividualität« zur Romantik, da sie sich zurückgezogen von der Gesellschaft ausbildet. Sein Gegenmodell ist nun wiederum auf der Innenseite des sozialen Systems verortet. Tatsächlich fällt es der Systemtheorie also schwer, die Kopplung *empirisch* konkret zu machen. Hier hat Foucaults Ansatz klare Vorzüge.

108 Siehe nochmals beim frühen Luhmann: *Grundrechte als Institution*, S. 51–55, 70–72, 97–99.

109 Luhmann: »Die Tücke des Subjekts und die Frage nach dem Menschen«, S. 159.

110 Luhmann: »Die Tücke des Subjekts und die Frage nach dem Menschen«, S. 150.

111 Luhmann: »Die Tücke des Subjekts und die Frage nach dem Menschen«, S. 151.

112 Luhmann: »Die Tücke des Subjekts und die Frage nach dem Menschen«, S. 159.

vor eher zu warnen wäre.«¹¹³ Wie schon die kybernetischen Theorien und Foucaults Poststrukturalismus richtete sich auch Luhmanns kybernetisches Differenzdenken gegen Rasseideologien, sozialistische Doktrinen und sonstige Totalvereinnahmungen, die das einzelne System vollintegrieren wollen.

Dieses Differenzdenken traf – ebenfalls wie in der Kybernetik und bei Foucault – auch eine andere Dimension des humanistischen Weltverhältnisses: die Zeit. Luhmann beteiligte sich wissentlich an einer Umstellung des Zeitbegriffs, für die er in philosophischen und in physikalischen Zeittheorien – er nannte etwa Einstein, Heidegger und Derrida – Vorläufer und Partner fand.¹¹⁴ Der erste Schritt war dafür, den Zeitbegriff grundlegend zu de-ontologisieren, also von seiner Bindung an das Sein freizumachen:

»Wir lassen 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. Andererseits wird uns ein bloß chronologischer Zeitbegriff im Sinne eines Maßes von Bewegung im Hinblick auf ein Früher und ein Später nicht genügen, weil er die Probleme, die Systeme in der Zeit und mit der Zeit haben, nicht ausreichend rekonstruieren kann. Wir gehen deshalb von diesen Problemen aus und stützen uns dabei auf die Leitgesichtspunkte der System/Umwelt-Differenz, der Komplexität und der Selbstreferenz.«¹¹⁵

Das Zitat zeigt, dass Luhmann zwar einen ontologischen Zeitbegriff ebenso ablehnte wie einen chronologischen Zeitbegriff, der Zeit als eine für alle gleichermaßen geltende kontinuierliche Abfolge von der Vergangenheit in die Zukunft denkt; es zeigt aber auch, dass Luhmann genau dafür selbst eine Perspektive einführen muss, die vom System, genauer: von der System/Umwelt-Unterscheidung ausgeht. Luhmann führt also selbst eine Annahme über die Wirklichkeit ein, gemäß der berühmten Formulierung: »Die folgenden Überlegungen gehen davon aus, daß es Systeme gibt.«¹¹⁶

In dieser Welt der Systeme lassen sich dann drei herausragende Aspekte des Zeitbegriffs unterscheiden. Der erste und grundlegendste Aspekt steht noch vor

113 Luhmann: »Die Tücke des Subjekts und die Frage nach dem Menschen«, S. 159.

114 Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, S. 1015. Eine Verbindung von Luhmann, Foucault und Deleuze skizziert diesbezüglich Pottage: »Power as an art of contingency«.

115 Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 70.

116 Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 30. Um diesen Satz gab es viele Interpretationskämpfe, die inzwischen, jedenfalls wenn man Dirk Baecker folgt, in Richtung einer ontologischen Auslegung entschieden sind. Dies scheint auch mir sinnvoll zu sein, hat Luhmann doch immer gegen Parsons auf den empirischen (nicht nur heuristischen) Charakter von Systemen bestanden. Vgl. zu dieser Diskussion Baecker: »Es gibt keine sozialen Systeme«; Nassehi: »Wie wirklich sind soziale Systeme?«.

der Untersuchung der Zeit in Systemen, und betrifft die *Zeitdimension der Autopoiesis*. Hier wird auch die *grundlegende* Auffassung von Zeit bei Luhmann am deutlichsten: Alle Grundbegriffe werden radikal verzeitlicht, das gilt insbesondere für die vermeintlich seismäßig vorhandenen Strukturen und Elemente in einem System. Das – inzwischen aus den vorigen Kapiteln bekannte – Konzept wird hier autopoietisch formuliert: »Alle Elemente verschwinden, sie können sich als Elemente in der Zeit nicht halten, sie müssen also laufend neu hervorgebracht werden und dies auf Grund der Konstellation von Elementen, die im Moment aktuell ist.«¹¹⁷ Per definitionem sind autopoietische Systeme solche Gebilde, die ihre Elemente *nur im Moment* hervorbringen. Alles ist radikal *situativ*. Alles muss in *Echtzeit* passieren.¹¹⁸

Das war noch einmal eine differenztheoretische Attacke auf ontologische und subjekttheoretische Fassungen der Realität. Denn: »Man kann dann eigentlich nicht mehr daran festhalten, daß Identitäten, seien es Objekte, seien es Subjekte, der Zeit vorgegeben sind. Vielmehr werden sie mitten in der Zeit und je gegenwärtig konstruiert und reproduziert.«¹¹⁹ Das ging auch gegen den Strukturfunktionalismus. Während hier Strukturen überzeitlich konzipiert gewesen seien, will Luhmann sie nur noch *operativ* und *zeitlich* gelten lassen – wie Foucault wertete er die Struktur ab und die Funktion auf: Strukturen werden als erwartbare Relationen vom System bereitgehalten, sind aber als Operation stets reversibel.¹²⁰ Durch die Vorlagerung der Zeit und die Auffassung von Zeit als Echtzeit verliert alles ›Stehende und Ständische‹ seinen Status; ein System muss ständig reproduziert werden, wobei Reproduktion nicht einfach Wiederholung bedeute, sondern *Neuproduktion*. Jeder Moment ist anders: »Die laufende Desintegration schafft gleichsam Platz und Bedarf für Nachfolgeelemente.«¹²¹

Insgesamt lehnte Luhmann damit die Integrationskonzepte ab, wie sie von den humanistischen, soziologischen und politischen Theorien der Nachkriegszeit vorgeschlagen worden waren. In seinem Konzept »dynamischer Stabilität«¹²² muss das System permanent produktiv sein. Diese Beschreibung der Realität hat zur Folge, dass auch die Weltwahrnehmung des Systems nur auf diese selektive, sequenzielle und präsentistische Weise erfolgen kann. Dafür hielt Luhmann den Begriff des Sinns bereit. In diesem Zusammenhang bezog er sich auch auf Foucaults Weggefährten Gilles Deleuze, der einen ähnlichen Gedanken vorgetragen habe: Sinn ist

117 Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 79; vgl. zur Zeit bei Luhmann hier wie in den folgenden Absätzen Nassehi: »Die Theorie funktionaler Differenzierung im Horizont ihrer Kritik«, S. 102-105; Horster: *Niklas Luhmann*, S. 50.

118 Vgl. Nassehi: »Die Theorie funktionaler Differenzierung im Horizont ihrer Kritik«, S. 101f.

119 Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, S. 1015.

120 Zur Aufwertung der Funktion vgl. z.B. Kneer: »Bestandserhaltung und Reflexion«, S. 89.

121 Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 78.

122 Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 79.

eine »stets nur momentane[] Welterfassung«, die das System im Umgang mit der Weltkomplexität immer neu produziert.¹²³

Damit ist der *zweite Aspekt* von Luhmanns Zeittheorie angesprochen: Systeme halten für sich selbst auch *einen spezifischen Zeithorizont* bereit. Nachdem Luhmann Zeit als Echtzeit zur Prämisse des Systems gemacht hatte, führte er Zeit also noch einmal in das System selbst ein. Zeit ist hier eine Dimension von Sinn neben der sachlichen und der sozialen Dimension. Während die Sachdimension das Eine vom Anderen unterscheidet und die Sozialdimension auf Ego und Alter bezogen ist, differenziert die Zeitdimension vorher und nachher.¹²⁴ Hier kann also die alteuropäische Zeitvorstellung prinzipiell aufgehoben werden, indem ein System für sich selbst einen kontinuierlichen Zeitstrahl von der Vergangenheit in die Gegenwart konstruiert.

Das Verhältnis zwischen Zeit₁, der inhärenten Zeitlichkeit von Autopoiese, und Zeit₂, der Systemzeit, beschrieb Luhmann dabei in technologischer Begrifflichkeit: »Nur die Beobachtung ›digitalisiert‹ das, was geschieht; nur sie hebt das eine im Unterschied zum anderen hervor. Die Zeit selbst [...] modifiziert die Verhältnisse, um eine bekannte Unterscheidung zu verwenden, nicht digital, sondern analog, nämlich in einem Kontinuum der Fortsetzung von Gleichzeitigkeit.«¹²⁵ Wie hier deutlich wird, unterschied Luhmann tatsächlich eine »eigentliche« Zeit (die Zeit selbst) und eine beobachtete Zeit. Und dabei führte er eine vom humanistischen Begriff verschiedene Bestimmung von Kontinuität ein, die im Sinne der Kommunikations- und Signaltechnik eine *fortlaufende Gleichzeitigkeit* meint. Im Unterschied zum Analogen stellt dann ein Zeitstrahl eigentlich eine wiederholte Unterscheidung von Vorher und Nachher in diskreten Zeitpunkten dar, also Digitalität.

Auf Basis dieser Überlegungen beklagte Luhmann, dass andere Theorien die Zeitdimension oft völlig vernachlässigten, und das sei politisch unklug. In seinem Vortrag *Organisation und Entscheidung* von 1978 richtete er diesen Vorwurf einerseits gegen jene, die auf die Rationalisierung von Prozessen abhoben (also auf die Sachdimension), und gegen jene, die auf die Demokratisierung von Prozessen abhoben (also auf die Sozialdimension). Die Zeit mache sich aber »hinterrücks« wieder bemerkbar: Die Demokratisierung werde enttäuscht, weil sie viel zu viel Zeit koste und Zeit dann sogar selbst zum hierarchiebildenden Statussymbol werde; wenn aber die Rationalisierung zu lange im Fokus der Aufmerksamkeit stehe, werde sie

123 Luhmann: *Ökologische Kommunikation*, S. 43; zu Deleuzes *La logique du sens* und *Différence et Répétition* z.B. Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, S. 44 (Sinn-Perspektive), 140 (Zeit-Perspektive).

124 Ausführlich zu den Sinndimensionen vgl. Horster: *Niklas Luhmann*, S. 78-87; siehe Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 111-134.

125 Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, S. 886.

bald als Entfremdung von dem eigentlichen Ziel zwischenmenschlicher Beziehungen wahrgenommen. »So rächt sich die Zeit [...] dafür, daß sie aus dem Reich der Ideale ausgeschlossen wurde«, meinte Luhmann.¹²⁶ Das war ein deutliches Statement in der Krisendebatte: Weder Rationalisierung noch Fundamentaldemokratisierung von Organisationen würden die Krise lösen.

Erst durch die Systemtheorie trete laut Luhmann ein Problem in den Vordergrund, das in der funktional differenzierten Gesellschaft besonders scharf ist und die alteuropäische Tradition nicht erfassen konnte: Wenn jedes System eine Eigenzeit hat und die Eigenzeiten der Systeme differieren, lebt man in einer desynchronisierten Gesellschaft.¹²⁷ Genau das könne die Tradition nicht sehen, weil sie einen für alle gleichermaßen gültigen Zeitablauf annahm. Freilich unterschätzte Luhmann hier die Theorien der Nachkriegszeit. Diese sahen in der Zeit nicht nur einen Integrationsfaktor, sondern dachten mit der Diagnose der Beschleunigung auch über Desintegration durch Zeit nach. Was Luhmann allerdings grundsätzlich davon unterschied, war, dass Integration für ihn gar kein Maßstab sein kann, weil Zeithorizonte *per definitionem* different sind. Diese Prämisse bringt zahlreiche Folgeprobleme mit sich, die man dann in einer entsprechenden Theorie bearbeiten muss.

Der dritte herausragende Aspekt dieser Theorie besteht in der *Evolutionstheorie*. Ähnlich wie Foucault, mit dem er auch die Thesen der Ereignishaftigkeit und der Eigenzeitlichkeit von Formationen teilte, grenzte Luhmann sich dabei von älteren darwinistischen Evolutionstheorien ab. Dort sei die These vertreten worden, Organismen würden sich an Umweltbedingungen anpassen, sodass sukzessive eine Höherentwicklung erreicht wird. Diese prästabilisierte Harmonie mit teleologischer Stoßrichtung akzeptierte Luhmann nicht.¹²⁸ Neo-darwinistische Theorien könnten hier mehr leisten, wenn sie Evolution systemtheoretisch reformulieren. Evolution sei demnach kein Anpassungsprozess, sondern schlicht Zufall, den ein System intern über die Trias von Variation, Selektion und (Re-)Stabilisierung verarbeiten kann.¹²⁹ Anders gesagt: Der Zufall irritiert Systeme, die dann intern eine von vielen möglichen Antworten *experimentell* ausprobieren. Um diese eine Strategie kristallisieren sich dann möglicherweise neue Strukturen. Zu diesen Strukturen gehört, dass sich die entstehenden Systeme ihre eigene Geschichte schaffen.

126 Luhmann: *Organisation und Entscheidung*, S. 26.

127 Siehe z.B. Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 71f. Vgl. dazu auch Nassehi: »Die Theorie funktionaler Differenzierung im Horizont ihrer Kritik«, S. 103f.

128 Siehe etwa Luhmann: *Ökologische Kommunikation*, S. 35f.

129 Dazu und zum Folgenden siehe Luhmann: »Systemtheorie, Evolutionstheorie und Kommunikationstheorie«; Luhmann: »Evolution und Kausalität«; ausführlich Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, S. 413-593; vgl. Lange: *Niklas Luhmanns Theorie der Politik*, S. 81.

Alle Ursprungs- und Anfangserzählungen der Tradition, so Luhmanns Kritik, seien daher nichts anderes als je aktuelle Selbstbeschreibungen, der in der Regel Elemente angehören, die vormals oder andernorts in andere Geschichten eingebettet waren.¹³⁰ Doch hier trifft man wieder auf das bereits beschriebene Paradox, dass Luhmann freilich selbst ein solcher »Geschichtenerzähler« ist.¹³¹ In seiner Evolutionsgeschichte entwickelt sich die Gesellschaft bekanntlich von einer segmentären über eine stratifizierte zur funktional differenzierten Gesellschaft. Dies ist aber – trotz des ersten Eindrucks, den diese (fraglos eurozentrische) Perspektive hinterlässt¹³² – für Luhmann kein Selbstläufer. Gerade durch die verstärkte Ausdifferenzierung steigt auch das Risiko dafür, dass Systembildung scheitert: »Selbstgefährdung liegt also durchaus im Rahmen der Möglichkeiten von Evolution«.¹³³

In Luhmanns sozialtheoretischer Auseinandersetzung mit der *Zeit-Dimension* sieht man bereits die Grundlinien einer Zeitdiagnose, die er ab den 1970er Jahren vertrat, beginnend bei der Kritik von Fundamentaldemokratisierung und Rationalisierung über die Reformulierung von Stabilitätsbedingungen bis hin zur Risikolast funktionaler Differenzierung. Auch für die *gegenwärtige Raumordnung* der funktional differenzierten Gesellschaft hielt Luhmann eine zeitdiagnostisch aufgeladene Evolutionsgeschichte bereit: die These der Weltgesellschaft, die er 1971 erstmals vertrat und die ihn zu einem »Visionär des Zeitalters der Globalisierung« machte.¹³⁴

Sein damaliger Aufsatz über die Weltgesellschaft bot zunächst eine einfache Beobachtung an: »Weltweite Interaktion ist möglich«, weil das weltweite »Kommunikationsnetz« sie empirisch möglich mache, wie die universelle Verbreitung von Wissen und Technologie, die vielen politischen Themen mit weltweiter Resonanz oder die globale Verflechtung der Wirtschaft demonstriere.¹³⁵ Luhmann kam daher zu der These, dass Gesellschaft nicht an Räume gebunden sei. Vielmehr hätten die Funktionssysteme ihre eigenen Grenzen, die nicht durch Territorien abgesteckt werden. Der Raum habe als Strukturprinzip kaum noch Relevanz.¹³⁶

130 Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, S. 441f.

131 Vgl. Koschorke: »Die Grenzen des Systems und die Rhetorik der Systemtheorie«, S. 56–60.

132 »An nicht mehr existenten [...] Systemen zeigt sich Luhmanns Evolutionstheorie wenig interessiert«, heißt es treffend bei Mellmann: »Evolution«, S. 81f.

133 Luhmann: *Ökologische Kommunikation*, S. 38.

134 Lange: *Niklas Luhmanns Theorie der Politik*, S. 263.

135 Luhmann: »Die Weltgesellschaft«, S. 53f.

136 Siehe Luhmann: »Die Weltgesellschaft«, S. 53–55. Weil diese Funktionsgrenzen nur latent funktionieren, schieben sich die Grenzen des politischen Systems »im Bewußtsein an ihre Stelle, weil sie konkret und suggestiv definiert werden können.« (S. 61).

Dieser gesellschaftstheoretischen, zeitdiagnostischen These folgte dann Luhmanns Sozialtheorie, in der die Raumdimension kaum eine Rolle spielt.¹³⁷ Gesellschaftstheorie und Sozialtheorie stützen sich auf diese Weise gegenseitig, um das Territorialmodell des Raumes zu verabschieden. Die Theorie der funktional differenzierten Gesellschaft verweist dafür auf die neuen Kommunikationstechniken, während die Theorie sozialer Systeme das Soziale nur noch als Kommunikation erfasst und dadurch den Raum abblenden kann.¹³⁸

Allerdings schließt diese Perspektive den Raum nur dann aus, wenn man ihn über Flächen und Territorien denkt. Demgegenüber impliziert die Metaphorik des »Netzwerk[s] der Kommunikation«¹³⁹ oder der »Vernetzung kommunikativer Ereignisse«¹⁴⁰ selbst einen Raum, in dem dezentral Punkte verteilt sind, zwischen denen Bezüge und Verbindungen laufen. Diese lassen sich dann über Nähe oder Distanz ins Verhältnis setzen. So argumentierte Luhmanns Sozialtheorie zum Beispiel, dass die Autonomie der Systeme auf »Distanzierungsmitteln« beruhe, mit denen das System eine Eigenzeit für sich gewinnen könne.¹⁴¹ Gleichzeitig stehen

137 Eine sehr gute Zusammenfassung bietet hier Schroer: *Räume, Orte, Grenzen*, S. 132–160. Er arbeitet auch die Inkonsistenz von Luhmanns wenigen Bemerkungen heraus, die mal auf eine Gleichheit von Raum- und Sachdimension, mal auf eine Bestimmung von Raum (und Zeit) als Verhältnis von Stelle und Objekt, mal auf Regionen und Lokalitäten zu sprechen kommen, während Luhmann außerdem ein schlichtes Desinteresse am Raum explizit äußerte.

138 Vgl. auch Werber: »Raumvergessenheit oder Raumontologie, Latour oder Luhmann?«, S. 363, der allerdings die parallele Verdrängung des Raumes nicht thematisiert. In kybernetisch inspirierten Theorien ist die gesellschafts- und sozialtheoretische Vernichtung des Raumes durch Kommunikation ein Allgemeinplatz. So hatte zum Beispiel Marshall McLuhan schon 1962 auf das Verschwinden des Raumes unter den Bedingungen weltweiter und gleichzeitiger Kommunikation hingewiesen und daraus die Vision des globalen Dorfes entwickelt: Eine tribale Gemeinschaft, die mit Kommunikationsmitteln global vernetzt wäre. Von diesem neuen Kommunalismus, wie er in Counterculture oder auch bei Crozier zumindest auftaucht, findet sich bei Luhmann freilich nichts. Allerdings thematisierte auch er die Regionalisierung als untergeordnetes Differenzierungsprinzip einer Weltgesellschaft. Zu McLuhan vgl. Turner: *From Counterculture to Cyberculture*, S. 53f.

139 Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, S. 77.

140 Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, S. 73. In den frühen Schriften ist die Rede von Bezugspunkten präsent, weil auf diese Weise die Vielfalt der Verbindungsmöglichkeiten gegen die einseitige lineare Kausalität ausgespielt werden kann. Luhmann spricht schon dort daher von einem »Netz der Kausalitäten« (s.o.).

141 Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 76. Diese Raummetaphoriken werden von Systemtheoretiker:innen oft übersehen. Siehe z.B. Kneer: »Organisation und Gesellschaft«, S. 416: »Räumliche Metaphern erweisen sich überhaupt ungeeignet, um das Verhältnis von autopoietischen Systemen zu beschreiben«. Demgegenüber ist die Unterscheidung von Nähe und Ferne konstitutiv für die Beobachtungstheorie. Nur so kann zwischen lokalen Perspektiven (Beteiligte von Interaktion, Realisierung im Moment) und distanzierter Beobachtung zweiter Ordnung unterschieden werden.

aber die sozialen Systeme per definitionem nicht unverbunden nebeneinander, sondern sind auf unterschiedlichen Wegen miteinander verbunden. Die Prämisse der Konnektivität schreibt dem Netzwerk-Modell also eine latente Inklusionsthese ein – Raum gibt es nur im Singular.¹⁴²

Die ›Welt‹ der Systemtheorie und die ›Welt‹ der funktional differenzierten Gesellschaft fallen so bei Luhmann zusammen: »[D]iese Gesellschaft [hat] eine heterarchische und eine azentrische Welt. Ihre Welt ist *Korrelat der Vernetzung von Operationen* und von jeder Operation aus gleich zugänglich.«¹⁴³ Diese Beschreibung der Welt richtete sich *polemisch* gegen den Dominanzanspruch der Politik. Das politische System fällt, so Luhmanns Argument in seinem ersten Aufsatz über die Weltgesellschaft, hinter die Möglichkeiten der Gesellschaft zurück. Man könnte die »eigentümliche Kombination von Recht und Politik« deswegen sogar als »eine Fehlspezialisierung der Menschheitsentwicklung« ansehen.¹⁴⁴

Der Grund für die Rückständigkeit bestehe laut Luhmanns Aufsatz darin, dass sie Integration immer noch über Werte und Kultur denke und diese dann fast zwangsläufig an Territorien koppeln muss. Die kommende Weltgesellschaft basiere aber nicht auf Werten, sondern auf Kognition, die sich von Werten und Territorien gleichermaßen unabhängig machen kann. Das war empirische Tendenzaussage *und* normative Aufforderung, denn Luhmann wollte explizit, dass die Soziologie eine kognitive Kritik der alteuropäischen Politik- und Gesellschaftsideen in Angriff nimmt.¹⁴⁵

142 Diese Konzeption bringt hochgradig problematische Leerstellen mit sich. Auf *sozialtheoretischer Ebene* haben einige im Anschluss versucht, dieses Defizit zu korrigieren. So hat Rudolf Stichweh eine Dualität des Raumes vorgeschlagen, bei der es einen sozialen und einen natürlichen Raum gebe, die miteinander gekoppelt sein können. Der soziale Raum wäre dann – wie die Sinndimensionen – eine Konstruktion des Systems selbst. Dagegen hat Gerhard Klüter heftig protestiert, weil er Luhmanns radikalen Ansatz verloren gehen sieht. In *gesellschaftstheoretischer Hinsicht* erschwert die Inklusionsimplikation, Ausgrenzungsphänomene zu thematisieren. Zur Inklusionsthese und den Widersprüchen bei der Einführung des Exklusionskonzepts vgl. Schroer: *Räume, Orte, Grenzen*, S. 149–157, der auch eine ausführliche Auseinandersetzung mit Stichweh liefert (S. 155–160). Vgl. Stichweh: »Raum, Region und Stadt in der Systemtheorie«, dem folgt auch Kuhn: »Raum als Medium gesellschaftlicher Kommunikation«, S. 332–334; zur Kritik von Klüter vgl. Werber: »Raumvergessenheit oder Raumontologie, Latour oder Luhmann?«, S. 366–369.

143 Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, S. 157 (Hervorhebung hinzugefügt).

144 Luhmann: »Die Weltgesellschaft«, S. 57 (Hervorhebung entfernt).

145 So die Formulierung am Ende von Luhmann: »Die Weltgesellschaft«, S. 66.