

Reproduktion: Der Mensch als Horizont

Eine anthropologische Fluchtlinie Sozialer Arbeit

Andreas Kirchner

Zusammenfassung

In dieser Zeitschrift ist die Frage nach dem Stellenwert der systemtheoretischen Soziologie für die Soziale Arbeit, im Besonderen für die Sozialarbeitswissenschaft, aufgebrochen. Dabei geriet vor allem jene Frage in den Mittelpunkt, was sich aus systemtheoretischer Perspektive über den Menschen sagen lässt. Im vorliegenden Artikel wird die Diskussion aufgegriffen und als anthropologische Fluchtlinie Sozialer Arbeit der Vorschlag gemacht, den Menschen prozessualistisch als sinnhaften Horizont zu verstehen.

Abstract

In this magazine the issue has been raised as to the significance of systems-theoretical sociology for social work, especially for social work science, with a central question being: what can be said about human beings from a systems-theoretical perspective. The present article continues this discussion and, adopting an anthropological stance towards social work, puts forward the idea that human beings can be understood in a processual sense in terms of the concept of the meaningful horizon.

Schlüsselwörter

Mensch – Anthropologie – Soziale Arbeit – Systemtheorie

Prolog

In seinem Nachlasswerk „Beschreibung des Menschen“ kommt *Hans Blumenberg* zu der These, dass der Mensch ein sichtbares Wesen sei, anthropologisch bestimmt durch den „Komplex der Visibilität ...“, der Gesehenwerdenkönnen, Sichsehenlassen und Sichdarstellen umschließt“ (*Blumenberg* 2006, S. 779). Und trotz seiner Sichtbarkeit, immer bedingt durch die Erfahrung des anderen und schon allein darin, etwas Abwesendes durch Namen anwesend machen zu können, obliege dem Menschen „der konstitutive Mangel an Selbstgegebenheit“ (*ebd.*, S. 891). Der Mensch besitzt keinen direkten Zugang zu sich selbst, er ist sich selbst in letzter Instanz undurchsichtig und unzugänglich. Er kann sich nicht selbst auf den Kopf zusagen, was es mit ihm auf sich hat, sondern er geht den Umweg über seine Kultur, „des von ihm selbst Erzeugten: die

Welt seiner Bilder und Gebilde, seiner Konjekturen und Projektionen, seiner ‚Phantasie‘ in dem neuen produktiven Sinne, den die Antike noch nicht gekannt hatte“ (*Blumenberg* 1998, S. 8).

Einleitung

Ausgehend von der in dieser Zeitschrift geführten Debatte (*Keck* 2007, *Kleve* 2007, *Kirchner* 2007, *Ostheimer* 2008), in welcher Art und Weise die soziologische Systemtheorie *Luhmann'scher* Provenienz als theoretischer Rahmen für die Sozialarbeitswissenschaft herangezogen werden kann, habe ich die Frage gestellt, wie der Mensch im Kontext der Systemtheorie verstanden werden kann, und ob das systemtheoretische Instrumentarium geeignet ist, gerade eine für die Soziale Arbeit angemessene, mit anderen Worten anschlussfähige Vorstellung davon zu entwerfen (*Kirchner* 2007). Ich habe dabei *Heiko Kleve* vorgeworfen, dass er die kritischen Einwände von *Keck* gegen eine Hypostasierung systemtheoretischer Elemente in der Sozialarbeitswissenschaft nicht ernst nehme, gerade auch, weil die Systemtheorie für die Soziale Arbeit ein recht unzureichendes Bild des Menschen entwerfe. *Kleve* ist an aktueller Stelle dieser Debatte intensiv nachgegangen und kommt dabei zu dem Schluss, dass es unmöglich sei zu sagen, was der Mensch ist (*Kleve* 2008). Ich stelle demgegenüber an dieser Stelle die These zur Disposition, dass man im Kontext der systemtheoretischen Implikationen zwar nicht mehr zu einem ontologisch-substanzhaften Begriff des Menschen gelangt, wie dies *Kleve* folgerichtig vermerkt, aber unter der Leitfrage, wie der Mensch verstanden werden kann, zu einem prozessualistischen Begriff des Menschen kommt, der den Menschen als sinnhaften Horizont versteht. Damit gelangt man dann aber doch zu einigen, für die Soziale Arbeit meiner Meinung nach recht hilfreichen und weiterreichenden Konkretisierungen, wie der Mensch aus systemtheoretischer Perspektive verstanden werden kann.¹

Anmerkungen zur Diskussion

Heiko Kleve hat schon recht: Der entstandene Diskurs ist durchaus zu begrüßen, weil er es ermöglicht, liebgewonnene Positionen kritisch zu überprüfen und Neues zu erproben. *Kleve* hat auf meine kritische Anmerkung, „dass die Systemtheorie bisher noch nicht in der Lage war, jenen Komplex, der bisher stets subjektphilosophisch determiniert unter der Einheit Mensch firmierte, für die Soziale Arbeit zufriedenstellend zu rekonstruieren“ (*Kirchner* 2007, S. 379), geantwortet und hervorgehoben, dass aus seiner Sicht eine solche Rekonstruktion gar nicht notwendig sei, da der Begriff Mensch „in der Sozia-

len Arbeit ohnehin nur als unterkomplexer Platzhalter für Nichtidentisches verwendet wird, nämlich für die Vielzahl von Personen, die vielleicht als anzustrebendes Ideal, aber faktisch niemals so in den Blick gebracht werden können, wie die Soziale Arbeit dies gerne postuliert: ganzheitlich“ (Kleve 2008, S. 141). Letztlich kommt er mit Adorno zu dem Schluss, dass es unmöglich sei zu sagen, was der Mensch sei (ebd., S. 145); und Kleve meint damit genauer, dass es eben nicht nur nicht möglich, sondern auch in ontologischer Hinsicht unnötig sei zu sagen, was der Mensch sei. Der implizite Vorwurf, der Frage nach dem Menschen im Rahmen einer Ontologie nachgehen zu wollen, wiegt natürlich schwer in einer Zeit nachmetaphysischen Denkens, in der „die Idee eines sich durch System-Umwelt-Differenzen hindurch vollziehenden Weltprozesses ... die üblichen ontologischen Prämissen einer Welt des rational geordneten Seienden, einer auf Erkenntnisobjekte bezogenen Welt vorstellbarer Objekte oder einer Welt existierender und sprachlich repräsentierbarer Sachverhalte außer Kraft [setzt]“ (Habermas 1988, S. 30).

Die Argumentationslinie von Kleve wird dabei natürlich klarer, wenn man sich vor Augen hält, dass er von einer de-ontologisierenden, systemtheoretischen Perspektive aus argumentiert, die radikal nur noch auf die Ereignishaftigkeit sozialer und psychischer Systeme abstellt, eben genau darauf, dass solche Systeme nicht irgendetwas Festes, Substanzhaftes sind, sondern sich nur noch anhand ihrer Operativität, am Vollzug einer Formerzeugung, an der permanenten Reproduktion einer je spezifischen Differenz von System und Umwelt für einen Beobachter festmachen lassen. Und man muss es noch härter sagen: Systeme sind diese Differenz, aber eben nur im Vollzug der Beobachtung. Das ist sprachlich schwer auf den Begriff zu bringen, aber Systeme sind die Formerzeugung selbst. Gerade in dieser Hinsicht ist kein Durchgriff auf ihre Einheit möglich, insofern ihre Einheit nicht ontisch vorgegeben ist, sondern die Einheit eines Elementes „als Einheit erst durch das System konstituiert [wird], das ein Element als Element für Relationierungen in Anspruch nimmt“ (Luhmann 1984, S. 42). Luhmann selbst spricht von De-ontologisierung², und unter Ontologie versteht er weiterhin eine Form des Beobachtens und Beschreibens, die in der Unterscheidung von Sein und Nichtsein besteht (Luhmann 1990, S. 17). Aber ist damit die Ontologie als Lehre des Seins des Seienden³ so einfach abzutun, ist die Frage nach dem Sein des Seienden obsolet, weil der nachmetaphysische Zeitgeist, der auf System-Umwelt-Differenzen abstellt, danach zu verlangen scheint? Ein Zeitgeist, der selbst angesichts einer

Theorie der Operativität die Frage nach dem Sein noch allzu sehr als Frage nach einem substanzhaften, gleichsam unabhängig von jeglicher Beobachtung wie auch immer festen Ding zu verstehen scheint?

Man kann sich des Eindrucks kaum verwehren, aber in konstruktivistischer Perspektive scheint es sich zu verbieten, von Ontologie, im Allgemeinen von Metaphysik zu sprechen. Aber haben damit die systemtheoretischen Modellierungen ihre eigenen Theoriegrundlagen wirklich ernst genommen? Ich möchte nicht missverstanden werden, denn auch mir geht es ebenso wenig wie Kleve um eine Ontologie des Menschen, die nach einem unveränderlichen und von jeglicher Beobachtung unabhängigen Wesen des Menschen fragt. Trotzdem werfe ich die Frage in den Raum, was passiert, wenn man ernsthaft von einem substanzhaften Weltverständnis auf ein prozessualistisches umstellt, wenn man – wie dies Peter Fuchs getan hat – durchaus davon ausgeht, „daß wir in je fungierenden Ontologien hausen“ (Fuchs 2004, S. 17) und solche fungierenden Ontologien auf der Beobachtungsebene erster Ordnung eingerichtet werden. Eben auf jener Ebene der Beobachtung, in der die Welt so unterschieden wird, wie sie unterschieden wird, und nicht weiter nach dem blinden Fleck dieser Unterscheidung gefragt wird, der ja für die Beobachtung selbst nicht wahrnehmbar ist. Hier ist die Welt, wie sie ist, hier gründet sich das Seiende in seinem Sein, und zugleich sind solche Ontologien in der Lage, ein hohes Maß psychischer und sozialer Verbindlichkeit zu erreichen.

Fuchs geht es hier um die Zurechnungspraxen der Beobachtenden, die eben Etwas beobachten, aber in der Beobachtung erster Ordnung nicht zugleich darauf referieren, dass dieses Etwas erst durch die Beobachtung konditioniert wird (ebd.). Der Begriff der fungierenden Ontologie meint letztlich nichts anderes, als dass ein System kein Sein hat, außer eben in der Beobachtung als Zuschreibung. Das Sein eines Systems wird dann nicht als quasi unveränderliche Substanz, sondern als Operativität, als Geschehen, als Dynamik verstanden, wie immer man den klassischen Terminus des Werdens auf den Begriff bringen mag.⁴ Aber das zu folgern ist natürlich erst von einer Beobachtung zweiter Ordnung aus möglich. Von hier ist auch die Floskel einer „Minimalontologie“ zu verstehen, die sich zum Beispiel bei Luhmann in der Formel findet, „daß es Systeme gibt“ (1984, S. 30). Luhmann versteht dabei seine Aussage selbst als wissenschaftliche Aussage, als eine Aussage über die wirkliche Welt, auf die sich ein Beobachter bezieht; es geht ihm um nicht

mehr und nicht weniger als um „eine direkt wirklichkeitsbezogene Systemtheorie“ (*ebd.*). So sehr die Welt wie auch das, was ist, nicht zu erreichen sind, sie werden doch als wirklich, als real *seiend* genommen. Systemtheoretisch informiert kann man dann sehen, dass dieses *seiend* sein nur noch in den Prozessen selbst zu suchen ist. Aber geht es dann nicht mehr um das Sein?

Ich komme an dieser Stelle auf das eigentliche Thema der Debatte zurück, auf die Frage, was sich systemtheoretisch über den Menschen sagen lässt. Ich gehe dabei davon aus, dass sich über den Menschen aus systemtheoretischer wie auch sozialarbeiterischer Perspektive einiges mehr sagen lässt, als *Kleve* folgert. Vielleicht ist es gerade das, was mich an *Klaves* Artikel beunruhigt, dass er den Begriff des Menschen irgendwie verabschiedet, es fast schon zu begrüßen scheint, dass die Einheit Mensch zugunsten je aneinander operativ geschlossener organischer, psychischer und sozialer Systeme in der Moderne dekonstruiert wird beziehungsweise nur noch dekonstruiert gefasst werden kann. Es mag vielleicht manchem zu existenziell, zu anthropologisch gedacht sein, aber der systemtheoretische Ausgangspunkt, dass es Systeme gibt, lässt sich auch anthropologisch wenden: Es gibt Menschen, denn der Mensch ist im *Blumenberg'schen* Sinne durchaus sichtbar, lässt sich anhand seines Körpers „festmachen“, und gerade ob seiner nicht vorhandenen Selbstzugänglichkeit geht es ihm um „das Ganze seines Weltzustandes“ (*Blumenberg* 1997, S. 10). Und das ist schon sehr nahe am Postulat der Ganzheitlichkeit in der Sozialen Arbeit gebaut.

Der Mensch der Sozialen Arbeit

Natürlich hat die Soziale Arbeit weder in theoretischer noch praktischer Hinsicht einen direkten Durchgriff auf eine wie auch immer verstandene Einheit des Menschen; das wird ja vor allem im praktischen Handeln selbst erfahrbar, wo individuelle oder kollektive Problemkonstellationen nur deshalb überhaupt bearbeitet werden können, weil differenziert wird, weil zum Beispiel im Sinne *Burkhard Müllers* professionell unterschieden wird zwischen Fall von, Fall für und Fall mit (*Müller* 1997). Man kann das ja exemplarisch ganz deutlich in der Jugendhilfe beobachten, wo zum Beispiel ein *Fall von* Vernachlässigung der elterlichen Sorge diagnostiziert wird, der zu einem *Fall für* die Jugendhilfe wird und sich in der Hilfe selbst zum Beispiel als Fall mit sozialpädagogischem Familienhelfer, dem betroffenen Kind und den Eltern gestaltet. Soziale Arbeit sucht immer schon Problemkonstellationen zu differenzieren, zu konkretisieren und Probleme in ressourcenorientier-

ten Einzelschritten lösbar zu machen. Und beispielsweise *Maja Heiner* listet fünf Aufgabenfelder zielorientierter Sozialer Arbeit auf: Nach ihr zeichnet sich professionelles sozialpädagogisches Handeln eben durch eine klare Differenzierung zielbezogener Aufgaben aus, die da Personalisation, Qualifikation, Reproduktion, Rehabilitation und Pflege sowie Resozialisierung wären (*Heiner* 2007, S. 88 ff.). Differenzierung gehört in diesem Sinne selbst zum methodischen Vorgehen professioneller Sozialer Arbeit, wobei ja nicht nur das methodische Vorgehen gleichsam multiperspektivisch differenziert wird, sondern eben auch spezifische Problemkonstellationen, die sich für sozialpädagogische Beobachter und Beobachterinnen ergeben: Da wird unter anderem unterschieden nach strukturellen Konfliktmustern in Familien, nach individuellen Zurechnungsroutinen, nach gesellschaftlichen Zwängen oder körperlichen Einschränkungen. Solche Differenzierungsroutinen können dann natürlich – und sinnvollerweise – auch systemisch analysiert werden, eben auf je spezifische soziale, psychische oder biologische System/ Umwelt-Differenzen hinterfragt werden, auf ihre Funktionalität für die jeweiligen Systeme. *Tilly Miller* benennt dabei als Elemente systemischer Analyse die Frage nach den Bewältigungs-*Ressourcen*, nach entwicklungsfördernden *Mustern* und den *Symptomen* (*Miller* 2001, S. 200).

In diesem Sinne ist Soziale Arbeit immer schon Differenzierungsarbeit; und das ist für gelingende Soziale Arbeit sinnvoll und notwendig. Systemtheoretisch kann man dabei sehen, dass auch der Mensch nur noch ausschnitthaft als Zurechnungsadresse der sozialen Hilfe mitkonstruiert wird, wie *Kleve* (2008, S. 144) deutlich gemacht hat: ob als Klient, Kundin, Bürgerin, Beteiligter und so weiter. Aber dennoch: Trotz aller Differenzierung und Konstruktion des Menschen als soziale Zurechnungsadresse kommt die Soziale Arbeit am Begriff des Menschen nicht vorbei. Vielmehr noch, Soziale Arbeit hat den „ganzen“ Menschen als Horizont.⁵

Dass sich Soziale Arbeit schon immer am Menschen orientiert hat, kann man den Klassikerinnen und Klassiker unseres Berufs entnehmen, man denke nur an die „Grundlegung für das Gesamtgebiet der Wohlfahrtspflege“ von *Alice Salomon* (1998). *Salomon* differenzierte schon in den Anfängen Sozialer Arbeit stark zwischen wirtschaftlichen, geistig-sittlichen und gesundheitlichen Bedürfnissen und nach diesen auch die Aufgaben der Wohlfahrtspflege.⁶ Trotzdem macht sie bei aller Differenzierung deutlich, dass diese Bedürfnisse nur voneinander abhängig betrachtet werden können, dass beispielsweise

Erziehung und Bildung nicht ohne Rücksicht auf die wirtschaftliche Lage gestaltet werden können. „Dadurch ist der Mensch in seiner Einheit Gegenstand der Wohlfahrtspflege“ (Salomon 1998, S. 140). Ich möchte hier keine Klassiker-Exegese betreiben, aber sichtbar wird doch, dass von Anbeginn der Fokus Sozialer Arbeit auf den „ganzen“ Menschen, auf eine wie auch immer verstandene Einheit Mensch gerichtet wird, so sehr diese in ihren Bedürfnissen, in ihrer Problemkonstellation oder dem methodischen Arbeiten Sozialer Arbeit auch differenziert und damit dekonstruiert wird. Das ist auch bei *Herman Nohl* zu erkennen, für den „die Hingabe an den Einzelnen die wahre Grundlage für die Jugendwohlfahrtssorge ist“ (Nohl 1998, S. 128), und zwar an ein einzelnes Leben, in dem „in jeder seiner Seiten das Ganze immer mitenthalten ist“ (ebd., S. 121). Es geht also um nicht mehr und nicht weniger als die berühmte-berühmte Floskel der Ganzheitlichkeit, die sich zum Beispiel eher verschleiert unter dem Deckmantel der Multiperspektivität bei *Burkhard Müller* (1997) oder ganz explizit und vor einem handlungstheoretischen Hintergrund bei *Maja Heiner* wiederfindet, hier als spezifisch ganzheitlicher Handlungsmodus der Sozialen Arbeit. „Immer ist die Soziale Arbeit bemüht, zu ganzheitlichen Lösungsversuchen beizutragen, die alle Lebensbereiche des Klientensystems und alle Ebenen des Leistungssystems umfassen“ (Heiner 2007, S. 200).⁷

Kleve hat auf die Problematik hingewiesen, die das Postulat der Ganzheitlichkeit mit sich bringt. Zu Recht, wie ich denke. Da gehe ich mit *Kleve* – wie übrigens überhaupt in weiten Teilen – konform. Das Ganze, eine Einheit des Menschen ist nicht zu erreichen, es gibt keinen direkten Durchgriff auf den Menschen als Einheit; das betonen *Kleve* wie auch ich selbst (*Kleve* 2008, *Kirchner* 2007). Gerade aus systemtheoretischer Perspektive wird deutlich, dass sich der Mensch nur im *Aneinander* eines psychischen, eines organischen Systems und sozialer Systeme, also eher als Differenz wie als Einheit, verstehen lässt. Trotzdem: Die – möglicherweise ontologisch beziehungsweise metaphysisch anmutende – Frage nach dem Menschen, nach seiner Einheit, ist für die Soziale Arbeit nicht von der Hand zu weisen. Gerade die Soziale Arbeit benötigt eine Vorstellung vom Menschen, ein Menschenbild, und zwar als Einheit, als Gesamtkomplex, wie auch immer dieser verstanden werden mag, so sehr dann vor allem in der präventiven oder interventionistischen Arbeit auch differenziert werden muss. Und hier scheiden sich *Kleves* und meine Argumentation. Es geht letztlich um jene Frage, die *Fuchs* andeutet: „Wie aber hältst Du es mit dem Menschen“ (*Fuchs* 2007, S. 22)?

Zur systemtheoretischen Perspektive

Um die Frage noch einmal zu stellen: Was lässt sich nun aus systemtheoretischer Perspektive über das Ganze des Menschen sagen? Ich möchte an dieser Stelle den bisherigen Ertrag der Diskussion nicht noch einmal darlegen; zudem denke ich, dass sich meine und *Kleves* Position weitestgehend decken (*Kleve* 2008, *Kirchner* 2007): die Systemtheorie löst den Menschen in ein psychisches System, ein biologisches System und die Inklusion in soziale Systeme auf, also in Systeme, die je in Echtzeit operativ geschlossen, darin aber strukturell gekoppelt, *aneinander* operieren. Entgegen der Folgerung von *Kleve*, dass es unmöglich sei zu sagen, was der Mensch ist, komme ich aber gerade mit derjenigen Abhandlung von *Peter Fuchs* – *Das Maß aller Dinge* (2007) –, die *Kleve* ins Feld führt, zu einem anderen Schluss.⁹ Wenn man sich über den Klappentext hinaus in den Text begibt kann man sehen, dass es *Fuchs* sehr wohl um eine quintessenzielle, quasi metaphysische Frage nach dem Menschen geht.¹⁰

Wiewohl *Peter Fuchs* an der Differenzierung des Menschen in ein biologisches, ein psychisches System und soziale Systeme festhält, versucht er die Frage nach einem Wesen des Menschen gleichsam vom sozialen System aus zu stellen. Er bezeichnet dieses Vorgehen als Untertunnelung, die genau darauf rekurriert, dass es ein beobachterunabhängiges Wesen des Menschen eben nicht gibt. *Der Mensch* ist vielmehr das, was er observationell für psychische oder soziale Systeme ist, „*seine* Beobachtung, ein Sinnschema wie andere auch“ (*Fuchs* 2007, S. 33), und der Autor stellt die Frage, wie beziehungsweise als was der Mensch in der Beobachtung sozialer Systeme erscheint. Die Frage richtet sich dabei nicht darauf, „was *der* Mensch ist, sondern danach, wie er von sozialen Systemen vorausgesetzt werden muß, und dabei zeigte sich, daß die klassischen Bestimmungsstücke des Menschen wie Geist, Freiheit, Sprache etc. für Sozialsysteme quintessenzielle Projektionen sind“ (ebd., S. 153 f.). Der Mensch erscheint so als „Projektionsnotwendigkeit sozialer Systeme, als ‚MacGuffin‘ der Sozialität“ (ebd., S. 128), der konstitutiv für das Spiel ist, das ohne ihn nicht gespielt werden könnte. Der Mensch wird insofern über seine Notwendigkeit für soziale Systeme verstanden, die ohne eine Zustandsverschränkung mit Leben und Bewusstsein nicht wären, eine Zustandsverschränkung, die im Sinne *Spencer Browns* auch als konditionierte Koproduktion verstanden werden kann, als diejenige Koproduktion von System und Umwelt, in der jedwede Erzeugung einer Form das, was sie nicht ist, mitproduziert (*Spencer Brown* 1997, IX).¹²

Der Mensch ist also mitnichten nur ein Platzhalterbegriff, wie dies *Kleve* (2008, S. 141) konstatiert, sondern eine Projektionsnotwendigkeit sozialer und psychischer Systeme, ein unbedingt notwendiges Sinnschema, das die Einheit einer Differenz markiert, eben jener Differenz zwischen organischem, psychischem System und sozialen Systemen. Der Begriff Mensch bezeichnet so als virtuelle Einheit die Bedingung der Möglichkeit sozialer oder psychischer Systeme. Und mehr noch: Der Begriff Mensch erscheint als spezifisch *moderner* Begriff, der zugleich als Lösungs- wie auch als Problembegriff fungiert. Gerade im Kontext der Theorie funktionaler Differenzierung wird deutlich, dass mit dem Übergang von stratifikatorischen Gesellschaften zur funktional differenzierten Gesellschaft die Frage nach dem Menschen überhaupt erst *als Frage* auftaucht, die zugleich ihre Antwort mitbringt.

Während in vormodernen früheren Gesellschaften der Mensch gar nicht im eigentlichen Sinn thematisiert werden musste, weil er in *ein* soziales System voll inkludiert war, weil – mit *Fuchs* – das soziale Adressformular der Prämoderne monokontextual gebaut war und damit als abschließbar gedacht werden konnte (*Fuchs* 2007, S. 174 ff.), weil eine Antwort auf die eben nur implizit gestellte Frage nach dem Menschen entweder in der Gesellschaftsordnung, dem Kosmos oder religiösen Teleologien selbst immer schon verbürgt war, zeitigt die angehende Neuzeit ein anderes Bild. Die Frage nach dem Menschen wurde in der Vormoderne vielleicht vereinzelt gestellt, sie stellte aber kein relevantes Problem dar, weil Gesellschaftsformen mit einem Zentrum immer schon eine Antwort verbürgten.¹³ Mit der funktionalen Differenzierung ist eine Zentralinstanz der Gesellschaft aber nicht mehr gegeben, vielmehr haben sich unterschiedliche gesellschaftliche Eigenlogiken voneinander ausdifferenziert, was es unmöglich macht, die Gleichzeitigkeit des Unterschiedlichen von einem Zentrum aus zu koordinieren.

Ich habe in diesem Kontext darauf hingewiesen, dass sich in der funktional differenzierten Gesellschaft auch das menschliche Individuum, was immer das nun sein mag, nur noch als Umwelt, im Sinne von *Fuchs* auch als Mitwelt sozialer Systeme verorten (*ebd.*, S. 58), sich nur noch in seiner Exklusionsindividualität fassen lässt (*Kirchner* 2007, S. 382). Und erst ab hier wird die Frage „Was ist der Mensch?“ (*Kant* 1977, A 25), im eigentlichen Sinne relevant, weil sich das Individuum, besser: der Mensch, als Komplexität eben nicht mehr offensichtlich einem einzigen Sozialsystem klar zuordnen lässt, sondern sich seine Individualität gleichsam außerhalb des

Sozialen selbst erschließen muss. Sozialsysteme fertigen also je nach Inanspruchnahme einer Person *als Person* nur ausschnitthaft Einträge in einem polykontextualen, in der Moderne letztlich unabschließbaren sozialen Adressformular an (*Fuchs* 2007, S. 177 ff.), und mit Blick auf die Soziale Arbeit kommt es dann zu so unterschiedlichen Bezeichnungen für die Betroffenen Sozialer Arbeit wie Klient, Kundin, Patientin oder Bürger, je nachdem, ob die Person von einer rechtlichen, ökonomischen, medizinischen oder politischen Perspektive in Anspruch genommen wird.

Der Mensch als Horizont

Wir können nun festhalten, dass über den Menschen aus systemtheoretischer Perspektive durchaus einiges mehr gesagt werden kann als dies *Kleve* folgert. Der Mensch ist aus der Perspektive sozialer wie auch psychischer Systeme ein unbedingt notwendiges projektives Sinnschema, das beobachtend erzeugt wird. Der Mensch als Einheit hat sein *Sein* – ein wohl gemerkt nur prozessualistisch zugeschriebenes Sein – in seiner Beobachtung, einer Beobachtung, die aber auf ein Ganzes zielt, die den Menschen ganzheitlich als Einheit des Aneinander eines organischen, eines psychischen Systems und sozialer Systeme imaginiert.

Kleve hat in diesem Zusammenhang betont, dass der Blick auf diese Ganzheit Differenz hervorbringt, wir können das nun konkreter fassen: Die Projektion der Einheit Mensch aus der Perspektive psychischer oder sozialer Systeme lässt die Differenz organischer, psychischer und sozialer Systeme hervortreten. Aber *gerade deshalb* ist die Projektion einer Einheit des Menschen als Ganzheit Voraussetzung sinnförmiger Anschlussroutinen, ob als Kommunikation oder als Denken. Soziale wie auch psychische Systeme koproduzieren ihre Umwelt konditioniert mit, allein schon deshalb, weil sie für ihre eigene Operativität auf diese angewiesen sind. Das macht es natürlich schwierig, nach einem Wesen des Menschen zu fragen, allein deshalb, weil die Frage nach dem Menschen nur beobachtend erzeugt werden kann und damit auch der Begriff Mensch, und diejenige Einheit, die damit verbunden und vorausgesetzt wird, sein Sein nur in der Dynamik seiner Erzeugung hat. Oder kurz gesagt: Menschliches Dasein ist nur in der Dynamik seiner sinnhaften Erzeugung. Diese Perspektive auf seine Einheit ist aber nur eine virtuelle Perspektive, denn eine Gesamtperspektive auf die Einheit des Menschen lässt sich nicht wirklich einnehmen, sondern nur je perspektivisch simulieren. Die Einheit des Menschen wird also virtuell als Sinnschema perspektivisch von psychischen oder sozialen Systemen hervorgebracht.¹⁴

Deutlich wird bei all dem, dass sich der Mensch nicht als operative Einheit verstehen lässt, die ihre Einheit in einem emergenten, spezifischen Operationsmodus hat wie zum Beispiel die Gesellschaft in der Kommunikation. Vielmehr drängt sich der Eindruck auf, als handle es sich beim Menschen um einen Aggregatbegriff, der die Anhäufung, das *Aneinander* von Leben, Denken und Kommunikation bezeichnet, eben das Aggregat von organischem, psychischem System und sozialen Systemen, also ganz unterschiedlichen, je operativ geschlossenen Reproduktionsarten. Allein die Vorstellung vom Menschen als Aggregat ist problematisch, weil sie eine Abgeschlossenheit suggeriert, die schon mit der polykontextualen Listenförmigkeit des Menschen in der funktional differenzierten Gesellschaft nicht gegeben ist (Fuchs 2007, S. 177 ff.). Ich schlage deshalb vor, in Analogie an *Nassehi*'s Versuch, sich die Gesellschaft als Horizont vorzustellen (*Nassehi* 2006, S. 425 ff.), *den Menschen als von sozialen oder psychischen Systemen sinnhaft entworfenen Horizont der konditionierten Koproduktion von organischem System, psychischem System und sozialen Systemen zu verstehen*.

Ich möchte das für den soziologischen Begriff der Gesellschaft nur kurz skizzieren. Im Kontext des soziologischen Diskurses der Moderne hat *Nassehi* darauf hingewiesen, dass vielleicht paradoxerweise gerade in der Theorie der Gesellschaft von *Luhmann* der Begriff der Gesellschaft in seiner Fassung als umfassendes Sozialsystem, also als Aggregat, ein theorietechnisches Problem darstelle, weil Gesellschaft in einem solchen Verständnis einen Ort, ein Zentrum suggeriere, das gleichsam als handelndes Subjekt lokalisierbar sei.¹⁵ Der eigentliche Ertrag der *Luhmann*'schen Theorie liege aber darin, die Gesellschaft nicht als zu Handlungen fähige Entität zu verstehen, sondern als „das umfassende Sozialsystem aller kommunikativer füreinander erreichbaren Handlungen“, das auch in der Lage sein muss, „die möglichen Kommunikationen unter jeweils Abwesenden oder mit jeweils Abwesenden mitzusystematisieren“ (*Luhmann* 1975, S. 11). Es gehe also nicht um die Faktizität von Kommunikationen, sondern um die Potenzialität, die Erreichbarkeit von Kommunikation. Die Gesellschaft spannt also den Raum aller möglichen Kommunikationen auf. „Man muss sich (die funktional differenzierte) Gesellschaft also als einen unerreichbaren Horizont von Kommunikationen vorstellen – wäre er erreichbar, er wäre kein Horizont –, in dem mit Hilfe symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien Anschlusszusammenhänge höherer Wahrscheinlichkeit entstehen“ (*Nassehi* 2006, S. 424).¹⁶

Analog zu dieser soziologischen Fassung der Gesellschaft als Horizont schlage ich deshalb vor, in einem anthropologischen Kontext den Begriff des Menschen ebenfalls an den Horizontbegriff zu binden. Der Mensch ist aus der Perspektive sozialer oder psychischer Systeme der sinnhafte Horizont der konditionierten Koproduktion von organischem System, psychischem System und sozialen Systemen. Die Form der Einheit Mensch erscheint einem Beobachter dann als diejenige Form, die eine *simulierte Einheit der Differenz* von Leben, Denken und Kommunikation in den Blick nimmt, als Form, die ihren Blick auf das Ganze eines in einen bestimmten Körper eingelassenen Bewusstseins und seiner Sozialität richtet. Es ist dies natürlich eine virtuelle Perspektive, die sich nur derjenigen Beobachtung verdankt, die sie entwirft, wenn man so will mithin eine „ideologische Konstruktion“ (*Kleve* 2008, S. 141) von psychischen oder sozialen Systemen.

Aber trotzdem ist die Einheit Mensch eine Projektionsnotwendigkeit, die das spezifische *Aneinander* eines organischen und psychischen Systems und seiner Inklusion in soziale Systeme erzeugt. Sie ist nicht *der* Mensch, aber sie bietet eine Identitäten, Aggregate erzeugende Beobachtung *des Menschen* an, welche als virtuelle Einheit zugleich Differenzen, Uneindeutigkeit und Unschärfen hervorbringt. Der Horizont Mensch ist so der imaginäre „Raum“ der Gesamtheit der für den Menschen notwendig differenzierten und je operativ geschlossenen Reproduktionsarten, der aber als Einheit letztlich nie erreicht werden kann, weil er eben ein Horizont bleibt. Die Einheit Mensch bezeichnet so kein Subjekt, keine operierende Einheit, kein beobachterunabhängiges Wesen, sondern aus dieser systemtheoretischen Perspektive nichts anderes als den unerreichbaren, sinnhaft erzeugten Horizont, in dem sich organisches System, psychisches System und soziale Systeme als konditionierte Koproduktion je in Echtzeit als Gleichzeitigkeit des Unterschiedlichen aneinander bewähren müssen. Der Mensch ist dann nur in der Dynamik der Erzeugung dieses Horizonts zu verstehen, und genau in diesem Sinne antwortet *Blumenberg* auf die Frage „Was bleibt dem Menschen? Nicht die Klarheit des ‚Gegebenen‘, sondern die des von ihm selbst Erzeugten: die Welt seiner Bilder und Gebilde, seiner Konjekturen und Projektionen“ (1998, S. 8).

Der Mensch als Horizont der Sozialen Arbeit

Was lässt sich aber aus dem Gesagten für die Soziale Arbeit folgern? Ich habe den Eindruck, dass gerade die skizzierte systemtheoretische Vorstel-

lung, den Menschen als sinnhaften Horizont zu verstehen, mit jenem grundlegenden Paradigma der Sozialen Arbeit konvergiert, dass es eben, bei aller Differenzierung der Perspektiven, Situationen und Interventionen auf Probleme, doch immer um den Menschen als Ganzes geht. Dafür steht das sozialarbeiterische Postulat der *Ganzheitlichkeit*. Natürlich kann Soziale Arbeit den „ganzen“ Menschen im Hilfeprozess kommunikativ nicht erreichen; Soziale Arbeit verfügt über keinen direkten Zugriff auf eine „Einheit Mensch“, aber sie erzeugt im Hilfeprozess selbst eine virtuelle Einheit Mensch in ihrer Beobachtung, sie versucht den ganzen Menschen multiperspektivisch in den Blick zu nehmen, sie hat den „ganzen Menschen“ als Horizont.

Auf den ersten Blick mögen die Unterschiede zu *Kleves* Argumentation nicht allzu groß sein: *Kleve* betont die Berechtigung der Ganzheitlichkeit als Paradigma der Sozialen Arbeit, auch wenn die Soziale Arbeit trotz aller Bemühungen nicht beim ganzen Menschen anlangt, weil dieser aufgrund seiner unterschiedlichen Reproduktionsarten und seiner Komplexität kommunikativ nicht erreichbar sei. Deshalb lasse sich aus seiner Sicht die Frage, was der Mensch sei, nur beantworten, wenn der Begriff Mensch in seiner Einheit dekonstruiert werde, wenn davon abgesehen werde, etwas über den Menschen aussagen zu wollen (*Kleve* 2008, S. 144 f.). Man muss allerdings nicht so weit gehen wie hier *Kleve*, der auf den Begriff des Menschen völlig verzichten zu wollen scheint, um der Gefahr zu entgehen, seine Einheit bereits reifizierend vorauszusetzen. Ich habe oben dargelegt, dass sich sehr wohl etwas über den Menschen aus systemtheoretischer Perspektive aussagen lässt, wenn die operative Anlage ernst genommen und der Mensch virtuell als sinnhafter Horizont verstanden wird, wobei gegenüber *Kleve* mein Argument gerade andersherum funktioniert: *Gerade weil* die Soziale Arbeit über keinen direkten Zugriff auf die Einheit des Menschen verfügt, *muss sie* die Einheit des Menschen virtuell als Horizont *erzeugen*.

Dabei ist sich natürlich auch die hier vorgelegte wissenschaftlich-sozialarbeiterische Perspektive ihrer eigenen Perspektivhaftigkeit bewusst. Der Vorschlag, den Menschen als sinnhaften Horizont der konditionierten Koproduktion von Leben, Denken und Kommunikation zu verstehen, ist letztlich eine virtuelle Konstruktion, die helfen soll, mit der Frage, wie der Mensch der Sozialen Arbeit verstanden werden kann, besser fertig zu werden, ohne auf den Begriff des Menschen zu verzichten. Denn die Soziale Arbeit kommt an einem adäquaten und wissenschaftlich versierten Begriff des Menschen nicht vorbei, sie

setzt ihn geradezu voraus. Und zwar als Einheit. Auf nichts anderes zielt letztlich das sozialarbeiterische Postulat der Ganzheitlichkeit: ob die Einheit des Menschen wie bei *Salomon* (1998) nun als Gegenstand der Wohlfahrtspflege angesehen wird, die Jugendwohlfahrt die Hingabe an das einzelne Leben bedeutet, in dem in jedem seiner Seiten das Ganze immer mitenthalten ist (*Nohl* 1998, S. 121), sich professionelles sozialpädagogisches Können durch Multiperspektivität auszeichnet (*Müller* 1997), Ganzheitlichkeit als strukturierte Offenheit einer lebensweltorientierten Sozialen Arbeit verstanden wird (*Thiersch* 1993, S. 12) oder die Soziale Arbeit überhaupt durch einen spezifisch ganzheitlichen Handlungsmodus gekennzeichnet ist (*Heiner* 2007, S. 200). Das ist dann nicht nur eine wissenschaftliche, sondern natürlich auch eine normative Perspektive professioneller Sozialer Arbeit, die versucht, dem Menschen in seiner Vielschichtigkeit, seinen Differenzen und Unwahrscheinlichkeiten, seiner eigentlichen Unbestimmtheit gerecht zu werden. Aber letztlich geht es ja um den Menschen – als Horizont.

Anmerkungen

- 1 Mein besonderer Dank gilt Stephan Hufnagel, ohne dessen „räumliche“ Unterstützung dieser Artikel nicht geschrieben hätte werden können.
- 2 Siehe Luhmann 1984, S. 42, und zur Idee der De-ontologisierung in Philosophie und Sozialwissenschaft siehe auch Clam 2002.
- 3 Siehe zur klassischen Vorstellung der Ontologie als Lehre des Seins auch Nink 1952 und Steenberghen 1952.
- 4 Und insofern ist letztlich Operativität der Grundbegriff der Luhmann'schen Systemtheorie, und nicht Differenz, so sehr Luhmann selbst auch den Begriff der Differenz in Stellung gebracht haben mag. Denn zu Formen, also zur Einheit einer Differenz, oder besser: zur Differenz von System und Umwelt, kommt es erst durch die Erzeugung selbst, also durch Beobachtung und damit durch Operativität. Gerade das impliziert der operative, prozessualistische Ansatz. Vergleiche zu dieser These auch Clam 2002, S. 59 und Krause 2001, S. 75.
- 5 Soziale Arbeit ist, wenn auch hier anders eingesetzt, als dies Engelke vielleicht intendiert hat, neben Ausbildung und Beruf eine „Menschenwissenschaft“ (Engelke 2003, S. 265).
- 6 Die Luhmann'sche „Dekonstruktion“ des Menschen in soziale, psychische und organische Systeme korreliert also nicht nur mit den Bedürfniskategorien von Werner Obrecht (1996), wie dies *Kleve* aufzeigt (2008, S. 143), sondern auch mit den Bedürfniskategorien von Alice Salomon.
- 7 Und weiter ist „diese ganzheitliche Hilfe zur Selbsthilfe durch die Figurierung komplexer Kräftefelder ... kennzeichnend für das Kompetenzprofil der Fachkräfte Sozialer Arbeit“ (Heiner 2007, S. 201).
- 8 „Das Menschenbild ist der begriffliche Rahmen, auf dessen Basis menschliches Tun beschrieben wird und das fundamentale Werte definiert. Damit liefert das Menschenbild zugleich ein grundlegendes Erklärungsmodell und einen Rahmen für die Entwicklung konkreter Handlungsstrategien“ (König; Volmer 2005, S. 34).

9 Ich danke Heiko Kleve an dieser Stelle für diesen anregenden und wertvollen Literaturhinweis.

10 Fuchs befindet sich nach eigener Aussage auf einer quintessenziellen Suche und spricht mit Hilfe einer methodischen Untertunnelung sogar von einem Wesen des Menschen (Fuchs 2007, S. 29 Fußnote 20).

11 Zur Bedeutung der MacGuffins für das Denken überhaupt auch Blumenberg 2000, S. 98: „Das Verschwinden der MacGuffins aus der Welt brächte ihre Bewegung zum Stillstehen“.

12 Vergleiche hierzu auch Fuchs 2007, S. 119.

13 Zumindest als wie auch immer legitimierte Autorität für eine Antwort in Rechenschaft genommen werden konnte, selbst wenn diese nicht immer befriedigen mochte. Und auch der Begriff der Gesellschaft ist ein spezifisch moderner Begriff, der zur Frage wurde, als die soziale Ordnung nicht mehr gleichsam vorempirisch immer schon vorgegeben war. Vergleiche zur Geburt der Soziologie aus dem Geist der Modernität auch Nassehi 2003, S. 126 ff.

14 Die sich so letztlich im Begriff des Menschen selbst in ihre Beobachtung/Beschreibung miteinnehmen.

15 Man denke hier nur an die Formulierung aus dem Differenzierungskapitel der „Gesellschaft der Gesellschaft“ von Luhmann, wonach „die Beziehungen zwischen den Teilsystemen ... eine Form [haben], wenn das Gesamtsystem festlegt, wie sie geordnet sind“ (1998, S. 610).

16 Ebenso folgt Fuchs (2007, S. 213), „daß die Gesellschaft so etwas ist wie der ‚Horizont‘ einer Zerlegung von Kommunikationsprozessen in eine Reihe geschlossener, in sich zirkulierender Systeme wie Wirtschaft, Wissenschaft, Recht, Politik, Kunst, Religion, Erziehung, die autonom operieren“.

Literatur

Blumenberg, Hans: Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher. Frankfurt am Main 1997

Blumenberg, Hans: Paradigmen zu einer Metaphorologie. Frankfurt am Main 1998

Blumenberg, Hans: Ein MacGuffin. In: ders.: Die Verführbarkeit des Philosophen. Frankfurt am Main 2000, S. 96-99

Blumenberg Hans: Beschreibung des Menschen. Aus dem Nachlaß (Hrsg.): Manfred Sommer. Frankfurt am Main 2006

Clam, Jean: Was heißt, sich an Differenz statt an Identität orientieren? Zur De-ontologisierung in Philosophie und Sozialwissenschaft. Konstanz 2002

Engelke, Ernst: Die Wissenschaft Soziale Arbeit. Werdegang und Grundlagen. Freiburg im Breisgau 2003

Fuchs, Peter: Der Sinn der Beobachtung. Begriffliche Untersuchungen. Weilerswist 2004

Fuchs, Peter: Das Maß aller Dinge. Eine Abhandlung zur Metaphysik des Menschen. Weilerswist 2007

Habermas, Jürgen: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main 1988

Heiner, Maja: Soziale Arbeit als Beruf. Fälle – Felder – Fähigkeiten. München 2007

Kant, Immanuel: Logik. In: Ders.: Werkausgabe in 12 Bänden Band VI. Hrsg. Weischedel. Frankfurt am Main 1977, S. 417-582

Keck, Andreas: Alles im System? Ein kritischer Beitrag zur Systemtheorie. In: Soziale Arbeit 1/2007, S. 22-25

Kirchner, Andreas: Die Systemtheorie und der Mensch. Alles im System beschreibbar: Anmerkungen zu einer theoretischen Debatte. In: Soziale Arbeit 10/2007, S. 378-384

Kleve, Heiko: Unsystematisch systemisch. Soziale Arbeit als widersprüchliche Profession und Disziplin. In: Soziale Arbeit 1/2007, S. 25-27

Kleve, Heiko: Der Mensch der Sozialarbeit. Zur Unbestimmbarkeit eines Platzhalters – eine systemtheoretische Reflexion. In: Soziale Arbeit 4/2008, S. 140-145

König, Eckard; Vollmer, Gerda: Das Menschenbild der personalen Systemtheorie. In: dies. (Hrsg.): Systemisch denken und handeln. Personale Systemtheorie in Erwachsenenbildung und Organisationsberatung. Weinheim 2005, S. 33-43

Krause, Detlef: Luhmann-Lexikon. Eine Einführung in das Gesamtwerk von Niklas Luhmann. Stuttgart 2001

Luhmann, Niklas: Interaktion, Organisation, Gesellschaft. Anwendungen der Systemtheorie. In: ders.: Soziologische Aufklärung Band 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft. Opladen 1975, S. 9-20

Luhmann, Niklas: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt am Main 1984

Luhmann, Niklas: Identität – was oder wie? In: ders.: Soziologische Aufklärung Band 5. Konstruktivistische Perspektiven. Opladen 1990, S. 14-30

Luhmann, Niklas: Die Gesellschaft der Gesellschaft. Frankfurt am Main 1998

Miller, Tilly: Systemtheorie und Soziale Arbeit. Entwurf einer Handlungstheorie. 2., überarbeitete und erweiterte Auflage. Stuttgart 2001

Müller, Burkhard: Sozialpädagogisches Können. Ein Lehrbuch zur multiperspektivischen Fallarbeit. Freiburg im Breisgau 1997

Nassehi, Armin: Geschlossenheit und Offenheit. Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft. Frankfurt am Main 2003

Nassehi, Armin: Der soziologische Diskurs der Moderne. Frankfurt am Main 2006

Nink, Caspar S.J.: Ontologie. Versuch einer Grundlegung. Freiburg im Breisgau 1952

Nohl, Herman: Die geistigen Energien der Jugendwohlfahrtsarbeit. In: Thole, Werner u.a. (Hrsg.): KlassikerInnen der Sozialen Arbeit. Sozialpädagogische Texte aus zwei Jahrhunderten – ein Lesebuch. Neuwied 1998, S. 121-128

Obrecht, Werner: Sozialarbeitswissenschaft als integrative Handlungswissenschaft. Ein metawissenschaftlicher Bezugsrahmen für die Wissenschaft Sozialer Arbeit. In: Merten, Roland u.a. (Hrsg.): Sozialarbeitswissenschaft – Kontroversen und Perspektiven. Neuwied 1996, S. 121-160

Ostheimer, Jochen: Kritik am System – im System? Zur Debatte um die Funktion der Systemtheorie in der Sozialen Arbeit. In: Soziale Arbeit 4/2008, S. 146-149

Salomon, Alice: Grundlegung für das Gesamtgebiet der Wohlfahrtspflege (1928). In: Thole, Werner u.a. (Hrsg.): a.a.O., S. 131-143

Spencer Brown, George: Laws of Form. Gesetze der Form. Übersetzung Thomas Wolf. Lübeck 1997

Steenberghen, Fernand van: Ontologie. Aus dem Französischen übertragen, durch eine Einführung und Anmerkungen erweitert. Einsiedeln 1952

Thiersch, Hans: Strukturierte Offenheit. Zur Methodenfrage einer lebensweltorientierten Sozialen Arbeit. In: Rauschenbach, Thomas u.a. (Hrsg.): Der sozialpädagogische Blick. Lebensweltorientierte Methoden in der Sozialen Arbeit. Weinheim 1993, S. 11-28