SSOAR

Open Access Repository
www.ssoar.info

Moderne Systemtheorien als Form gesamtgesellschaftlicher Analyse

Luhmann, Niklas

Veröffentlichungsversion / Published Version
Sammelwerksbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:
Luhmann, N. (1969). Moderne Systemtheorien als Form gesamtgesellschaftlicher Analyse. In T. W. Adorno (Hrsg.), *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?: Verhandlungen des 16. Deutschen Soziologentages in Frankfurt am Main 1968* (S. 253-266). Stuttgart: Ferdinand Enke. https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-160538

Nutzungsbedingungen:
Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.
Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:
This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.
By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

gesis
Leibniz-Institut
für Sozialwissenschaften

Mitglied der
Leibniz-Gemeinschaft

Niklas Luhmann

Moderne Systemtheorien als Form gesamtgesellschaftlicher Analyse

I.

Mein Thema lautet: Moderne Systemtheorien als Form gesamtgesellschaftlicher Analyse. Dahinter steckt die Frage, ob Gesellschaft angemessen begriffen wird, wenn man sie als System begreift. Diese Frage stellt sich, wenn nicht als Problem, so doch als Prämisse, bereits am Anfang der alteuropäischen Gesellschaftsphilosophie, und vielleicht ist es nicht ohne Interesse, zunächst zu sehen, wie sie damals beantwortet wurde.

In der von Aristoteles ausgehenden Schultradition wurde Gesellschaft als koinonia politike bzw. societas civilis definiert. Wir können koinonia als Sozialsystem übersetzen, wenn wir den unterschiedlichen Grad an Abstraktheit im Auge behalten. Gesellschaft war also als ein soziales System begriffen, und zwar eines unter anderen, nämlich das politische. Zugleich galt sie aber als das umfassende Sozialsystem. Eines unter anderen und zugleich das Ganze! Schon darin melden sich konkurrierende Prätentionen von Systemtheorie und Gesellschaftstheorie. Dieser Widerspruch wird eindeutig zugunsten der Gesellschaftstheorie entschieden. Aristoteles geht nicht den Weg, der dem griechischen Denken doch näher gelegen hätte, den Gattungsbegriff koinonia als Träger des eigentlichen gesellschaftlichen Seins zu behaupten, sondern ein einzelner Anwendungsfall dieser Gattung, die koinonia politike, erhält den ontologischen und ethischen Primat. Die Sozialwissenschaft kommt nicht als Theorie sozialer Systeme, sondern als Theorie der politischen Gesellschaft auf den Weg.

Daß dieser Denkansatz nicht schärfer als Problem empfunden und ausgearbeitet wurde, liegt an der relativ konkreten Ebene damaliger Begriffsbildung: Der Sinn von „koinonia" wird nicht in Richtung auf Begriffe wie Funktion, Struktur und Prozeß, Handlung und Sinn, Information und Komplexität entfaltet, sondern in Richtung auf

Freundschaft und Recht. Koinonia ist ein Ganzes, das aus Teilen besteht; das Ganze ist den Teilen übergeordnet; es ist Zweck und sie die Mittel. Diese Konfiguration wird dann auf die politische Gesellschaft als die eigentliche koinonia übertragen. Die Begriffspaare Ganzes/Teil, Oben/Unten, Zweck/Mittel werden dabei aufeinander projiziert und in bezug aufeinander erläutert. Jedes Begriffspaar bleibt, an heutigen Ansprüchen gemessen, unklar: Wie sie sich wechselseitig zu stützen vermögen, ist ebenfalls unklar. Auf diese Weise wird jene Unklarheit ihrerseits unklar, und so gewinnt die alteuropäische Gesellschaftsphilosophie ihre auf den ersten Blick so faszinierende Plausibilität.

Natürlich können wir an diese Lösung nicht mehr anknüpfen. Aber das Problem bleibt uns überliefert. Im Gesellschaftsbegriff bleibt, wenn man von partiellen Gesellschaftsbegriffen des 19. Jahrhunderts als Übergangserscheinungen einmal absieht, ein aufs Ganze gehender Anspruch aufbewahrt – ein Anspruch, den heute z. B. Adorno emphatisch vertritt, der aber mit dem Universalitätsanspruch der Theorie sozialer Systeme nach wie vor zu kollidieren scheint. Denn die Theorie sozialer Systeme läßt nach wie vor nur die Möglichkeit zu, Gesellschaft als ein Sozialsystem unter anderen zu begreifen. Wie aber läßt sich heute der Vorrang der Gesellschaft vor anderen Sozialsystemen begründen?

Man kann nicht sagen, daß dies Problem in der gegenwärtigen Diskussion angemessen ausgearbeitet, geschweige gelöst worden wäre. Aber gewisse Leitlinien zeichnen sich doch ab. Und sie konvergieren, wenn man sie genügend radikal ausinterpretiert. Die Gesellschaftstheorie bewegt sich, wenngleich weitgehend außerhalb der Soziologie, auf ein radikaleres Verständnis des Sozialen als notwendiger Dimension sinnhaften Erlebens zu; die Systemtheorie, ebenfalls weitgehend außerhalb der Soziologie, in Richtung auf einen radikaleren Funktionalismus. Beide Züge lassen sich am Ende miteinander verbinden.

II.

Lassen Sie mich beide Entwicklungslinien kurz skizzieren:

Die alteuropäische Gesellschaftsphilosophie war von bestimmten Annahmen über die Natur des Menschen ausgegangen und hatte die sozialen Bedingungen menschlicher Existenz in zwei Richtungen unterschieden: abträgliche und förderliche. Dabei wurde eine vorgegebene Struktur von Bedürfnissen und Zwecken vorausgesetzt. Die zu lösenden Probleme waren demzufolge Störbarkeit durch andere und Angewiesenheit auf andere, metus et indigentia, die entsprechenden Zielformeln

Frieden und Gerechtigkeit, pax et justitia. Das aber waren Probleme, die durch politische Herrschaft gelöst werden konnten und mußten.

Schon das neuzeitliche Naturrecht beginnt diese Problemformeln zu unterlaufen, Grotius zum Beispiel und Pufendorf. Erst im Kielwasser der auf Subjektivität des Selbstbewußtseins umgestellten neuzeitlichen Metaphysik kommt es zu einer radikalen Problematisierung der Sozialdimension. In der Reflexion auf die subjektiven Bedingungen sinnhaften Erlebens findet man den anderen Menschen als Alter ego, als mitkonstituierendes Subjekt immer schon vorausgesetzt. Die Konstitution von Sinn und Welt muß, darin gipfelt Husserls Ringen mit diesem Problem, als intersubjektive Leistung anerkannt werden. Intersubjektive Konstitution aber heißt nichts anderes als soziale Kontingenz der Welt, nämlich Betrachtung des Gegebenen unter dem Gesichtspunkt anderer Möglichkeiten.

Das Bezugsproblem der Gesellschaft kann jetzt nicht mehr die *politische Kontingenz* des „guten Lebens", der Zweckerfüllung und Bedürfnisbefriedigung sein, sondern nur noch die *soziale Kontingenz* der Welt. Eine Theorie sozialer Systeme muß diesem Problem entsprechen können – oder sie wird das Wort sozial in willkürlicher Einengung und nur schlechten Gewissens verwenden können.

Ohne Kontakt mit diesen Entwicklungen der Gesellschaftstheorie hat die Systemtheorie ihre eigenen Wandlungen durchgemacht, und zwar von einem ontologischen Systembegriff in Richtung auf einen funktionalen, umweltbezogenen Systembegriff. In grober Skizzierung kann man bei dieser Entwicklung vier Etappen unterscheiden:

1. Den alten und noch heute in Definitionen fortlebenden Systembegriff, der Systeme mit Hilfe der Kategorien *Ganzes* und *Teil* zu bestimmen versuchte, also als rein interne Ordnung der Beziehungen von Teilen zueinander und zum Ganzen verstand ohne jeden Bezug auf eine Umwelt.
2. Die *Gleichgewichtstheorien,* die Systeme ebenfalls als aus sich heraus bestehend ansahen, aber die Umwelt immerhin schon als Quelle von Störungen mit in Betracht zogen, die im System entweder kompensiert oder nichtkompensiert werden können.
3. Die Theorie der *umweltoffenen Systeme,* die davon ausgeht, daß Systeme sich nur durch Unterhaltung und selektive Steuerung von Austauschprozessen mit der Umwelt erhalten können. Hier wird die Interdependenz von System und Umwelt bereits als etwas Normales gesehen, und nicht als Mangel. Ein System läßt sich als grenzerhaltende und bestandserhaltende Kombination von Prozessen untersuchen.

4. *Kybernetische Systemtheorien,* die das Verhältnis von System und Umwelt als eine Differenz in Komplexität begreifen. Die Umwelt wird dabei als übermäßig komplex angesehen. Ein System muß, wenn es sich erhalten will, seine eigene Komplexität zu der der Umwelt in ein Verhältnis der Entsprechung bringen – „requisite variety" bei Ashby – und im übrigen seine geringere Komplexität durch verstärkte Selektivität wettmachen.

Man kann diese Entwicklung der Systemtheorie, da sie zeitlich mit gewissen Überschneidungen ungefähr in der geschilderten Folge abläuft, als Trend interpretieren und extrapolieren. Das führt auf die allgemeine These, daß Systeme der Reduktion von Komplexität dienen, und zwar durch Stabilisierung einer Innen/Außen-Differenz. *Alles,* was über Systeme ausgesagt wird – Differenzierung in Teile, Hierarchiebildung, Grenzerhaltung, Differenzierung von Struktur und Prozeß, selektive Umweltentwürfe usw. –, läßt sich, wie ich hier nicht im einzelnen zeigen kann, funktional analysieren als Reduktion von Komplexität. In dieser Form kann die Systemtheorie – und das ist der Gedanke, den ich zur Diskussion stellen möchte – sich jenem transzendentalen Problem der sozialen Kontingenz der Welt nähern, und das heißt: Ausgangspunkt einer Theorie der Gesellschaft werden. Sie muß dazu nur Kontingenz in Komplexität umdefinieren. Die soziale Kontingenz sinnhaften Erlebens ist nichts anderes als ein Aspekt jener unermeßlichen Weltkomplexität, die durch Systembildungen reduziert werden muß.

III.

Eine solche Verbindung von Gesellschaftstheorie und Systemtheorie scheint mir im Rahmen einer Systemtheorie, die sich am Organismus oder an informationsverarbeitenden Maschinen orientiert, unmöglich zu sein. Gewiß sind auch Organismen und kybernetische Maschinen Systeme, die Komplexität reduzieren. Der allgemeine Begriff paßt und ermöglicht einen Vergleich. Es ist also nicht meine Absicht, die Vergleichbarkeit sozialer Systeme mit Organismen oder Maschinen in Zweifel zu ziehen. Denn erst ein Vergleich erhellt die Differenz: Soziale Systeme sind *sinnhaft* identifizierte Systeme. Ihre Grenzen sind nicht physischer Natur (obgleich natürlich physische Grenzen, etwa solche territorialer Art, Sinngrenzen symbolisieren können), sondern sind Grenzen dessen, was in Sinnzusammenhängen relevant sein kann. Was das nun besagt, liegt nicht ohne weiteres auf der Hand.

Üblicherweise wird der Sinnbegriff erläutert durch Hinweis auf die

Subjektivität des Meinens – und damit schon fast als wissenschaftlich abqualifiziert. Der Sinnbegriff läßt sich jedoch, allein genommen, leichter klären als der Subjektbegriff, und deshalb empfiehlt es sich, nicht Sinn durch Subjekt zu definieren, sondern umgekehrt Subjekt durch Sinn – nämlich als sinnverwendendes System.

Sinn ist eine bestimmte Strategie des selektiven Verhaltens unter der Bedingung hoher Komplexität. Durch sinnhafte Identifikationen ist es möglich, eine im einzelnen unübersehbare Fülle von Verweisungen auf andere Erlebnismöglichkeiten zusammenzufassen und zusammenzuhalten, Einheit in der Fülle des Möglichen zu schaffen und sich von da aus dann selektiv an einzelnen Aspekten des Verweisungszusammenhanges zu orientieren. Dabei ist bezeichnend, daß die Selektion einer spezifischen Sinnverwendung andere Möglichkeiten zwar vorläufig neutralisiert oder auch negiert, sie aber als Möglichkeiten nicht definitiv ausmerzt. Die Welt zieht sich nicht durch Akte der Selektion auf den jeweils gewählten Aufmerksamkeitsbereich zusammen, sondern bleibt als Horizont der Verweisung auf andere Möglichkeiten und damit als Bereich für anschließende weitere Selektionen erhalten. Das ermöglicht es, eine Vielzahl von Selektionsakten einander zuzuordnen und Selektivität dadurch zu verstärken, obwohl das faktisch gegebene Potential für Aufmerksamkeit unveränderlich gering bleibt.

Es ist wichtig, sich die Leistungsfähigkeit, aber auch die Problematik sinnvermittelter Selektivität klarzumachen, unter anderem deshalb, weil das Problem der Systemgrenzen dadurch seine besondere Note bekommt. Das Problem, die Grenzen des Systems der Gesellschaft anzugeben – seien es territoriale Grenzen, Grenzen personeller Zugehörigkeit, Grenzen der integrierenden Kultur oder was immer als Kriterium angeboten worden ist –, ist bis heute nicht befriedigend gelöst worden. Es ist deshalb notwendig, sich vor Augen zu führen, daß es sich nur um Sinngrenzen handeln kann, nicht, wie bei Dingen oder Organismen, um physische Grenzen; und Sinngrenzen sind nichts anderes als Selektionshilfen.

IV.

An dieser Stelle möchte ich einige Bemerkungen über die Systemtheorie von Talcott Parsons und ihren Gesellschaftsbegriff einflechten. Wählt man die soeben ausgezogenen Entwicklungslinien von Gesellschaftstheorie und Systemtheorie als Vergleichsrahmen, dann zeigt sich, daß Parsons in beiderlei Hinsicht eine Zwischenposition einnimmt, die prekär bleibt und meines Erachtens keine zufriedenstellende Verbin-

dung von Gesellschaftstheorie und Systemtheorie ermöglicht. Sie läßt sich mit einigen „Zwar-Aber"-Sätzen charakterisieren:

1. *Zwar* hat Parsons den rein behavioristischen Standpunkt überwunden und definiert Handeln im Anschluß an Weber durch gemeinten Sinn. *Aber* der Sinnbegriff wird nicht weiter hinterfragt. Sinn wird wie eine Eigenschaft von Handlungen gesehen und nicht als Selektion aus einem Universum anderer Möglichkeiten.
2. *Zwar* stellt Parsons das Problem der Ordnung nicht mehr, wie Hobbes, im Hinblick auf politische Mittel, sondern durchaus schon von der Kontingenz des subjektiv gemeinten Sinnes her. Ordnung wird demzufolge nicht mit Herrschaft gleichgesetzt, sondern als normative Struktur bestimmt, die diese Kontingenz überwindet und die Komplementarität des Erwartens gewährleistet. *Aber*: da der Sinnbegriff nicht funktionalisiert wird, kommt es nur zu Aussagen wie: Wenn Ordnung überhaupt bestehen soll, muß es Strukturen, Normen, gemeinsam akzeptierte Werte, Institutionen usw. geben. Die bleiben leer und werden durch eine daneben gebaute analytisch-klassifikatorische Theorie der Aktionssysteme nur untergliedert.
3. *Zwar* kann Parsons mit diesem Ansatz die Technik funktionaler Analyse *innerhalb* gegebener Systemstrukturen anwenden. *Aber* er kann nicht nach der Funktion von System überhaupt, von Struktur überhaupt fragen. Über die Grenzen einer solchen strukturell-funktionalen Analyse ist er sich durchaus im klaren, aber er sucht sie nicht durch Radikalisierung der funktionalen Fragestellung zu überwinden, sondern in Richtung auf ein Riesenmodell interdependenter Variation von ungeheuerlicher Komplexität.

All das zusammengenommen hindert Parsons, nach der Funktion von Gesellschaft zu fragen, Gesellschaft also durch Angabe einer spezifischen Funktion von anderen Sozialsystemen zu unterscheiden. Auf der Suche nach einer differentia specifica greift er vielmehr auf das alte Kriterium der Selbstgenügsamkeit (Autarkie) zurück. Dieses Kriterium muß aber, da Parsons' Systembegriff ja Abhängigkeit von der Umwelt voraussetzt, ins Unwiederkennbare abgeschwächt werden. Es meint nur noch: Unabhängigkeit in der spezifischen Funktion normativer Kontrolle des Handelns, die nach Parsons auf der Ebene des sozialen Systems (im Unterschied zu den anderen Aktionssystemen Kultur, Persönlichkeit, Organismus) erfüllt werden muß; es schließt also Abhängigkeiten im Verhältnis zu diesen anderen Handlungssystemen und zur naturhaften Umwelt des Handelns schlechthin nicht aus. Außerdem wird natürlich

auch die Abhängigkeit der Gesellschaft von ihren eigenen Untersystemen nicht geleugnet. So bleibt nur die These der Unabhängigkeit von anderen Gesellschaften und deren Subsystemen auf dieser spezifischen Ebene normativer Handlungskontrolle. Solche Unabhängigkeit von gleichartigen anderen Systemen ist aber nichts weiter als ein allgemeines Merkmal segmentierender Differenzierung: es gilt auch zwischen Familien, zwischen Kirchen, zwischen Krankenhäusern, zwischen politischen Parteien. Man könnte also umformulieren: Gesellschaft ist das jeweils größte, in sich funktional differenzierte Sozialsystem, neben dem es nur noch Sozialsysteme gleichen Typs gibt. Oder: Gesellschaft ist diejenige Ebene der Systembildung, von der ab es funktionale Differenzierungen gibt. Oder noch schärfer: Gesellschaft ist dasjenige Sozialsystem, das die letzterreichbare Form funktionaler Differenzierung institutionalisiert.

Mit diesen Umdeutungen können wir uns Parsons' Gesellschaftsbegriff so zurechtrücken, daß er in eine allgemeinere Konzeption hineinpaßt.

Der Schlüssel zu einer Verbindung von Systemtheorie und Gesellschaftstheorie liegt in einer *gleichmäßigen Radikalisierung* beider Begriffe. Man kann den Aristotelischen Autarkiebegriff nicht mit einer modernen Theorie umweltoffener Systeme verbinden, und man kann auch nicht mit einem an Maschinen, Organismen oder Organisationen orientierten Systembegriff auf Fragen einer transzendentalen Theorie der Gesellschaft antworten. Eine Verbindung auf gleichem Niveau ließe sich dagegen herstellen, wenn man konsequent sämtliche Begriffe, die man benutzt, funktionalisiert und sie letztlich auf das Problem der äußersten Komplexität der Welt bezieht. Dann kann man Handlungssysteme funktional definieren als Sinnbeziehungen zwischen Handlungen, die Komplexität reduzieren durch Stabilisierung einer Innen/Außen-Differenz. Gesellschaft läßt sich dann als ein besonderer Fall solcher Systemleistung behandeln, wenn sich angeben läßt, worin ihre spezifische Reduktionsleistung liegt.

V.

Auf der Suche nach solchen für Gesellschaft charakteristischen Reduktionsleistungen stößt man auf die alte Erwartung, daß es so etwas wie letzte Gründe der Ordnung menschlichen Zusammenlebens geben müsse – Sinnstiftungen, die man früher als kosmische Ordnung vorzufinden meinte, oder auch als Gesellschaftsvertrag konstruiert hatte. Übersetzt

in die moderne Sprache der funktionalen Systemtheorie, müßte es sich dabei um letzte, grundlegende Mechanismen der Reduktion von Komplexität handeln. Letztlich und grundlegend heißt dabei soviel wie: ins Unbestimmbare und Voraussetzungslose gebaut.

Gesellschaft ist, so könnte man die alten Erwartungen neu formulieren, *jenes Sozialsystem, das letzte, grundlegende Reduktionen institutionalisiert.* Gesellschaft schafft damit die Voraussetzungen, an die andere Sozialsysteme anknüpfen können; sie fundiert damit alle Strukturen der Sozialdimension. Gesellschaft – das ist dasjenige Sozialsystem, dessen Strukturen darüber entscheiden, wie hohe Komplexität der Mensch aushalten, das heißt in sinnvolles Erleben und Handeln umsetzen kann.

Wenn wir von dieser zunächst noch ganz inhaltsleeren These ausgehen und versuchen, sie mit Sinn zu füllen, müssen wir eine auf den ersten Blick enttäuschende Feststellung treffen: Jene sinnbildenden Prozesse, denen man früher letzte Weltauslegungen zuschrieb, werden heute gar nicht mehr auf der Ebene der Gesamtgesellschaft institutionalisiert. Sie sind an relativ gut profilierte Teilsysteme delegiert und dort im Interesse höherer Leistung funktional spezifiziert worden.

Wahrheit zum Beispiel ist nicht mehr eine unproblematische Alltagsangelegenheit der Gesamtgesellschaft, sondern Sache der Wissenschaft. Die definitive Feststellung der Wahrheit wird der Wissenschaft überlassen, und die Gesellschaft geht das Risiko ein, Feststellungen als wahr akzeptieren zu müssen bloß deshalb, weil sie zwingend gewiß intersubjektiv übertragbar zu sein scheinen. – Ein Vergleich mit älteren Gesellschaftsordnungen zeigt sehr rasch, wie unwahrscheinlich, wie voraussetzungsvoll, wie riskant eine solche Ausdifferenzierung des Wahrheitsmechanismus ist.

Recht wäre ein anderer Fall: Wir haben unser Recht positiviert, machen seine Geltung also von Entscheidungen des politischen Systems abhängig. Das heißt: Ein Teilsystem der Gesellschaft befindet in weitgehend autonomen Prozessen darüber, was Recht ist, und dessen Entscheidungen werden faktisch als legitim und bindend akzeptiert. Daß das so funktioniert, ist soziologisch nahezu ein Wunder. Die Juristen selbst glauben es nicht.

Liebe läßt sich als drittes Beispiel anführen. Für die alteuropäische Tradition war philia, zumeist mit Freundschaft übersetzt, Wesensmerkmal jedes Sozialsystems, insbesondere auch der politischen Gesellschaft. Wir aber verstehen Liebe als individuelle Passion und ordnen sie dem Bereich der Familie zu. Der Begriff Passion zeigt schon an, daß die

Gesellschaft auf soziale Kontrolle verzichtet. Liebe kann daher nicht als gesellschaftliche Basis einer einheitlichen Weltauslegung gelten, sondern allenfalls als Basis für individuell verschieden erlebte konkrete Nahwelten.

Diese Beispiele mögen genügen, um das Problem anzuzeigen: Die wichtigsten, die klassischen Reduktionsleistungen, die dem Verhalten in der Gesellschaft Struktur geben, werden heute nicht mehr als Natur der Gesellschaft und damit als ethisches Gebot, sondern als Leistung gesellschaftlicher Teilsysteme institutionalisiert. Die Sinngrenzen, die diese Leistungen steuern, stimmen nicht mehr überein: Wahrheit, Recht und Liebe haben je andere Thematiken und je andere Grenzen der Verbindlichkeit. Man könnte daraus den Eindruck gewinnen, daß jede Integration durch gemeinsame Außengrenzen der Gesellschaft entfallen ist. Wäre das richtig, dann wäre Gesellschaft kein System mehr. Es würde sich dann bei dem, was alle Systembildungen eint, nicht mehr um ein umfassendes System handeln, das andere ausschließt, sondern allenfalls noch um eine nicht-exklusive Struktur, die Kommunikation ermöglicht und Welt auslegt – also um Sprache. Gesellschaft als Sprache hätte, so würde diese Interpretation am Ende lauten, Gesellschaft als System abgelöst.

Damit wäre unser Thema Gesellschaft auf sehr einfache Weise aus der Soziologie hinauskatapultiert und in die Sprachwissenschaft, vielleicht in die Hermeneutik, abgeschoben – aber doch wohl auf zu einfache Weise. Vor allem zwei Probleme könnten, so scheint mir, auf diese Weise nicht angemessen behandelt werden: das Problem der Grenzsicherheit für zunehmend differenzierte, hochkomplexe, als nahezu beliebig institutionalisierte Teilsysteme der Gesellschaft und das Problem der Evolution.

Lassen Sie mich diese beiden eng miteinander zusammenhängenden Themen abschließend kurz skizzieren:

VI.

Bei einem Rückblick auf die Geschichte sinnkonstituierender Systeme fällt auf, daß stärkere funktionale Differenzierung innerhalb von Systemen durchweg durch stärkere Ausdifferenzierung des Systems aus seiner Umwelt bedingt war. Anders gesagt: Die Innendifferenzierung eines Systems muß feste Außengrenzen voraussetzen können und dient dann ihrerseits, als funktionierende Differenzierung, zur Stabilisierung von Außengrenzen. Gesellschaften zum Beispiel, die auf Verwandt-

schaftsbasis institutionalisiert waren, hatten häufig Schwierigkeiten, ihre Außengrenzen zu definieren und schon deshalb Mühe, von segmentierender zu funktionaler Differenzierung überzugehen. Auch bei den gesellschaftlichen Teilsystemen wiederholt sich dieses Gesetz: die funktionale Differenzierung eines politischen Systems nach Parteipolitik, bürokratischer Verwaltung und Publikum kann nur institutionalisiert werden, wenn das politische System als solches durch Rollentrennung und Programmierung von der Gesellschaft im übrigen unterscheidbar ist. Solche Beobachtungen ermöglichen die Hypothese, daß die Gesellschaft auch und gerade heute, wo sie ein nie dagewesenes Maß funktionaler Differenzierung erreicht hat, auf feste Außengrenzen angewiesen ist. Die Frage ist nur, wo diese Grenzen liegen.

Um darauf antworten zu können, muß man eine zweite Hypothese einführen: Je komplexer ein System werden soll, desto abstrakter müssen seine Grenzen definiert werden. Mit steigender Differenzierung, also steigender Komplexität der Gesellschaft wären danach abstraktere Systemgrenzen zu erwarten. Hier scheint der Grund zu liegen, weshalb Gesellschaft heute weder als Personenverband noch auf der Grundlage eines Territoriums, noch auch als Kulturgemeinschaft angemessen umgrenzt werden kann. All diese relativ konkreten Grenzen werden durch regelungsbedürftige Interdependenzen übergriffen. Die Grenzen der Gesellschaft können daher heute nicht mehr so konkret symbolisiert werden. Sie fungieren als sehr viel abstraktere Selektionshilfen, die dem Erleben und Handeln in der Gesellschaft jenes Maß an Komplexität zuweisen, das in der Gesellschaft sinnvoll reduziert werden kann.

In erster Linie geht es um Ausgrenzung von unbestimmter und unbestimmbarer, also nicht manipulierbarer Komplexität. Die in allem Sinn implizierte Verweisung auf andere Möglichkeiten wird dort abgeschnitten, wo sie die in der Gesellschaft institutionalisierbaren Selektionsstrategien sprengen würde. Prinzipiell unerkennbare Möglichkeiten werden nicht zugelassen. Der Hinweis auf das in der Natur erscheinende „Geheimnis Gottes" wird nicht mehr, wie im Mittelalter, als Erklärung des Erscheinenden akzeptiert. Es gibt keine Wunder, kein Glück (im Sinne von kairos oder von fortuna), keine heiligen Orte usw. Das alles ist als Säkularisierung oder Entzauberung der Welt beschrieben, aber nicht erklärt worden. Damit wird immerhin der Innenaspekt jener Leistung gut charakterisiert, die wir zu bestimmen suchen, nämlich der Ausgrenzung unbestimmter Komplexität.

An die Stelle jener unbestimmten Komplexität, die den Erlebnishorizont älterer Gesellschaften konstituierte, treten Weltauslegungen,

die die Welt als reduzierbare Komplexität schematisieren. Hierzu gehört die Anerkennung *aller* Menschen als Subjekte, deren Erleben Sinn konstituiert. Es gibt keinen prinzipiellen Ausschluß der Relevanz von Meinungen aus Gründen des Status oder der Gruppenzugehörigkeit. Das verweist auf Konsens als Reduktionsform. In sachlicher Hinsicht wird die Wirklichkeit als Kausalität schematisiert, als unendlicher Kontext möglicher Verbindungen von Ursachen und Wirkungen. Auch hier sind spezifische Reduktionsformen impliziert, und zwar in der binären Struktur des Schemas: Gesetzmäßigkeiten und Werte dienen als Selektionshilfen. Die Zeit schließlich wird als nach der Zukunft hin prinzipiell offen angesetzt (also nicht als kreisförmig in sich zurücklaufend). Ihre Reduktionsformen sind die Übernahme von Geschichte zur Bindung der Zukunft und die Planung. In all diesen Fällen impliziert die Weltauslegung äußerste Komplexität, schematisiert die Welt aber zugleich in einer Form, die durch selektive Strategien reduzierbar ist. Allzu drastische, kurzschlüssige Reduktionsweisen, zum Beispiel Magie, werden damit zumindest als offiziell institutionalisierbare Formen gesellschaftlichen Verhaltens ausgeschlossen.

Diese Beispiele legen ein weiteres Thema nahe: Die gesellschaftliche Ausgrenzung des Unbestimmbaren ändert die Formen der Angstbewältigung und damit auch die moralische Qualität der Gesellschaft. Sie ändert vor allem den Stil, in dem Institutionen und Freiheit ethisch aufeinander bezogen waren. Die moralische Gewißheit guten Handelns versagt als Angstdämpfung, wo hohe, nahezu beliebige Komplexität der Welt und der Gesellschaft institutionalisiert sind. Dann wird Sicherheit zum Problem und zum Thema – Sicherheit im Sinne eines Schutzes vor gesellschaftlich gebilligten Selektionen anderer.

Ich muß mich mit diesen skizzenhaften Andeutungen begnügen, die zeigen sollten, daß eine wenn auch hochabstrakt angesetzte Theorie der Systemgrenzen der Gesellschaft zu konkretisierbaren Ergebnissen hinführen kann. Es bleibt mir ein letztes Problem: das Problem der Evolution.

VII.

In der Soziologie ist nicht selten behauptet worden, daß man auf Begriff und Theorie der Gesellschaft verzichten könne. Würde man das tun, dann würde man auch die Ebene aufgeben, auf der allein Evolution angemessen diskutiert werden kann. Die heute verbreiteten speziellen Evolutionstheorien, die einzelne Errungenschaften wie Sprache oder Schrift oder Demokratie behandeln oder einzelne Teilsysteme, zum

Beispiel die Entwicklung der modernen Familie, reichen nicht aus, weil sie in ihren Grenzen die Bedingungen der Möglichkeit von Evolution nicht annähernd adäquat erfassen können.

Dies Argument spricht auch, und zwar m. E. entscheidend, dafür, an der Vorstellung der Gesellschaft als System festzuhalten. Was sonst sollte Gegenstand der Entwicklung sein? Dabei stößt man allerdings auf das verbreitete Vorurteil, die Systemtheorie sei nicht in der Lage, sozialen Wandel zu erfassen. Das ist jedoch falsch und lenkt von den wirklichen Schwierigkeiten der Systemtheorie ab. Es gibt genug systemtheoretische Analysen von strukturellen Änderungen (und so gut wie gar keine kausalgesetzlichen!). Die eigentliche Crux der Systemtheorie ist nicht das Problem des sozialen Wandels und auch nicht das Problem des sozialen Konflikts, sondern das Problem der Gesellschaft. Könnte die Systemtheorie eine Gesellschaftstheorie begründen, wäre sie auch in der Lage, evolutionäre Prozesse zu erfassen, die den strukturellen Aufbau gesellschaftlicher Teilsysteme überspielen und verändern.

Die Evolutionstheorien des 19. Jahrhunderts sind allerdings dieser Aufgabe kaum gewachsen. Ihr grundbegrifflicher Bezugsrahmen besteht noch aus den alten Dichotomien Gattung und Individuum, Ganzes und Teil und Ursache und Wirkung. Und ihr Argumentationsstil besteht noch in einem Aufeinanderlegen dieser Dichotomien: das Überleben des Ganzen oder der Gattung ist die Wirkung von Prozessen in den Teilen oder Individuen. Das ist noch alteuropäisches Gedankengut und alteuropäischer Denkstil, wenngleich der neuzeitliche Begriff von Kausalität die Sache anders einfärbt. Auch der neue Evolutionismus der amerikanischen Soziologie hat diese Theorie nicht ersetzen können. Er hat zwar die klassischen Konturen durch zahlreiche Modifikationen so zerfranst, daß gewisse Schwächen korrigiert werden können. Dadurch sind aber Begriff und Theorie der Evolution so unübersichtlich geworden, daß eine Besinnung auf die Grundlagen dringend erforderlich wäre.

Wenn man die Entwicklung der Systemtheorie bedenkt, die ich mit den Stichworten Funktionalismus, Umweltbezug, sinnhafte Reduktion von Komplexität gekennzeichnet hatte, lassen sich dafür einige Anhaltspunkte entdecken.

Zunächst muß begrifflich sorgfältig unterschieden werden zwischen Bestandsproblem und Fortschrittskriterium: längere Dauer, Überleben, größere Bestandsfestigkeit sind nämlich keineswegs zuverlässige Zeichen höherer Fortgeschrittenheit – weder im organischen Bereich noch im Bereich der sinnkonstituierenden Systeme. Die Bestandsaussichten eines Systems können sich im Evolutionsprozeß verbessern oder auch ver-

schlechtern. Deshalb kann man auch nicht behaupten, daß Fortschritt eine Art immanentes Telos der Systeme sei.

Damit wird es nötig, ein vom Bestandsbegriff unabhängiges und doch systemtheoretisches Fortschrittskriterium anzugeben. Ich meine: es ist für die Soziologie die Komplexität der Gesellschaft. Im Laufe der menschlichen Entwicklung steigt die soziale Komplexität, das heißt die Zahl und die Arten möglichen Erlebens und Handelns. Diese Zunahme der Komplexität findet sich nicht in jedem Einzelsystem, wohl aber in der Gesellschaft im ganzen, und von da aus geht ein Anpassungsdruck auf alle Teilsysteme aus, die in einer Gesellschaft mit höherer Komplexität und dadurch auch in einer komplexeren Welt leben müssen. Es ändert sich nicht notwendig jede Struktur, aber es ändert sich automatisch die Selektivität allen Sinnes – jeder bestimmte Sinn ist jetzt eine Auswahl aus mehr anderen Möglichkeiten, jedes Ja impliziert mehr Neins – und es ändern sich damit die Stabilisierungsbedingungen aller Systeme. Stabilität muß auf einem Niveau höherer Komplexität gewonnen werden.

Was das im einzelnen besagt und wohin es führt, kann hier nicht ausgearbeitet werden. Nur thesenförmig seien einige Beispiele für die Richtung solcher Analysen angedeutet:

Komplexere Gesellschaften müssen in weitem Umfange konkrete durch abstraktere Prämissen der Erlebnisverarbeitung ersetzen, also durch Sinnstrukturen, die nicht mehr unmittelbar ansprechen, dafür aber ein höheres Potential für Alternativen haben. Konkrete Erlebnisverarbeitung bleibt möglich, erhält aber eine spezifische Form und eine spezifische Funktion, die so drastische Selektivität rechtfertigt – etwa in der Liebe oder im Bereich der Kunst.

Komplexere Gesellschaften müssen zwischen Person und Rolle schärfer trennen und ihre Struktur und die Zuverlässigkeit der Verhaltenserwartungen mehr durch Rollen als durch Personen gewährleisten. Die Person kann dann als Individuum institutionalisiert werden. Das schließt es nicht aus, macht es vielmehr gerade möglich, sie in bestimmten Zusammenhängen, etwa in der Familie oder auch in der politischen Führung als Garant bestimmter Erwartungszusammenhänge zu benutzen – auch dies aber nur in begrenzten, darauf angewiesenen Funktionszusammenhängen.

Komplexere Gesellschaften müssen in ihren Teilsystemen hohe Beliebigkeiten institutionalisieren. Man denke nur an die Beispiele, die ich schon nannte: die Passionierung der Liebe, die Positivierung des Rechts, die Definition der Wahrheit als bloße intersubjektive Übertrag-

barkeit von Sinn. All das impliziert Entlassung aus gesamtgesellschaftlicher Kontrolle, also Übernahme hoher struktureller Risiken durch die Gesellschaft selbst und durch ihre Teilsysteme, die füreinander unberechenbar werden.

Komplexere Gesellschaften sind auf funktionale Differenzierung angewiesen. Sie müssen infolgedessen im Verhältnis ihrer Teilsysteme mehr Abhängigkeiten und mehr Unabhängigkeiten zugleich vorsehen. Das ist im Prinzip möglich dank höherer Komplexität, also dank einer Zunahme der Hinsichten, in denen Teilsysteme voneinander abhängig bzw. unabhängig sein können, stellt aber im einzelnen sehr hohe Verhaltensanforderungen, zum Beispiel im Hinblick auf die Trennschärfe, mit der Systemgrenzen und soziale Prozesse wahrgenommen werden können.

Diese Hinweise belegen nochmals, daß mit dem Begriff der Gesellschaft eine Ebene der Problemstellung bezeichnet ist, die nicht aufgegeben werden kann. Wenn die Theorie sozialer Systeme ihren Anspruch auf fachuniversale Geltung als Theorie der Soziologie festhalten will, muß sie angeben, wie sie Gesellschaft als soziales System behandeln will. Dafür gibt es bisher, im groben gesehen, drei Lösungsversuche:

1. die alteuropäische praktische Philosophie, die ein soziales System, nämlich das politische, für das Ganze hielt;
2. die Versuche, mit metaphorischen Analogien zum Begriff des Organismus oder der kybernetischen Maschine weiterzukommen, die jedoch keine Möglichkeiten bieten, die Besonderheiten sinnkonstituierender Systeme zu erkennen;
3. die allgemeine Theorie des Aktionssystems von Talcott Parsons, die mit dem Versuch, Systeme als grenzerhaltend zu definieren und trotzdem den Begriff der Gesellschaft als umfassendes Sozialsystem festzuhalten, in beträchtliche Schwierigkeiten gerät.

Mich überzeugt keine dieser Lösungen vollauf. Mir scheint aber, daß es einen anderen Weg zur Lösung dieses Problems gibt: Man muß konsequenter als bisher funktionalistisch denken und die Besonderheiten sinnhafter Erfassung und Reduktion von Komplexität herausarbeiten. Dann läßt sich Gesellschaft begreifen als dasjenige Sozialsystem, das mit seinen Grenzen unbestimmte, nichtmanipulierbare Komplexität ausgrenzt und damit die Möglichkeiten vorstrukturiert, die in der Gesellschaft ergriffen und realisiert werden können.