

6. Grundsatzkritik am Konzept des Systemvertrauens

In den vorherigen Abschnitten sind unterschiedliche Konzeptualisierungen systemischen Vertrauens diskutiert worden. Bevor ein allgemeines Zwischenfazit aus der Diskussion der wichtigsten Ansätze zum Systemvertrauen gezogen wird, erscheint es notwendig, sich mit Grundsatzkritik am Konzept auseinanderzusetzen, um möglicherweise berechnigte Einwände gegen eine Systemvertrauenstheorie zu prüfen. Im Folgenden werden Kritiken von Z. Pavlova und M. Haller diskutiert.

6.1 Systemvertrauen oder gewohnter Umgang?

Z. Pavlova (2018) hat eine instruktive systemtheoretische Arbeit zum Vertrauen in Organisationskontexten vorgelegt, die ohne eine normative Prädisposition auskommen will. Dort setzt sie sich auch kritisch mit unpersönlichen Vertrauenskonzepten auseinander, insbesondere mit Luhmanns Systemvertrauensbegriff. Ihre Kritik erfolgt vor dem Hintergrund ihres eigenen Vertrauensverständnisses, so dass zunächst eine kurze Einführung in ihre Theorieanlage nötig ist:

Fluchtpunkt ihrer funktionalen Analyse ist die Frage, welche Rolle Vertrauen und andere erwartungssichernde Mechanismen für den Systemerhalt psychischer und sozialer (hier: organisationaler) Systeme spielen. Mit diesem Fokus lenkt sie die Aufmerksamkeit auf »operatives Streben nach einer gesicherten Systemfortsetzung« (ebd.: 24; Herv. i. O.), also die konkreten Reproduktionsabläufe der autopoietischen Systeme (vgl. ebd.). Im Gegensatz zu anderen Vertrauensatheorien, die Luhmanns spätere Theoriearchitektur autopoietischer Systeme zugrunde legen, bemüht sich Pavlova als einzige um eine Klärung des Beziehungsverhältnisses von Psychischem und Sozialem, bevor sie den Mechanismus Vertrauen darin verortet. Dabei schließt sie sich Kritiker*innen von Luhmanns Konzeption psychischer Systeme an, indem sie resümiert:

»Aufgrund seiner Präferenz für die Erklärung des Sozialen erschöpft sich Luhmanns Definition der psychischen Systeme im Grunde in einem Konzept ihrer *abstrakten Beteiligung* an der Reproduktion der sozialen Systeme. Alles, was nicht zu dieser Beteiligung gehört, wird in die *Indifferenzzone* des Psychischen

verwiesen, womit auch eine gewisse theoretische Indifferenz gegenüber seinem Erklärungspotenzial für die Erfassung sozialer Phänomene einhergeht.« (Ebd.: 69; Herv. i. O.)

Wie dargelegt, entwirft Luhmann Systemvertrauen als Vermittlungsmodus zwischen Akteur und Gesellschaft: Systemvertrauen ist die Bedingung der Möglichkeit zur individuellen Beteiligung an gesellschaftlichen Funktionssystemen. Dieser entpersonalisierte Vertrauentypus wird gleichzeitig als Voraussetzung und Resultat der modernen Sozialordnung gesehen, wobei seine Rolle im konkreten Reproduktionsprozess sozialer Systeme vage bleibt.¹ Insofern verspricht eine Weiterentwicklung des systemtheoretischen Konzepts der Psyche auch einen Erkenntnisgewinn für das Verständnis von Systemvertrauen als Vorbedingung der sozialen Reproduktion. Doch genau hierauf zielt Pavlovas Konzeption nicht. Im Unterschied zu Luhmann adressiert der Mechanismus Vertrauen bei ihr nicht in erster Linie die Beteiligung der Psyche am Sozialen und somit die soziale Reproduktion, sondern er verweist ausschließlich auf die Reproduktion der Psyche (welche jedoch nicht ohne eine Orientierung an Sozialsystemen auskommt). Pavlovas Vertrauentheorie durchleuchtet demnach die o.g. Leerstelle der Indifferenzzone des Psychischen.

Im Speziellen geht es ihr um die Strukturen der Erwartungsbildung, mit deren Hilfe psychische Systeme *Reproduktionssicherheit* erlangen. Reproduktionssicher ist ein psychisches System nach Pavlova, wenn zwei Bedingungen erfüllt sind. Erstens wenn es auf Basis vergangener Erfahrungen operative Fiktionen der Zukunft entwerfen kann – dies ist die klassische kognitive Vertrauensfunktion nach Luhmann. Zweitens wenn es sich für fähig hält, »reproduktionsbezogene Herausforderungen in der Zukunft bewältigen zu können« (ebd.: 147), was meint, dass das psychische System einen geeigneten Zugang zu seinen Umwelten bestimmen muss. Hierin »offenbaren sich seine Fähigkeit und Tendenz, sich die eigene Umwelt anzueignen, sich in ihr und ihr gegenüber zu orientieren, relevante Umwelten zu definieren, sich mit ihnen auseinanderzusetzen und umgangsbezogenes Erfahrungswissen anzulegen« (ebd.). In beiden Dimensionen geht es um Zukunftsprognosen, wobei in der letztgenannten die ständig aktualisierte Differenz zwischen psychischem System und seinen Umwelten hervorgehoben wird.² Mit dieser zweiten Dimension von Erwartungssicherheit rückt Pavlova die Notwendigkeit der sozialen Orientierung bzw. Umweltaneignung der psychischen Systeme in den Vordergrund. Gemäß dem Postulat struktureller Kopplung erfolgt die Reproduktion der Psyche nicht unabhängig vom Sozialen, also von Kommunikation. Die Beteiligung sozialer Systeme an der Reproduktion psychischer Systeme ist der Teil der Indifferenzzone des Psychischen, den einige Autor*innen durch Weiterentwicklung der

1 Luhmann deutet lediglich einen Zusammenhang mit der Systemgröße an (s. Kapitel 2.2).

2 Die fortlaufende Aktualisierung der Grenze eines Systems gegenüber seinen Umwelten ist eine basale These des neueren systemtheoretischen Diskurses.

Luhmann'schen Theorie versucht haben auszuleuchten, ohne dabei mit der These grundsätzlicher Autonomie (Autopoiesis) der Systeme zu brechen. Hier sind allen voran P. Fuchs, W. Martens und M. Urban zu nennen, an die Pavlova (partiell) anschließt, indem sie annimmt, »konkrete innere Ereignisse des Bewusstseins [werden] mithilfe derselben Unterscheidung adressiert, die auch die sozialen Systeme verwenden – Information, Verstehen und Mitteilung« (ebd. 148). Die reproduktionssichernde Relevanz dieser sozialen Vereinnahmung durch das psychische System zeigt sich für die Autorin allerdings erst im Hinblick auf das soziale System Interaktion, in dem zwei psychische Systeme ihre Handlungen zu koordinieren suchen. Als Grund dieser Eingrenzung gibt die Autorin an, dass es erst auf Basis der Situationsdefinitionen im Rahmen des wechselseitigen Umgangs nötig bzw. möglich ist, die operativen Fiktionen auf Anschlussfähigkeit zu prüfen und ggf. anzupassen, um Reproduktionssicherheit zu erlangen. (Vgl. ebd.: 118) Nötig wird die Prüfung der operativen Fiktionen aufgrund der doppelten Kontingenz in der sozialen Interaktion, in der sich psychische Systeme mit potenziell unterschiedlichen Weltentwürfen konfrontiert sehen und Orientierung suchen, indem sie sich ihre sozialen Reproduktionsbedingungen aneignen. Andererseits bietet die Prüfung auch die Chance, Reproduktionsspielräume der psychischen Systeme mittels Selbstdarstellung auszuloten.

Vorbedingung einer interaktiven Handlungskoordination ist die *operative Kopplung* als »momenthafte Kopplung einer Einzeloperation eines Systems mit einer Einzeloperation eines anderen, in der Umwelt operierenden Systems« (Kneer 2001: 416). Im Rahmen dieser Kopplung werden die Selektionsvorgänge beider Systeme aufeinander ausgerichtet. Diesen Vorgang bezeichnet Pavlova als *kommunikative Interstimulation*: »Systemtheoretisch kann bereits dann von ›Einflussnahme‹ gesprochen werden, wenn ein autopoietisches System ein anderes zur Selbstirritation angeregt hat. ›Interstimulation‹ bezeichnet die wechselseitige Form dieser Einflussnahme.« (Pavlova 2018: 120) Die Beobachtungsgrundlage beider Systeme stellen die Mitteilungen des Gegenübers dar.

In diesem Interaktionskontext, der aufgrund der doppelten Kontingenz für psychische Systeme eine Reproduktionsherausforderung darstellt, sieht Pavlova besonders funktionsfähige Mechanismen der Erwartungssicherung am Werk, nämlich Vertrauen, Zuversicht und Glauben – allesamt als unterschiedliche Modi der Vertrautheit mit dem Gegenüber (vgl. ebd. 182):

Vertrauen ist für sie ein präreflexiver Mechanismus (sensu M. Endreß), der das psychische System von der Verlässlichkeit der Umgangspartner*innen ausgehen lässt. Er beruht auf der wiederholten Erwartungserfüllung im Umgang mit dem Gegenüber und sorgt dafür, dass »der Horizont des potenziell Möglichen – solange Vertrauen wirksam ist – keine Zukunft [enthält], in der der Umgangspartner nicht verlässlich ist« (ebd.). Das heißt, Vertrauen strukturiert die Reproduktionsoptionen in der gemeinsamen Interaktion über das implizite Erfahrungswissen, ohne

dass zusätzliches Prüfwissen herangezogen oder über die Möglichkeit einer Erwartungsenttäuschung reflektiert würde (vgl. ebd.: 199). Die Kategorisierung Alters als verlässlich bleibt Ego dabei kognitiv unzugänglich – der Mechanismus Vertrauen könne selbst unter psychoanalytischer Selbstbeobachtung nicht bewusst erfahren werden, sondern lediglich seine Konsequenzen (vgl. ebd. 185f.).

Zuversicht als Modus des *Sich-verlassen auf* sichere ab, »dass das Erwartete tatsächlich eintreten wird. Als Mechanismus verhindert sie die Vorstellung, dass Erwartungen in Enttäuschungen umschlagen können, wobei diese Erwartungen – zum Unterschied von denen des Vertrauens – kognitiv (d.h. reflexiv) erarbeitete Zukunftsbezüge sind« (ebd.: 185). Reflexiv sind die Zukunftsbezüge deshalb, weil sie auf Prinzipien rekurren, die in Zusammenhang mit vertrauten Symbolen und Bezeichnungen (sensu G. Spencer-Brown) erlernt wurden. Trotz der unterstellten Reflexivität hebt Pavlova besonders das Habituelle dieser Erwartungssicherung hervor, indem sie Gewohnheit und Routine zuversichtlicher Selbstvergewisserung unterstreicht. Als Erwartungserwartung unterstellt Ego Alter dabei ebenso Routine in der Konstitution operativer Zukunftsfiktionen, was Erwartbarkeit im Verhalten schafft. (Vgl. ebd.: 185ff.) Im Modus der Zuversicht geht Ego trotz fehlendem Prüfwissen davon aus, dass Alter gewohnheitsmäßig wahre, akzeptable oder richtige Aussagen trifft. Demgegenüber geht die vertrauensvolle Erwartungssicherheit nicht unbedingt mit der Annahme von Aussagenrichtigkeit einher, etwa dann nicht, wenn es gemäß dem eigenen Erfahrungswissen als verlässlich gilt, dass der oder die Umgangspartner*in häufig über Themen außerhalb seiner oder ihrer Expertise spricht. (Vgl. ebd.: 201f.)

Glauben betrifft die Unterstellung eines gemeinsamen Orientierungshorizonts intersubjektiv geteilter Werte und Normen:

»Der Glaubende ist gewiss, dass sein Umgangspartner unter Anwendung von hinreichend ähnlichen Aneignungsprämissen beurteilt, was richtig und akzeptabel ist und folglich hinreichend übereinstimmende Richtigkeitsvorstellungen besitzt, wie er selbst. Mit dieser Erwartungssicherheit erhebt er einen *überindividuellen Geltungsanspruch* für seine Beurteilungsschemata von Akzeptabilität und Richtigkeit und ist folglich davon entlastet, ihre Anschlussfähigkeit im Kontext des konkreten *sozialen Geschehens* zu überprüfen.« (Ebd.: 197; Herv. i. O.)

Eine Vorstellung von Werten und Normen resultiert aus den strukturellen Kopplungen mit sozialen Systemen, ist durch letztere jedoch nicht determiniert, sondern differenziert sich gemäß Autopoiesis durch Irritation aus (vgl. ebd.: 191f.).

Zusammenfassend lassen alle drei Mechanismen die Selektionen des Gegenübers antizipieren, wobei die systeminternen Wissensquellen, auf die sich die Erwartungssicherheit stützt, unterschieden werden können. Ihre reproduktionssichernde Funktionalität beschreibt Pavlova mit der Allegorie gelungener Selbsttäuschung: »Die *Selbsttäuschung* bezieht sich nun darauf, trotz einer ambivalenten Le-

benswelt – d.h. trotz der Vielzahl an Möglichkeiten zur Auslegung der momentanen Reproduktionsbedingungen – von der ausreichend gesicherten Fortsetzung der eigenen Lebensführung auszugehen.« (Ebd.: 214; Herv. i. O.)

Vor diesem Hintergrund setzt sich Pavlova mit Luhmanns Systemvertrauensverständnis auseinander. In ihrer Rezeption hebt sie in erster Linie die mit dem Begriff verbundenen Kontinuitätserwartungen einer gewohnheitsmäßigen Systemfortsetzung hervor. In einer entsprechenden Passage beschreibt Luhmann (2009 [1968]: 90) das Systemvertrauen als »Vertrauen in die Fähigkeit von Systemen, Zustände oder Leistungen innerhalb bestimmter Grenzen identisch zu halten«. Soziale Systeme böten dadurch eine dauerhafte und kontinuierliche Komplexitätsreduktion an (vgl. Pavlova: 2018: 279), die sich im Falle von Organisationen in der Erfahrung funktionierender Regelsysteme manifestiere (vgl. ebd. 282). Sie stifteten damit »eine Gewissheit, die Risiken in genau jenem Bereich absorbiert, in dem es keine Möglichkeit für persönliches Vertrauen gibt« (ebd.: 279) und seien deshalb unerlässlich für eine sichere Lebensführung. Obgleich Pavlova diesen Thesen zustimmt, lehnt sie Luhmanns Begrifflichkeit zur Beschreibung des vorgestellten Mechanismus ab. Von Systemvertrauen könne nicht die Rede sein, weil

- a) der Terminus Vertrauen einen besonderen Mechanismus der Kontingenzbewältigung kennzeichne, welcher exklusiv nur in der zwischenmenschlichen Interaktion benötigt werde;
- b) soziale Systeme zwar Attributionsadressen von Erwartungen sein könnten, jedoch keine Vertrauensnehmer, da für ein entsprechendes Beziehungsverhältnis »die Möglichkeit zur Erfahrung eines unmittelbar auf einen selbst bezogenen Verhaltens eines anderen [Menschen; Anm. d. V.]« (ebd.: 288) nötig sei;
- c) Kontinuitätserwartungen des richtigen Systemfunktionierens im Gegensatz zur vertrauensvollen Erwartungssicherung reflexiv gebildet würden.

Konsequenterweise wirft die Autorin Urheber*innen aller entpersonalisierten Vertrauenskonzepte vor, das Konstrukt zu überladen, indem eine Vielzahl distinkter Sicherungsmechanismen der Lebensführung in sein Phänomenbereich gerückt würden (vgl. ebd.: 282). Ihr Alternativvorschlag lautet, anstelle von Systemvertrauen in Organisationen den *gewohnten Umgang* mit diesen zu behandeln. Angesichts der Omnipräsenz von Organisationen in allen Lebensbereichen sei der Umgang mit ihnen derart vertraut, dass die hier behandelte Form der Unsicherheitsbewältigung längst eine »Voraussetzung normalrationaler Lebensführung« (Luhmann 2009 [1968]: 61) ist. Durch die Erfahrungen mit Organisationen habe sich ein praktisches Wissen mit diesem Systemtyp angereichert, das in Form von Deutungsmustern zum Systemfunktionieren und daran anschließenden Kontinuitätserwartungen reflexiv und routinemäßig aktiviert werde. Pavlova verortet hier die von ihr beschriebenen Mechanismen Zuversicht und Glauben, die im Gegensatz zum

Vertrauen auch im nichtmenschlichen Umgang wirksam werden könnten. Dass eine Organisation wie erwartet richtig funktioniert, geht nach Pavlova mit einigen Wissenshypothesen einher:

- »der Hypothese, dass die Organisation über die für die Reduktion erforderliche Entscheidungsfähigkeit verfügt;
- der Hypothese eines zentralisierten Vollzugs der Reduktion über interne Organisationsvorgänge, die im Einzelnen nicht bekannt sind;
- der Hypothese, dass sie legitim verbindliche Entscheidungen trifft;
- der Hypothese, dass sie über Entscheidungsprämissen verfügt, die das entsprechende Verhalten und Handeln ihrer Mitglieder erwartbar determinieren« (ebd.: 293).

In der Entscheidungsfähigkeit, also der Fähigkeit zur verbindlichen Komplexitätsreduktion, sieht die Autorin die Macht einer Organisation, die sie zum Souverän werden lässt – ein Machtverständnis, das zur frühen Machttheorie Niklas Luhmanns (2012 [1975]) passt.

Insgesamt bietet Pavlovas alternative Konzeption interessante Ergänzungen zu Luhmanns Systemvertrauensbegriff, die Begründung ihrer terminologischen Neuorientierung kann indes nicht völlig überzeugen, wie nachfolgend entlang der ersten beiden o.g. Kritikpunkte gezeigt wird:

a) Pavlova verengt den Wirkungsbereich des Vertrauens auf Interaktionssysteme. Dies begründet sie mit der eigentümlichen Kontingenz, die in Situationen des Sich-wechselseitig-Begegnens eine besondere Reproduktionsherausforderung für psychische Systeme darstelle. In erster Linie thematisiert sie hier das Problem doppelter Kontingenz, also die Frage, wie eine Koordination aufeinander bezogener Handlungsselektionen möglich ist, obwohl die Bewusstseinsinhalte des Gegenübers unzugänglich sind. In dieser Konstellation kommt es nach Pavlova zur Prüfung und etwaigen Anpassung der subjektiven Weltentwürfe (operative Fiktionen) der im Interaktionssystem operativ gekoppelten psychischen Systeme mithilfe kommunikativer Interstimulation. Mit Luhmann (2015: 151ff.) ist hier einzuwenden, dass Situationen doppelter Kontingenz und damit ein Aufeinanderprallen unterschiedlicher Weltentwürfe keineswegs exklusiv nur im Bereich der Interaktionssysteme gegeben sind:

»Das Problem der doppelten Kontingenz ist virtuell immer präsent, sobald ein Sinn erlebendes psychisches System gegeben ist. Es begleitet unfocussiert alles Erleben, bis es auf eine andere Person oder ein soziales System trifft, dem freie Wahl zugeschrieben wird. Dann wird es als Problem der Verhaltensabstimmung aktuell. Den Aktualisierungsanlaß bieten konkrete, wirkliche psychische oder so-

ziale Systeme oder Spuren (z.B. Schrift), die solche Systeme hinterlassen haben.« (Ebd.: 151)

Ein naheliegendes Beispiel für einen Aktualisierungsanlass ist ein journalistischer Artikel (s.a. Schmidt 2019). Da nach Luhmann das Problem doppelter Kontingenz in Bezug auf alle drei Sozialsystemtypen (Interaktion, Organisation, Gesellschaft/Funktionssysteme) auftreten kann, eignet es sich nicht zur Qualifizierung eines besonderen interaktionsspezifischen Mechanismus der Erwartungssicherung. Gerade die Operationen der gesellschaftlichen Funktionssysteme werden zunehmend als kontingent wahrgenommen,³ wobei Funktionssysteme gleichzeitig auch die am weitesten ausdifferenzierte Lösung des Grundproblems doppelter Kontingenz darstellen. Sobald Handlungskoordination auf Basis systemspezifischer Kommunikation unsicher wird – etwa im Fall des Wirtschaftssystems im Zuge der weltweiten Finanzkrise 2008 – ist das Problem doppelter Kontingenz virulent.

b) Aus Pavlovas Argumentation geht implizit hervor, dass sie die Eigentlichkeit interaktionaler Kontingenz an einem Beziehungsverständnis festmacht, das notwendigerweise Reziprozität unter Anwesenden vorsieht. Eine (reziproke) Beziehung sei durch eine gemeinsame Interaktionsgeschichte gekennzeichnet, in der die Selektionen der Interaktionspartner*innen zunehmend aufeinander bezogen werden. Das Selektionsverhalten kann im Zeitverlauf durch wiederholte, erfolgreiche Übernahme der Perspektive des Gegenübers immer sicherer antizipiert werden, wobei die Akteure den Erfolg ihrer Perspektivwechsel in der gemeinsamen Kommunikation ablesen. (Vgl. Pavlova 2018: 141ff.). Aufeinander bezogenes Mitteilungshandeln setzt allerdings voraus, dass sich die Kommunizierenden gegenseitig als spezifische Attributionsadressen erkennen. Dies sei jedoch nur im Interaktionssystem der Fall: »Anders als in hochkomplexen, differenzierten sozialen Systemen ermöglicht es das Interaktionssystem, jede Mitteilung einem konkreten Akteur zuzuordnen, wodurch er zur Attributionsadresse wird, da jede seiner Mitteilungen auch seine Selbstdarstellung zum Ausleseangebot macht.« (Ebd.: 134) Das heißt, dass es nach Pavlova keinen wechselseitigen Umgang zwischen einem Akteur und einem Organisations- oder Funktionssystem geben kann und somit auch kein Vertrauensverhältnis (vgl. ebd.: 288). Dieses restriktive Beziehungsverständnis wirft zunächst die Frage auf, was Sich-Begegnen in einer Zeit meinen kann, in der die Grenzen zwischen privat und öffentlich sowie zwischen symmetrischer und asymmetrischer Kommunikation verschwimmen. Das damit angerissene Themenfeld

3 Diese Entwicklung wurde von Beck und Giddens auf die Begriffe *Risikogesellschaft* und *Reflexive Moderne* gebracht. Grundsätzlich könnte in diesem Zusammenhang auch das Problem der Inklusions- und Exklusionschancen von Sozialsystemen besprochen werden, wie es Luhmann nach seiner Brasilienreise und den Erfahrungen der in den Favelas vorherrschenden Armut selbst tut (vgl. Thome 2016: 271).

Digitalisierung spart Pavlova vollständig aus. Abgesehen von diesem gegenwartsbezogenen Anwendungsproblem kann – erneut mit Blick auf Situationen doppelter Kontingenzt – gefragt werden, ob eine reproduktionsspezifische Irritation psychischer Systeme exklusiv nur in Interaktionssystemen auftritt. Pavlovas eigene Definition einer Interstimulation von Systemoperationen lässt durchaus Raum für Beziehungskonzepte zwischen psychischen und funktionalen Systemen. Angelehnt an Pavlovas Argumentation wäre eine reziproke Beziehung zwischen diesen Systemen gegeben, wenn sie sich gegenseitig als aufeinander ausgerichtete Attributionsadressen von Mitteilungen wahrnehmen würden. Während eine solche Beziehung zunächst in ihrer Abstraktheit befremdlich wirkt, könnte sie durch den Verweis auf Giddens' System-Zugangspunkte an Plausibilität gewinnen. Zugangspunkte sind nach Giddens Orte, an denen Akteure mit System-Repräsentant*innen in Kontakt kommen. Fraglich ist hier natürlich, ob eine gegenseitige Irritation der Systemoperationen stattfinden kann. Mit Luhmann ist dies prinzipiell zu bejahen, da alle Umweltsysteme das Potenzial zur Irritation strukturell gekoppelter Systeme haben – die konkrete Form der Beeinflussung bleibt bei Luhmann allerdings vage.

Pavlova adaptiert Giddens' Begriff der Zugangspunkte – allerdings in veränderter Form. Dieser markiert bei ihr nicht die unmittelbare Relation von abstrakten Systemen und Akteuren, sondern nur das mittelbare Verhältnis, das um den medierenden Part des Interaktionssystems ergänzt wird (vgl. ebd.: 311ff.). Die von Giddens gewählten Beispiele für Zugangspunkte, das Aufeinandertreffen von Lai*innen und Expert*innen, gelten Pavlova als Beispiele für die Wirksamkeit von Zuversicht und Glauben. In Bezug auf Endreß' (2001: 169, Fn. 12) Busfahrer-Beispiel stellt sie fest, dass ein Fahrgast vertraut sein kann mit dem konkreten Handlungsbezug des Fahrers, hier also dem Busfahrplan. In dem Fall »orientiert [er] sein Handeln aus dem Erfahrungswissen in Bezug auf die Gültigkeit des Fahrplans (Verbindlichkeit der Handlungsbezüge) und dessen Genauigkeit (Verlässlichkeit der Handlungsbezüge)« (Pavlova 2018: 296), sodass er – sofern es keinen gegenteiligen Anlass gibt – *glaubt*, der ihm unbekannte Busfahrer messe der Fahrplanpünktlichkeit eine ebenso hohe Bedeutung zu wie er selbst und zudem *zuversichtlich* ist, dass der Busfahrer seinen Job gemäß seiner Profession ausüben wird. Käme es zum persönlichen Umgang wäre zwar ein Vertrauensverhältnis mit diesem bestimmten Busfahrer möglich, die systemspezifischen Kontinuitätserwartungen sind nach Pavlova allerdings nicht davon tangiert, da sie sich nicht auf Akteure richten, sondern auf erlernte Normen und Handlungsregeln der Repräsentant*innen. Außerdem handelt es sich um eine reflexiv gewonnene Erwartungssicherheit in Form einer Erwartung, die aus früheren Erfahrungen mit dem jeweiligen sozialen Kontext (System) herrührt. (Vgl. ebd.: 296f.) Kritisch nachzufragen ist hier, ob es im Alltag nicht häufig auch zu einem Transfer kommen kann, bei dem persönliche Vertrauensverhältnisse die systemspezifischen Kontinuitätserwartungen beeinflussen. Eben-

diese Übertragung hatte Giddens als notwendige Rückbettung zu den abstrakten Systemen unterstrichen.

Abgesehen von der terminologischen Neuorientierung gibt es bei Pavlova auch einen deutlichen inhaltlichen Bruch mit Luhmanns entwicklungsgeschichtlichen Vertrauensthesen, da die Beziehung zwischen persönlichem und systemischem Vertrauen nicht länger als differenzierungshistorisches Verdrängungsverhältnis beschrieben wird (vgl. ebd.: 283). Da der Mechanismus Vertrauen von seiner Sozialstruktur-konstitutiven Bedeutung weitestgehend befreit wird, verliert er auf den ersten Blick an gesellschaftstheoretischer Relevanz, die Luhmann und andere ihm beimessen. Auf den zweiten Blick wird sie jedoch auch von Pavlova erneut bestätigt, da persönliche Vertrauensbeziehungen in der Organisationsumwelt die Komplexitätszufuhr sichern, die Organisationen benötigen, um ihre Operationen auch auf Unvorhergesehenes einstellen zu können. Es liegt nahe, einen Transfer dieses Gedankens auf die Reproduktionsebene der gesellschaftlichen Funktionssysteme vorzunehmen.

6.2 Systemvertrauen als Artefakt und Ideologie?

M. Haller (2017) setzt wie Pavlova ebenfalls an der Entpersonalisierung des Vertrauensbegriffs an, argumentiert jedoch in größtmöglicher Distanz zur Systemtheorie. Ihm zufolge geht das entpersonalisierte Vertrauensverständnis auf eine konzeptionelle Differenzierung innerhalb der sozialpsychologischen Vertrauens Theorie in den 1950er und 60er Jahren zurück (vgl. ebd.: 45f.). So sei der üblichen Bedeutung, die ein komplexes und reziprokes Verhältnis zwischenmenschlicher Beziehungen qualifiziere, eine weitere an die Seite gestellt worden. Diese markiere eine »Erwartungshaltung auch gegenüber anonymen, wenig strukturierten Vorgängen und Situationen« (ebd.: 45) und sei fortan als »generalisiertes Vertrauen« bezeichnet worden.

»Diese Aufteilung in zwei Vertrauensebenen war deshalb bedeutsam, weil das stark positiv aufgeladene Persönlichkeitsmerkmal ›Vertrauenswürdigkeit‹ nun nicht allein das Beziehungsfeld zwischen Individuen betraf, sondern auch als eine reputative Qualität von Organisationen, Einrichtungen und Verfahren elaboriert werden konnte. Es ist leicht nachvollziehbar, dass sich damals vor allem die konservativen Gesellschaftstheoretiker für das Konstrukt ›generalisiertes Vertrauen‹ interessierten und den Vorschlag, aggregierte Einstellungen als ›Systemvertrauen‹ zu definieren, begeistert aufnahmen.« (Haller 2017: 46)

Diese Spitze zielt wohl in erster Linie in Richtung Luhmann, dessen Vertrauensmonographie im Jahr 1968 erstveröffentlicht wurde. Überraschend an Hallers wissenschaftshistorischer Einordnung ist zunächst die unterstellte Kausalität: Nach der

»Erfindung des ›generalisierten Vertrauens« (ebd.: 45) durch die Sozialpsychologie sei es von konservativen Gesellschaftstheoretiker*innen adaptiert worden. Wer Luhmanns Thesen zum Systemvertrauen allerdings auf geistige Ahnen hin befragt, sieht doch eher Simmel, Parsons und Durkheim in der Patenschaft und nicht so sehr Vertreter*innen der zeitgenössischen Sozialpsychologie. Der Kerngedanke des Luhmann'schen Konzepts vom Vertrauen in das Funktionieren der generalisierten Kommunikationsmedien (z.B. Geld) ist bereits grundlegend in *Simmels Philosophie des Geldes* (Erstveröffentlichung im Jahr 1900) angelegt.

Haller möchte auf die »Instrumentalisierung von ›Vertrauen« (ebd.: 46) durch Luhmann hinaus, die er in ideologiekritischer Absicht bloßstellen will. Dazu bringt er den individual- und entwicklungspsychologischen Vertrauensbegriff gegenüber Luhmanns entpersonalisiertem Vertrauen in Stellung. Haller betont insbesondere die Prozessualität im Aufbau zwischenmenschlicher Vertrauensbeziehungen. Vertrauensvolle Erwartungshaltungen seien auf positive Erfahrungen aus der Vergangenheit angewiesen, um Ungewissheit und Risiko in der Gegenwart zu mindern (vgl. ebd.: 42). Hier schlägt er den Bogen zum Urvertrauen, das nach Erikson während der Sozialisation erworben wird und fortan die individuelle *Vertrauensfähigkeit* determiniert (vgl. ebd.: 43). Die Fähigkeit zu vertrauen werde in der psychologischen Forschung als gesunde Persönlichkeitseigenschaft und notwendige Beziehungsfähigkeit angesehen, was ihre positive Valenz begründe. Eine Anwendung des Vertrauensbegriffs auf nichtmenschliche Objekte (z.B. Institutionen) berge daher zum einen die Gefahr einer unkritischen Übertragung der positiven Konnotation. Zum anderen sei ein solcher Transfer reduktionistisch, da das komplexe Einstellungs- und Verhaltensbündel Vertrauen im Falle entpersonalisierter Bezugsobjekte auf die Dimension Verlässlichkeit beschränkt würde:

»Die erste Einsicht betrifft den Versuch, komplexe und/oder abstrakt-allgemeine Prozesse und Institutionen mit der Eigenschaft ›Vertrauenswürdigkeit‹ auszustatten: Er führt ins Spiegelkabinett. Denn beim ›Systemvertrauen‹ gibt es keine Reziprozität; es enthält viel weniger als das, was mit ›persönlichem Vertrauen‹ schon immer gemeint war.« (Ebd.: 49f.)

Vertrauen könne nicht nomologisch definiert werden (vgl. ebd.: 52). So wundert es nicht, dass sich Haller besonders am Postulat der komplexitätsreduzierenden Funktion von Vertrauen stößt, die – weit über soziologische Zugänge hinaus – droht, zum Allgemeinplatz der Vertrauensforschung zu werden. Doch Haller kritisiert nicht – wie etwa Kohring (2010: 139) – die dekontextualisierte Verwendung, er vermutet vielmehr einen begrifflichen Etikettenschwindel bei Luhmann, mit dem versucht worden sei, die neue, entpersonalisierte Vertrauensbedeutung für sämtliche sozialen Zusammenhänge zu universalisieren (vgl. Haller 2017: 46ff.). Luhmanns »Hütchenspielertrick« (ebd.: 48) bestünde darin, die Begriffe Komplexität und Kontingenz gleichzusetzen. In seiner Beweisführung zitiert Haller populäre

Passagen aus Luhmanns Vertrauensansatz, die Vertrauen als coping-Mechanismus zum Umgang mit einer stets überkomplexen Zukunft erscheinen lassen. Zum Beispiel:

»Das Problem des Vertrauens besteht nämlich darin, daß die Zukunft sehr viel mehr Möglichkeiten enthält, als in der Gegenwart aktualisiert und damit in die Vergangenheit überführt werden können. Die Ungewißheit darüber, was geschehen wird, ist nur ein Folgeproblem der sehr viel elementarerer Tatsache, daß nicht alle Zukunft Gegenwart und damit Vergangenheit werden kann. Die Zukunft überfordert das Vergegenwärtigungspotential des Menschen. Und doch muß der Mensch in der Gegenwart mit einer solchen, stets überkomplexen Zukunft leben. Er muß also seine Zukunft laufend auf das Maß seiner Gegenwart zurückschneiden, Komplexität reduzieren.« (Luhmann 2009 [1968]: 14)

Haller sieht nun einen kategorischen Fehler darin, den Möglichkeitshorizont der Zukunft mit dem Begriff der Komplexität zu markieren. Dem Zukünftigen sei nämlich vielmehr »per se eine kontingente Dimension eigen, die man nicht »reduzieren«, aber vermittelt Vertrauen ausblenden kann. Denn der Raum des Möglichen wird nicht dadurch kleiner, dass man eine Entscheidung trifft oder diejenige des anderen erwartet« (Haller 2017: 48f.).

Dadurch, dass Luhmann das Problem des Vertrauens als Problem einer bearbeitbaren Über-Komplexität darstellt, wird es ihm möglich, seine grundlegende Distinktionslogik der System-Umwelt-Unterscheidung anzuwenden:⁴ »Für Luhmann geht es auf jeder Stufe stets um dasselbe Problem, nämlich um die Komplexität der Verhältnisse, die reduziert werden müsse, damit die in ihrer Informationsverarbeitung eingeschränkten Systeme (personale wie soziale) funktionieren können.« (Ebd.: 47) Somit hat Luhmann das zweite, entpersonalisierte Vertrauensverständnis für alle sozialen Zusammenhänge (personale und soziale Systeme) universalisiert. Darin erkennt Haller zurecht auch (verdeckte) anthropologische Hintergrundprämissen:

»Denn wenn es zutrifft, dass die anderen Personen für die eine Person per se überkomplex sind und deshalb jede Verständigung auf Vertrauen angewiesen ist, dann ist Vertrauen eine sozialanthropologische Konstante. Dieser Modus hat mit dem ursprünglichen Sinn von Vertrauen – nämlich das Ungewisse, das allem Zukünftigen innewohnt, im Hinblick auf eine erwartete Situation interaktiv (reziprok) zu entschärfen – nicht mehr viel gemein.« (Ebd.: 48)

4 Dass die Adaption von Luhmanns Komplexitätsverständnis nicht nur für eine systemtheoretische Perspektive gewinnbringend ist, wurde versucht, am Beispiel einer handlungstheoretischen Öffentlichkeitsanalyse zu zeigen (vgl. Schmidt 2019).

Hallers Kritik kann auf zwei Ebenen begegnet werden: Zunächst geht es um den Vorwurf der (theoriestrategischen) Gleichsetzung von Komplexität und Kontingenz. Im Anschluss findet eine kurze Auseinandersetzung mit Luhmanns Anthropologie statt.

Für das Bestimmungsverhältnis von Komplexität und Kontingenz innerhalb der Luhmann'schen Theoriearchitektur ist es sinnvoll, Luhmanns Differenzierung des Ersteren zu vergegenwärtigen. Luhmann unterscheidet zwischen unbestimmter und bestimmter Komplexität – und zwar in Hinblick auf einen gegebenen Zusammenhang, bestehend aus Elementen, die in Relation zueinander gebracht werden können (Luhmann 2015: 45ff.). Unbestimmt ist die Komplexität eines Zusammenhangs, wenn sämtliche Elemente in allen denkbaren Kombinationen miteinander verknüpft sind. Bestimmte Komplexität kennzeichnet dagegen eine Beschränkung auf bestimmte Kombinationsmöglichkeiten der Elemente desselben Zusammenhangs. Daher zeigt bestimmte Komplexität stets eine Komplexitätsreduktion des unbestimmt komplexen Zusammenhangs an (vgl. ebd. 50ff.). Diese Komplexitätsreduktion ist als Selektion einer bestimmten Elementrelation stets *kontingent*, da sie auch ganz anders hätte ausfallen können. Luhmann versteht die unbestimmte Komplexität als rein analytisches Konzept, das Individuen als abstrakten Möglichkeitshorizont nur erraten können, sodass er hiermit auch Unsicherheitsempfinden assoziiert (vgl. ebd.: 51). Ein Beispiel für die nicht fassbare, unbestimmte Komplexität eines abstrakten Zusammenhangs ist die Menge möglicher Ereignisse, die in einer zukünftigen Gegenwart eintreten können:

»Die Zeit wird [...] als grenzenlose und doch reduzierbare Komplexität konstituiert. Die Zeitdimension ist mithin, wie die Sozialdimension auch, eine Auslegung der Welt unter dem Gesichtspunkt äußerster Komplexität. Sie zeichnet vor, daß alles anders werden kann. Der Boden dieses Weltentwurfs aber, der noch die Zeit selbst, noch die Welt selbst, ja noch die äußerste unbestimmte Komplexität selbst zu einem Bestand werden läßt, ist die faktisch dauernde Gegenwärtigkeit des aktuellen Erlebens. Alle Komplexität anderer Möglichkeiten wird durch diese Gegenwart auf erlebbare Aktualität reduziert, die Welt selbst zum Beispiel auf den miterlebaren ›Horizont‹ des Erlebens.« (Luhmann 2009 [1968]: 18)

Der Raum des Möglichen verkleinert sich aus dieser Sicht *nicht* durch die vertrauensvolle Festlegung auf eine zukünftige Gegenwart, denn eine solche Komplexitätsreduktion bleibt in Hinblick auf die unbestimmte Komplexität des Zukünftigen stets kontingent. Kontingenz kennzeichnet bei Luhmann deshalb ein Beziehungsverhältnis zwischen unbestimmter und bestimmter Komplexität – es ist kein Synonym für das eine oder andere. Es stimmt zwar, dass Luhmann – wie Pavlova auch – gelegentlich von ›Kontingenzzreduktion‹ spricht (vgl. z.B. Luhmann 2015: 150), er nutzt diesen Ausdruck jedoch nicht im analytischen Sinne, sondern empirisch, bezogen auf die Unsicherheitsbewältigung, die sich bei Aneignung redu-

zierter Komplexität einstellt. Ein fehlender Anschluss an den philosophischen wie gesellschaftswissenschaftlichen Kontingenzbegriff lässt sich also ebenso wenig bestätigen, wie der damit verbundene Vorwurf Hallers, Vertrauen sei bei Luhmann – im Gegensatz zur klassischen Vorstellung – nicht mehr dazu geeignet, mit einer ungewissen und kontingenten Zukunft zurechtzukommen.

Offen bleibt allerdings noch die Frage, welches Menschenbild Luhmann insgesamt zugrunde legt und ob (System-)Vertrauen darin zur Konstante erklärt wird. Die Beantwortung dieser Frage ist von großer Wichtigkeit, denn hier gilt es, vor einer konservativen Vereinnahmung der Luhmann'schen Theorie zu warnen, die nicht nur Haller umtreibt.

6.2.1 Entlastung durch Komplexitätsreduktion

Zu Beginn seiner Vertrauensmonographie konstatiert Luhmann:

»Der Mensch hat zwar in vielen Situationen die Wahl, ob er in bestimmten Hinsichten Vertrauen schenken will oder nicht. Ohne jegliches Vertrauen aber könnte er morgens sein Bett nicht verlassen. Unbestimmte Angst, lähmendes Entsetzen befiehlt ihn. Nicht einmal ein bestimmtes Mißtrauen könnte er formulieren und zur Grundlage defensiver Vorkehrungen machen; denn das würde voraussetzen, daß er in anderen Hinsichten vertraut. Alles wäre möglich. Solch eine unvermittelte Konfrontierung mit der äußersten Komplexität der Welt hält kein Mensch aus. Diesen Ausgangspunkt kann man als unbezweifelbares Faktum als ›Natur‹ der Welt bzw. des Menschen feststellen und würde damit etwas Wahres aussagen.« (Luhmann 2009 [1968]: 1)

Dieses Grundvertrauen, das Luhmann lebensnotwendig erscheint, konkretisiert er sodann durch ein phänomenologisch hergeleitetes Verständnis von Vertrautheit als Ordnungsvorleistung und sozialer Typizität. An anderer Stelle wurde bereits auf die begriffliche Nähe von Vertrautheit und Systemvertrauen hingewiesen (s. Kapitel 2.1): Der einzige Unterschied liegt für ihn in der »stabile[n] Einstellung zur Kontingenz einer komplexen Welt« (ebd.: 78), die im Systemvertrauen mitschwinge. Wenn Vertrautheit bei Luhmann die Voraussetzung sinnhaften Erlebens darstellt, ist Systemvertrauen (alias: Zuversicht) die Voraussetzung zur Teilhabe an Sozialsystemen, ohne die Individuen im wahrsten Sinne des Wortes nicht gesellschaftsfähig wären.

»Der Normalfall ist jener der Zuversicht. Der Mensch ist zuversichtlich, dass seine Erwartungen nicht enttäuscht werden: dass Politiker versuchen, Krieg zu vermeiden, dass Autos keine Panne haben oder plötzlich die Straße verlassen, sodass man beim Spaziergang am Sonntagnachmittag überfahren wird. Man kann nicht leben, ohne Erwartungen in Bezug auf kontingente Ereignisse zu entwickeln, und

man muss die Möglichkeit der Enttäuschung dabei mehr oder minder vernachlässigen. Man vernachlässigt diese, da sie eine sehr selten eintretende Möglichkeit ist, aber auch, weil man nicht weiss, was man sonst tun könnte. Die Alternative ist, in einer Welt permanenter Ungewissheit zu leben und seine Erwartungen zurückzuziehen, ohne irgend etwas zu haben, das sie ersetzen könnte.« (Luhmann 2001: 147f.)

Die drohende Gefahr fehlender (System-)Vertrautheit liegt damit in einer unbestimmten Weltkomplexität, die den Menschen *seinem Wesen nach* überfordert. Die Rettungsanker bieten die Sozialsysteme:

»Soziale Systeme haben die Funktion der Erfassung und Reduktion von Komplexität. Sie dienen der Vermittlung zwischen der äußersten Komplexität der Welt und der sehr geringen, aus anthropologischen Gründen kaum veränderbaren Fähigkeit des Menschen zu bewußter Erlebnisverarbeitung.« (Luhmann 2018 [1970]: 149)

Wie in diesen Passagen deutlich wird, ist Luhmanns frühe Grundlagentheorie wie auch sein Vertrauensansatz explizit anthropologisch fundiert. Hallers Verdienst ist es, für eine kritische Rezeption dieser basalen Prämisse zu sensibilisieren. Er macht darauf aufmerksam, dass der Mechanismus Vertrauen seit Beginn der modernen Public Relations von Kommunikationsstrateg*innen für persuasive Absichten instrumentalisiert wird, um Loyalität gegenüber aktuellen Systemstrukturen (etwa Zustimmung zur politisch-administrativen Ordnung durch Propaganda) herzustellen (vgl. Haller 2017: 62ff.). Der Einsatz vertrauensgenerierender Kommunikationsmaßnahmen untersteht dabei der übergeordneten Zielsetzung der PR-Theorie, nämlich Konsonanz und Harmonie in der öffentlichen Kommunikation zu erzeugen (vgl. ebd.: 65). Im Umkehrschluss bedeutet das, dass kommunikative Diskrepanzen als Vertrauenshindernisse angesehen werden, wie Bentele (1994) dies etwa in seiner Theorie des öffentlichen Vertrauens postuliert. Mit letzterer ist dann auch der Bogen zu Luhmanns Anthropologie geschlossen, denn Bentele macht sich sowohl die These der Notwendigkeit der Komplexitätsreduktion als auch das Konzept des Systemvertrauens zunutze, um darauf eine explizit normative PR-Theorie zu bauen.

Auf den Punkt gebracht, liefert Luhmanns Theorie in Hallers Augen die Legitimationsgrundlage für Bestrebungen, die gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse qua Systemvertrauen zu zementieren. Für das System Öffentlichkeit beschreibt er das wie folgt:

»Indem das interpersonale Phänomen ›Vertrauen‹ generalisiert und über Brückenbegriffe – insbesondere ›Systemvertrauen‹ – abstrahiert und gerechtfertigt wurde, verschwanden die Antagonismen und Kontroversen der Lebenswelt im Dunst seltsam reduzierter Komplexitäten und homogenisierter Diskrepanzen.

Offenbar wünschen sich die gängigen Theorien des öffentlichen Vertrauens eine Entpolitisierung des Öffentlichen, also der Sphäre, die allein über die Voraussetzung verfügt, dass sich jeder Bürger an den Informations- und Meinungsbildungsprozessen aktiv beteiligen und Kontroversen beleben und bereichern kann.« (Haller 2017: 66)

Die Frage ist nun, ob die herrschaftsstützende (affirmative) Anwendung des Systemvertrauenskonzpts zwingend aus Luhmanns Anthropologie folgen muss, wie Haller unterstellt. Sie lässt sich zuspitzen auf die Frage, ob die realen sozialen Abhängigkeitsverhältnisse mit anthropologischen Mitteln naturalisiert werden oder nicht. Dazu eine kurze Theoriegenealogie:

Hauptquell von Luhmanns anthropologischen Thesen ist Arnold Gehlen, ein Vertreter der philosophischen Anthropologie mit zweifelhaftem Werdegang. Als Mitglied der NSDAP (ab 1933) und des NS-Dozentenbundes erstveröffentlicht Gehlen sein Hauptwerk *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* im Jahr 1940 – ein »faschistischer Traktat« (Henning 2015: 147), inklusive Nazi-Ideologie. Ab der vierten Auflage 1950 erscheint das Buch in politisch entschärfter Fassung (vgl. ebd.; Hahn 2004: 279). Gehlen (1940) beschreibt hier den Menschen als »Mängelwesen«, das sich durch seinen fehlenden bzw. evolutionär abgeschwächten Instinktapparat vom Tier unterscheide, womit ein »Antriebsüberschuss« ungerichteter und unspezialisierter Triebe einhergehe. Dies ermögliche es ihm, sich *welttoffen* auf verschiedene Umweltbedingungen einzustellen, sodass er im Gegensatz zum Tier nicht festgelegt sei auf eine bestimmte Umwelt. (Vgl. Hahn 2004: 249f.) Allerdings resultiere aus der ziellosen Triebhaftigkeit auch eine permanente Unruhe und Überforderung. In den Worten Hennings (2015: 147) nimmt Gehlen an, »alle nur möglichen Bedürfnisse [seien] gleichzeitig bereits als gigantischer Überdruck im Menschen vorhanden«.

Wie kann sich nun der Mensch mit seiner »mangelnden Organausstattung« vor einer haltlosen Enthemmung schützen? Gehlens Antwort: Durch Formung von außen. Diese Aufgabe übernehmen bei ihm die Institutionen wie das Recht, die monogame Familie oder das Eigentum, die die Menschen unterwerfen und gerade dadurch die Möglichkeit zur Kanalisierung der chaotischen Triebe, also zur Selbstoptimierung bereitstellen (vgl. Gehlen 1952). Dieses antihumanistische Menschenbild erklärt, warum die Begriffe »Formierungszwang« oder »Führung« bei Gehlen positiv besetzt sind, er sogar den Menschen als »Zuchtwesen« (Gehlen 1940: 49; Herv. weggel.) definiert. Menschliche »Instinkte und Gesinnungen«, so Gehlen (1986: 59), »[müssen] von jenen Institutionen von außen her versteift, gehalten und hochgetrieben werden«. Die »höhere[n] Art von Freiheit« (Gehlen 1952: 352) qua *Entlastung* würden dabei diejenigen Institutionen bereitstellen, die nicht mehr als menschengemachte, sondern als unveränderlich und übermächtig wahrgenommen werden (vgl. Henning 2015: 149). Ohne einen institutionellen Rückhalt

»primitivisieren wir sehr schnell«, so Gehlen (1986: 59), was »den Rückgang in die fundamentale und konstitutionelle Unsicherheit und Ausartungsbereitschaft des Antriebslebens« (ebd.) bedeuten würde. Seine normative Schlussfolgerung, nach der die Menschen die institutionelle Fremdherrschaft deshalb nicht nur akzeptieren, sondern sich ihr proaktiv unterwerfen, sich »konsumieren« lassen sollen (vgl. Gehlen 1952), macht Gehlens Theorie für den Politikwissenschaftler und Historiker Krockow (1992: 362) zu *der* faschistischen Theorie überhaupt.

Welche Thesen Gehlens finden sich nun bei Luhmann? Es gibt nur spärliche Bezüge zu Gehlen, etwa in einem Text von 1970, in dem er den Mechanismus der Komplexitätsreduktion mit Gehlens Begriff der Entlastung parallelisiert (vgl. Luhmann 2018 [1970]: 170, Fn. 9). Dort resümiert er: »Überhaupt trifft die hier skizzierte Theorie sozialer Systeme sich in wesentlichen Punkten mit einer anthropologischen Soziologie, welche die ›Weltoffenheit‹ und die entsprechende Verunsicherung des Menschen zum Bezugspunkt von (letztlich funktionalen) Analysen macht.« (Ebd.) Nach Hahn begründet Luhmann die Überforderung des Menschen gegenüber der (unsystematisierten) Außenwelt jedoch nicht mit einer ungezügelter Triebhaftigkeit, sondern mit einem Informationsverarbeitungsdefizit:

»Luhmann übernimmt [...] die Theorie Arnold Gehlens zumindest bis zu einem gewissen Grade: Bei den Tieren gibt es natürliche Filter, welche die Komplexität der äußeren Welt reduzieren. Der Mensch dagegen ist aufgrund seiner Weltoffenheit einer Hyperkomplexität ausgesetzt; seine Sinne versorgen ihn mit mehr Informationen, als er verarbeiten kann. Die Rolle, welche Gehlen den Institutionen zuschreibt, wird bei Luhmann von den sozialen Systemen als solchen gespielt.« (Hahn 2004: 284)

In den Folgejahren ist mit Hahn jedoch eine Distanzierung Luhmanns zu beobachten, die möglicherweise in Zusammenhang mit den politischen Ereignissen um das Jahr 1968 sowie der sogenannte Habermas-Luhmann-Kontroverse stehen (vgl. ebd.: 285). Nun stellt Luhmann fest,

»daß die Parallele zwischen ›Reduktion von Komplexität‹ und dem Gehlenschen Begriff der ›Entlastung‹, die Habermas und anderen aufgefallen ist, nur bei einer sehr kontextfreien Verwendung des Gehlenschen Begriffs zutrifft. Gehlens Kontext ist noch der alteuropäische Versuch, den Menschen aus seinem Unterschied zum Tier zu bestimmen, nur daß in diesem Kontext die Bewertung umgekehrt wird. Gehlen feiert nicht mehr das Unterscheidungsmerkmal der Vernunft, sondern scheint zu bedauern, daß der Mensch nicht mehr ein Tier *sein*, sondern es nur noch *verehren* kann. [...] Demgegenüber verschiebt sich der Denkraumen, wenn man nicht mehr Mensch und Tier, sondern Sinnsysteme und organische Systeme und eventuell noch physische Systeme und Maschinen als Systeme vergleicht. Es entfallen dann infolge Abstraktion die Konnotationen von ›Mängelwesen‹ und Be-

lastung/Entlastung und übrig bleiben verschiedene Varianten der Einsicht, daß hohe Freiheitsgrade der Selektion nur bei in spezifischen Richtungen leistungsfähigen Reduktionsweisen entwickelt werden können« (Luhmann 1982: 308, Fn. 29).

Luhmann bleibt Gehlen also noch »*methodisch* verpflichtet« (Schulz 1972: 188; Herv. i. O.), wobei er den Zwang zur Komplexitätsreduktion auf sämtliche Systeme (psychische, soziale, maschinelle) universalisiert und die Entlastungsfunktion damit »entanthropologisiert« (ebd.). Obgleich er nach seiner autopoietischen Wende nichts mehr von der philosophischen Anthropologie wissen möchte und entsprechende Standpunkte in der Soziologie insgesamt ablehnt (vgl. Hahn 2004: 285ff.), führt er die anthropologisch fundierten Thesen unter anderen Vorzeichen weiter.

Wer dies beabsichtigt, findet also auch bei Luhmann irgendwo einen Nährboden, um darauf rechtsautoritäre Theorien wie Gehlens Institutionentheorie aufzubauen – zur bedingungslosen Loyalität gesteigertes Systemvertrauen erschiene dann als ultimatives Versprechen individueller Freiheit. Allerdings würde eine solche faschistoide Theorie auf einer schiefen und verkürzten Luhmann-Rezeption aufbauen – sie kann keineswegs unmittelbar aus Luhmanns ursprünglicher anthropologischer Grundannahme eines Komplexitätsgefälles zwischen Mensch und Umwelt deduziert werden. Hierfür werden nachfolgend zwei Gründe angeführt.

6.2.2 Zwei Dimensionen von Weltoffenheit

Der erste Grund leuchtet ein, sobald der Unterschied zwischen Sozial- und Gesellschaftstheorie reflektiert wird. Nach allgemeinem Verständnis beinhalten Sozialtheorien universelle Aussagen über die soziale Wirklichkeit. Als sozialwissenschaftliche Theorien größter Reichweite legen sie auf hohem Abstraktionsniveau fest, »was überhaupt unter sozialen Phänomenen verstanden werden soll, und welche Konzepte zentral gestellt werden: z.B. Handlung, Interaktion oder Kommunikation« (Lindemann 2006: 6). Damit definieren sie, welche sozialen Elemente überhaupt als Variablen wissenschaftlicher Sätze miteinander in Beziehung gesetzt werden können und mit welcher Brille (Beobachtungskategorien und Unterscheidungen) dies zu erfolgen hat. Sozialtheorien enthalten oft implizit oder explizit anthropologische Thesen zur Natur des Menschen.⁵ Gesellschaftstheorien hingegen setzen bei »konkreten historischen Konstellationen, Wirkungszusammenhängen und Verläufen« (Welskopp 1998: 140) an, um von diesen großzügig zu verallgemeinern. Die so gewonnenen Aussagen über »die moderne Gesellschaft« oder »den Kapitalismus« sind zwar ebenfalls auf sehr hohem Abstraktionsniveau, ihre

5 Zum spannungsreichen Verhältnis von Soziologie und Anthropologie: Bröckling (2017: 45ff.).

Reichweite bleibt jedoch sozial-räumlich begrenzt auf »historische Großformationen« (Lindemann 2006: 7) ihres Gegenstandsbereichs.⁶ Großangelegte sozialwissenschaftliche Theorien, etwa die von Habermas und Luhmann, umfassen beide Typen wissenschaftlicher Annahmen, wobei sie sich in ihrem jeweiligen Mischverhältnis zum Teil deutlich unterscheiden.

Vor diesem Hintergrund seien die in Hallers Augen ideologieverdächtigen Kernthesen der Luhmann'schen Vertrauens Theorie nochmals vergegenwärtigt:

- a) Menschen sind aufgrund beschränkter Informationsverarbeitungskapazitäten zur Komplexitätsreduktion gezwungen, um handlungsfähig zu sein.
- b) Der Mechanismus Vertrauen ermöglicht einen Zugriff auf Komplexitätsreduktionen.
- c) Funktional differenzierte Sozialsysteme bieten Sinnangebote reduzierter Komplexität und stellen damit handlungsnotwendige Erwartungssicherheit in Aussicht.

Entsprechend der o.g. Unterscheidung handelt es sich bei den ersten beiden Sätzen um sozialtheoretische Aussagen, wobei Satz a) eine anthropologische Annahme darstellt. Satz c) ist ein gesellschaftstheoretischer, denn die Erscheinungsform der Funktionssysteme ist historisch an die Epoche der Moderne gebunden. Vormoderne Gesellschaften sind nach Luhmann durch andere Sozialstrukturen, namentlich stratifikatorische und segmentäre Differenzierung, gekennzeichnet. Daraus resultiert, dass prinzipiell auch andere Formen der »Vermittlung zwischen der äußers-ten Komplexität der Welt und der sehr geringen, aus anthropologischen Gründen kaum veränderbaren Fähigkeit des Menschen zu bewußter Erlebnisverarbeitung« (Luhmann 1991a: 116) möglich sind als diejenigen, die Funktionssysteme bereitstellen.⁷ Kandidaten vormoderner Gesellschaften sind etwa Religion, Sitten, Gebräuche, Stand, Familie, Ehe etc. Zwar wird der Mechanismus Vertrauen als sozialtheoretisches Gesetz und damit als Konstante eingeführt, nicht jedoch das *Worin*, also die Quelle reduzierter Komplexität. Soziale Abhängigkeitsverhältnisse, die mit dem Terminus Systemvertrauen belegt werden, sind somit nicht natürlich, sondern ein

6 Als dritter Theorietyp seien noch Theorien mittlerer Reichweite erwähnt, die einen vergleichsweise begrenzten Gegenstandsbereich betreffen. Diese Theorien stehen einer empirischen Prüfbarkeit am nächsten. Beispiele sind in der Vertrauensforschung zahlreich. Alle Untersuchungen zur Vertrauens- oder Glaubwürdigkeitsbeurteilung verschiedener Informationsquellen und Kommunikationsinhalte fallen in diese Kategorie. Theorien mittlerer Reichweite können in Gesellschaftstheorien integriert werden oder diese empirisch informieren.

7 Einschränkung sei erwähnt, dass Luhmann selbst sich keine alternative Sozialordnung als die der funktionalen Differenzierung vorstellen konnte, wie er in der Diskussion um soziale Protestbewegungen deutlich gemacht hat (vgl. Luhmann 1996: 197).

sozial-räumlich begrenztes Resultat der Gesellschaftsentwicklung. Kurzum: Eine andere Gesellschaft ist möglich.

Ein zweites Argument, das gegen den Ideologieverdacht ins Feld geführt werden soll, liefert Schimank (2005a: 430ff.) in der Diskussion um die anthropologische Prämisse der Weltoffenheit des Menschen, auf die sich ja auch der frühe Luhmann beruft. Nach Schimank wird in der deutschen philosophisch-anthropologischen Tradition nur eine Dimension von Weltoffenheit behandelt, nämlich die »Unerträglichkeit der überbordenden Komplexität« (ebd.: 433). Wie dargelegt, wird üblicherweise angesichts dieses quasipathologischen Naturzustands die zwingende Notwendigkeit möglichkeitsbeschränkender Sozialstrukturen (Institutionen, Funktionssysteme etc.) unterstellt. An dieser Stelle hakt Haller ein:

»Aus damaliger Sicht war das elaborierte ›Systemvertrauen‹ für die kritischen Öffentlichkeitstheorien ideologiebehaftet, weil dieses Konstrukt eine mentale Konsonanz zwischen den politischen und ökonomischen Systemimperativen und der sozialen Lebenswelt unterstellte. Aus Sicht etwa des Habermas'schen ›Strukturwandels‹ gab und gibt es keinen Grund, sich auf die systemischen Gegebenheiten vertrauensvoll einzustellen.« (Haller 2017: 46)

Eine »mentale Konsonanz« mit dem Wirtschafts- und Politiksystem, die einzig auf die *Conditio humana*, der Bedürftigkeit nach Komplexitätsreduktion zurückgeführt würde, wäre in der Tat ideologieverdächtig. Entgegen dieser einseitigen Darstellung gibt es jedoch eine zweite anthropologische Lesart, die Schimank unter Berufung auf Marx herausstellt: Weltoffenheit als »anthropologische Gelegenheitsstruktur für zielorientiertes Handeln« (Schimank 2005a: 433). Demnach biete Umweltkomplexität auch die Chance eigener Zielsetzung und -verfolgung im Sinne eines eigenverantwortlichen Entscheidungshandelns (vgl. ebd.).⁸

Diese emanzipatorisch-gestalterische Antwort auf das Komplexitätsgefälle wird von systemtheoretisch argumentierenden Vertrauensforscher*innen allerdings nur marginal behandelt: bei Pavlova (2018: 93; 122; 135ff.) als Selektionsoption psychischer Systeme bei der Gestaltung ihrer Reproduktionsspielräume oder bei Kohring (2004: 111), wenn er von Systemvertrauensentscheidungen innerhalb der Systeme oder »gestaffelte[r] Zuteilung von Vertrauenserweisen« spricht. Auch Luhmann gesteht Akteuren eine Entscheidungsgewalt über den Umfang der Partizipation am vertrauten System zu, die er jedoch nicht weiter erläutert (s. Kapitel

8 Schimanks Interpretation der gestalterischen Facette von Weltoffenheit läuft darauf hinaus, dass Menschen angesichts knapper Ressourcen im Zuge ihrer Zielverfolgung zu (begrenzt rationalen) Kosten-Nutzen-Kalkülen neigen. Dieser Interpretation, die wie in der ersten Dimension der Komplexitätsbewältigung ebenfalls Defizite menschlicher Handlungsfähigkeit betont, wird hier nicht gefolgt. Stattdessen wird die zweite Dimension als optionsöffnende Chance für eigenmächtige Interessenverfolgung verstanden, ohne dass hiermit schon ein bestimmtes Akteurmodell nahegelegt würde.

2.2). Der Ideologieverdacht kann mit Schimanks Hinweis zwar entkräftet werden, jedoch sieht auch die vorliegende Arbeit einen entscheidenden Nachteil in der Überbetonung der erstgenannten Dimension von Weltoffenheit. Sie hält demgegenüber an der aufklärerischen Idee der Emanzipation des Menschen fest. Der gegenwartsbezogene Umgang mit der basalen Ausgangslage einer überkomplexen Welt wird dabei als Indikator dafür gesehen, wie es um den Projektfortschritt der Aufklärung im Allgemeinen bestellt ist.

Das Spannungsverhältnis zwischen dem Bedürfnis nach sicherheitsstiftender, aber beschränkender Sozialität und dem Wunsch nach emanzipatorischer, aber sicherheitsgefährdender Gestaltung führt ins Zentrum einer sozialphilosophischen Diskussion um den Freiheitsbegriff, der nach der populären Differenzierung von Isaiah Berlin (2006) zwei Bedeutungsdimensionen umfasst: *Negative Freiheit* als ›Freiheit von‹ bemisst sich daran, inwieweit Menschen in ihrem Handlungsraum eingengt und an ihrer Zielverfolgung durch den Zwang anderer gehindert werden (vgl. ebd.: 201ff.). Die *positive Freiheit* als ›Freiheit zu‹ betrifft das Ausmaß der Selbstbestimmung und -verwirklichung (vgl. ebd.: 211ff.):

»Ich will jemand sein, nicht niemand; ein Handelnder – einer, der Entscheidungen trifft, nicht einer, über den entschieden wird, ich will selbstbestimmt sein, nicht Gegenstand des Wirkens der äußeren Natur oder anderer Menschen, als wäre ich ein Ding oder ein Tier oder ein Sklave, der unfähig ist, die Rolle eines Menschen zu spielen, also eigene Ziele und Strategien ins Auge zu fassen und zu verwirklichen.« (Ebd.: 211)

Die beiden Dimensionen können jedoch nicht als schlichtes Oppositionsverhältnis gedacht werden, sondern betreffen verschiedene Aspekte von Freiheit.⁹ Freiheit ist nur im Sozialen möglich, da die sozialen Bedingungen zur Selbstverwirklichung Einzelner kollektiv geschaffen werden müssen. So gibt es Fälle friedlicher Koexistenz zwischen dem Streben nach Erwartungssicherheit und der eigenmächtigen Zielverfolgung – etwa in Hinblick auf demokratische Rechtsnormen (vgl. Schimank 2005: 435). Vor diesem Hintergrund kann über die Möglichkeit eines herrschaftsfreien Verhältnisses zwischen Sozialregulativen (Systeme, Institutionen etc.) und weltoffenen Akteuren diskutiert werden, wobei von entscheidender Bedeutung ist, »ob der Bezug auf die Bindungen, unter denen wir unsere Wünsche ausbilden und handeln, und auf das, was uns wichtig ist, im Modus der Freiheit geschieht« (Jaeggi/Celikates 2017: 63). Eben dies hatte auch Adorno im Blick, wenn er – angespro-

9 Einen knappen, verständlichen Überblick bieten Jaeggi und Celikates (2017: 52ff.).

chen auf die von ihm und Gehlen geteilte Beobachtung¹⁰ *entfremdeter* Verhältnisse zwischen Akteuren und Institutionen – zu Protokoll gibt:

»Ich würde Ihnen das Faktum dieser Bedürftigkeit [die Bedürftigkeit zahlloser Menschen nach Institutionen, Anm. d. Verf.] nicht bestreiten, schließlich bin ich wesentlich verantwortlich für ein Buch, das den Titel ›The Authoritarian Personality‹ trägt und in dem ja in der autoritätsgebundenen Charakterstruktur eben diese Bedürftigkeit nachgewiesen ist. Aber ich würde denken, dass man sich dabei nicht bescheiden darf, sondern dass es doch eben im Sinn von Institutionen, die ihrem eigenen Begriff – nämlich [...] der Herstellung einer mündigen Menschheit – gerecht werden, liegt, darauf hinzuarbeiten, dass das sich verändert. Dass die Institutionen wirklich nur noch etwas wie die Verwaltung von Sachen sind, aber nicht mehr Herrschaft über Menschen.« (Adorno 2009 [1965]: 18:23–19:10)

Im Anschluss an das Zitat könnte eine Replik an Haller so lauten: Selbst, wenn zeitdiagnostisch eine vollständige ›mentale Konsonanz‹ zwischen Gesellschaftsmitgliedern und Funktionssystemen festgestellt würde, sind die Gründe für diesen Zustand der Unfreiheit zu suchen – und zwar nicht in der menschlichen Natur, sondern im Sozialen.

10 Es passt gut zur hiesigen Diskussion um den Ideologievorwurf Hallers, an die Adorno-Gehlen-Kontroverse zu erinnern, die als öffentlich inszenierter Streit die Auseinandersetzungen zwischen progressiven und konservativen Kräften in der BRD rund um das 1968 repräsentierte. Nicht selten wurde Adorno »eine Art von theoretischer Komplizenschaft« (Hahn 2004: 279) mit Gehlen vorgeworfen (vgl. Henning 2015: 161). Jetzt wie damals kann erwidert werden: Nicht die Analyse des Ist-Zustands entscheidet zwangsläufig über das Prädikat konservativ oder progressiv, sondern die Konsequenzen, die aus der Beobachtung gezogen werden.

