

BERICHTE UND DISKUSSIONEN

System oder Struktur? Zu einer Luhmann/Rombach-Diskussion

Von Helmut GROSS (Vechta)

Vorbemerkung

Folgende philosophische und soziologische Hauptrichtungen sind seit den sechziger Jahren bei uns durch Methodendiskussionen miteinander hervorgetreten: Transzendentalphilosophie; Phänomenologie und phänomenologische Soziologie; Kritischer Rationalismus/Positivismus/Wissenschaftstheorie; Kritische Theorie (Frankfurter Schule); Strukturfunctionalismus und Systemtheorie; Empirische Sozialforschung.

Von diesen Richtungen haben sich vor und während der hohen Zeit der Kritischen Theorie diese und der Kritische Rationalismus¹ sowie sie und die Systemtheorie von ihren unterschiedlichen Ansätzen her auseinandergesetzt, letzteres aber mit schließlicher Vereinseitigung hin zur Kritischen Theorie.² Daß es auch anders geht, d. h. daß man Eigenes verfolgen und trotzdem Anderes anerkennen kann, zeigte Jürgen Habermas.³ Der Vergleich von Theorien wurde dann zum eigenen Thema in der Soziologie, auf zwei Soziologentagen (Kassel 1974, Bielefeld 1976)⁴ und vier Arbeitstreffen (Bielefeld 1975, Bad Homburg 1976, 1977, 1979). Daß er sich dabei totließ, lag nicht an der Nichtakzeptanz verschiedener Paradigmen als unübersteigbar letzter Sprach- und Wahrnehmungsmuster, wie in einer resümierenden Kritik dargelegt,⁵ sondern an gegenwartsverhafteter Überaktivität und an der Ausklammerung philosophischer Fragen, nämlich der Nichtberücksichtigung anthropologischer Gegebenheiten und transzendentaler Notwendigkeiten.⁶

¹ Theodor W. Adorno u. a., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie* (Neuwied/Berlin 1969).

² Jürgen Habermas und Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?* (Frankfurt a. M. 1971). – Um Kritik an der Systemtheorie von verschiedenen humanwissenschaftlichen Ansätzen aus geht es in den Ergänzungsbänden 1–2: Franz Maciejewski (Hg.), *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Beiträge zur Habermas-Luhmann-Diskussion*, Supplement 1 (Frankfurt a. M. 1973); ders. (Hg.), *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Neue Beiträge zur Habermas-Luhmann-Diskussion*, Supplement 2 (Frankfurt a. M. 1974). – Der Ergänzungsband 3 ist eine Kritik von seiten der Frankfurter Schule: Hans-Joachim Giegel, *System und Krise. Kritik der Luhmannschen Gesellschaftstheorie. Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Supplement 3 (Frankfurt a. M. 1975).

³ Siehe Anm. 2. Auch in Jürgen Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften. Materialien* (Frankfurt a. M. 1970).

⁴ Karl Otto Hondrich und Joachim Matthes (Hg.), *Theorienvergleich in den Sozialwissenschaften* (Darmstadt/Neuwied 1978).

⁵ Norbert Klinkmann, *Das systematische Vergleichen von Theorien. Ein Versuch und die Unausweichlichkeit seines Scheiterns*, in: *Soziale Welt* 32 (1981) 249–260.

⁶ Zu dieser Problematik siehe Helmut Gross, *Grundsatzfragen sozialwissenschaftlicher Theoriebildung*, in: *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie* XIV (1983) 1–14.

Eine Kritik der Systemtheorie von seiten der Transzendentalphilosophie erfolgte 1973,⁷ Kritiken von Rationalismus und Positivismus durch einen Vertreter der Frankfurter Schule 1967 und 1969.⁸ Vertreter des Kritischen Rationalismus haben ihre Position dargestellt, als sie selbst und in der Auseinandersetzung mit anderen der genannten Richtungen.⁹ Der Ansatz ihres Hauptvertreters Karl R. Popper und der Ansatz des Systemtheoretikers Luhmann wurden von transzendentalphilosophischer Seite aus kritisiert.¹⁰ Diese Positionen sind beide auch einer immanenten philosophischen Kritik unterzogen worden.¹¹ Luhmanns weiterentwickelte Position (Ansetzen weniger bei der System-Umwelt-Differenz als bei der Selbstreferenz und Selbstorganisation sozialer Systeme) wurde von einigen jüngeren Vertretern der Kritischen Theorie inzwischen ebenfalls diskutiert.¹²

Die Auseinandersetzung zwischen Kritischer Theorie und Phänomenologie geschah bisher nicht in der Sache, sondern auf Nebenschauplätzen, in der Kritik sprachlicher Form und politischer Verwicklung.¹³ An welchen Themen diese Auseinandersetzung zu beginnen hätte, wurde inzwischen von Seiten des Heideggerschen Ansatzes aus gezeigt.¹⁴ Über den jüngsten Stand der Auseinandersetzung zwischen Kritischem Rationalismus und Soziologie informierte Hans Lenk 1986.¹⁵ Niklas Luhmann brachte 1988 eine Kurzdarstellung über neuere Entwicklungen der Systemtheorie; der Systemtheorie allgemein, nicht nur seines eigenen soziologischen Ansatzens darin.¹⁶

Eine grundsätzliche Klärung des Unterschiedes zwischen Phänomenologie und Soziologie gab Thomas Luckmann 1973.¹⁷ Zwischen der Systemtheorie und der Phänomenologie Husserlscher Richtung erfolgte eine Auseinandersetzung 1972,¹⁸ zwischen der Systemtheorie und der Phänomenologie Rombachscher Richtung wird sie im Folgenden gebracht.

Der Bielefelder Soziologe Niklas Luhmann (Jg. 1927) und der Würzburger Philosoph Heinrich Rombach (Jg. 1923) sind etwa zur gleichen Zeit, Mitte der sechziger Jahre, mit Sy-

⁷ Klaus Hartmann, Systemtheoretische Soziologie und kategoriale Sozialphilosophie, in: Philosophische Perspektiven 5 (1973) 130–161.

⁸ Albrecht Wellmer, Methodologie als Erkenntnistheorie. Zur Wissenschaftslehre Karl R. Poppers (Frankfurt a. M. 1967); ders., Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus (Frankfurt a. M. 1969) 7–68.

⁹ Die Beiträge von Karl R. Popper, Hans Albert und Harald Pilot, in: Adorno u. a., Positivismusstreit (s. Anm. 1) 103–123, 193–234, 267–339. Ernst Topitsch, Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft (Neuwied 1961); ders. (Hg.), Logik der Sozialwissenschaften (Königstein ¹⁰1980).

¹⁰ Reinhardt Albrecht, Sozialtechnologie und ganzheitliche Sozialphilosophie. Zu Karl R. Poppers Kritik der ganzheitlichen Sozialphilosophie (Bonn ²1979). Mit einem Exkurs am Ende: Zum Verhältnis Hegel – N. Luhmann, 201–221.

¹¹ Otto-Peter Obermeier, Poppers ‚Kritischer Rationalismus‘. Eine Auseinandersetzung über die Reichweite seiner Philosophie (München 1980); ders., Zweck – Funktion – System. Kritisch konstruktive Untersuchung zu Niklas Luhmanns Theoriekonzeptionen (Freiburg/München 1988).

¹² Hans-Jürgen Unverferth (Hg.), System und Selbstproduktion. Zur Erschließung eines neuen Paradigmas in den Sozialwissenschaften (Frankfurt/Bern/New York 1986).

¹³ Theodor W. Adorno, Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie (Frankfurt a. M. 1964).

¹⁴ Hermann Mörchen, Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung (Stuttgart 1981).

¹⁵ Hans Lenk, Zwischen Wissenschaftstheorie und Sozialwissenschaft (Frankfurt a. M. 1986).

¹⁶ Niklas Luhmann, Neuere Entwicklungen in der Systemtheorie, in: Merkur 42 (1988) 292–300.

¹⁷ Thomas Luckmann, Phänomenologie und Soziologie, in: Walter M. Sprondel und Richard Grathoff (Hg.), Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften (Stuttgart 1979) 196–206.

¹⁸ Lothar Eley, Transzendente Phänomenologie und Systemtheorie der Gesellschaft. Zur philosophischen Propädeutik der Sozialwissenschaften (Freiburg i. Br. 1972).

stem- bzw. Strukturkonzepten an die Öffentlichkeit getreten. Durch die Auseinandersetzung Jürgen Habermas' mit Luhmanns Ansatz geriet dieser in die Wirbel der Studentenbewegung und wurde dadurch über die Fachwelt der Sozialwissenschaften und der Philosophie hinaus bekannt. Inzwischen ist Luhmann längst ein international beachteter Forscher. Der Ansatz Rombachs dagegen fand bis heute über die Husserl- und Heidegger-Tradition hinaus nur wenig Aufmerksamkeit. Dabei hat Rombach, bevor er seine „Struktur-ontologie“ ausarbeitete (erschien 1971), den ganzen historischen Hintergrund der neuzeitlichen Entwicklung vom Substanzdenken zum System- und dann zum Strukturdenken aufgearbeitet.¹⁹

Der Tokyoer Philosoph Akira Hijikata stellte 1983 sowohl Luhmann wie Rombach einige Fragen: Er bat sie um eine kurze Stellungnahme zum Ansatz des Anderen, insbesondere zu ihrer Auffassung von Struktur und System, zu Struktur und sozialer Differenzierung, zu Kontingenz. Diese Stellungnahmen wollte Hijikata in japanischer Übersetzung veröffentlichen. Dazu ist es dann aber nicht gekommen.

Nachdem ich im September 1986 in Kyoto einen Vortrag über den Strukturbegriff bei Luhmann und bei Rombach gehalten hatte, griff ich diese Stellungnahmen auf. Sie erscheinen nun hier (im Falle Luhmanns ergänzt um einen Passus aus einem Brief an Rombach vom 15. November 1983, im Falle Rombachs aus Umfangs- und Proportionsgründen etwas gekürzt). Anschließend folgt mein Beitrag über zentrale Kategorien beider in Vergleich und Abwägung.

Eine Luhmann/Rombach-Diskussion zu führen, ist erleichtert, seit ersterer 1984 eine Zusammenfassung seiner Position im Buch „Soziale Systeme“ und letzterer 1987 eine weitere Ausarbeitung seiner Position im Buch „Strukturanthropologie“ vorgelegt hat. Eine kurze Darstellung des Ansatzes von Luhmann geben u. a. Bubner 1973, Podak 1984 und Zolo 1985, eine kurze Darstellung des Ansatzes von Rombach gibt Gross 1983.²⁰

Niklas Luhmann: Systemansatz und Strukturkonzept

1. Struktur und System

Die erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten beim Gebrauch der Begriffe Struktur und System scheinen sich aufzulösen, zumindest zu verschieben. Die Alternative eines rein analytischen (subjektiven) und eines realitätsbezogenen Begriffssinnes (die jede große Philosophie überwinden mußte) stellt sich nicht mehr in der früheren Schärfe. Die neuere Systemtheorie geht davon aus, daß es Systeme gibt, die sich selbst in der Wirklichkeit von ihrer Umwelt unterscheiden können. Damit wird ein radikaler Relativismus in die Wirklichkeit eingelagert. Man muß vorweg entscheiden, welches System als Bezugssystem fungiert (das heißt: worüber man spricht), und danach richtet sich, was für dieses System Umwelt ist.

Auch Beobachtung, auch Erkenntnis ist nur als Leistung eines Systems möglich. Das gilt für Fremdbeobachtung ebenso wie für Selbstbeobachtung. Die Wissenschaft und selbst die Philosophie hat keine Ausnahmeposition. Es gibt kein transzendentes Subjekt, keinen archimedischen Punkt, keine extramundane Sicherheitsbasis, sondern nur jeweils systemrelative Verfahren der Beobachtung und Beschreibung; und es gibt darauf besonders speziali-

¹⁹ Heinrich Rombach, Substanz System Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft, 2 Bde. (Freiburg/München 1965/1966, ²1981).

²⁰ Siehe im Literaturverzeichnis.

sierte und entsprechend codierte Funktionssysteme – in der modernen Gesellschaft: die Wissenschaft.

Strukturen sind nur auf Grund von Systembildung möglich – sei es als Strukturen des Systems selbst; sei es als Strukturen der vom System beobachteten Umwelt. Strukturontologie kann bei dieser Sichtweise nur historisch verstanden werden: als semantisches Artefakt einer bestimmten Weltbeschreibung durch eine bestimmte Gesellschaft.

Parsons hatte Strukturbildung als Voraussetzung jeder Erkenntnis angesehen und damit noch ontologisch argumentiert. Statt dessen ist nach der Funktion von Strukturen für die Systembildung zu fragen.

Die Antwort lautet, etwas pauschal formuliert: Strukturen reduzieren die für ein System mögliche Komplexität so weit, daß im System selektive Operationen (zum Beispiel Entscheidungen) möglich werden. Durch neuere Forschungen über „autopoietische“ Systeme – das heißt: ihre letzten Elemente selbst produzierende und reproduzierende Systeme – gewinnt dieser Strukturbegriff einen vertieften Sinn. Es kommt zu einer sehr engen Verknüpfung von Struktur und Selbstreferenz. In autopoietischen Systemen sind Strukturen Bedingungen der Autopoiesis: Bedingungen der Reproduktion der Elemente des Systems durch die Elemente des Systems. Denn diese Grundoperation der Autopoiesis ist nur möglich, wenn in einem vorweg begrenzten Auswahlbereich rasch genug entschieden werden kann, welches Element als nächstes in Betracht kommt – zum Beispiel: welche Handlung als nächste gewählt werden soll.

Daß Strukturen für Systembildung unerlässlich sind (und zugleich: Systembildung immer schon voraussetzen), ermöglicht und garantiert evolutionäre Differenzierung. Autopoiesis kann nur entweder stattfinden oder nicht stattfinden. Werden keine Elemente mehr produziert, hört das System auf zu existieren (zum Beispiel: zu leben, bewußt zu sein, zu kommunizieren). Strukturbildung ist dagegen, weil selektiv, auf verschiedene Weise möglich. Deshalb kann es und wird es, wenn die Umwelt einwirkt, zu abweichender Reproduktion, zu evolutionärer Variation und zu differentiellen Entwicklungen kommen. Die Differenz von System und Struktur ist zugleich die Bedingung der Möglichkeit von Evolution.

2. Struktur und soziale Differenzierung

Die Theorie sozialer Differenzierung, ein zentrales Stück der klassischen Soziologie, läßt sich in eine Theorie der Systemdifferenzierung umformen. Das gilt sowohl für die Klassentheorie (Schichtungstheorie) als auch für die Theorie der Arbeitsteilung bzw. Rollendifferenzierung. Diese Umstellung bedeutet Vereinfachung und Komplizierung zugleich. Die Theorie wird vereinfacht insofern, als sie nur noch soziale Systeme (und nicht mehr Verteilungen, Arbeitsleistungen, Einzelrollen etc.) betrifft. Sie wird komplizierter insofern, als jetzt auch innerhalb von Systemen System/Umwelt-Verhältnisse zu berücksichtigen sind. Soziale Differenzierung heißt dann: Bildung besonderer Teilsysteme mit entsprechenden Umwelten innerhalb des Gesellschaftssystems.

Von Struktur kann man in diesem Zusammenhang in doppeltem Sinne sprechen. Einerseits ist das Prinzip, nach dem in der Gesellschaft Teilsysteme gebildet werden, die wohl wichtigste Struktur des Gesellschaftssystems. So läßt sich die moderne Gesellschaft im Unterschied zu älteren stratifizierten Gesellschaftsordnungen als ein funktional differenziertes System kennzeichnen. Andererseits sind damit die Strukturen des Gesellschaftssystems und seiner Teilsysteme natürlich nicht erschöpfend bezeichnet. Da aber die Komplexität des Gesellschaftssystems von der Wahl des Differenzierungsprinzips abhängt, kann man annehmen, daß die übrigen Strukturen (zum Beispiel Rechtsordnung, Rollenverknüpfung, Res-

sourcenverteilung) sich anpassen müssen, wenn die Gesellschaft das Prinzip ihrer Teilsystembildung ändert.

Die im Gesellschaftssystem erreichbare Komplexität steigt schubweise im Übergang von segmentärer zu stratifikatorischer und dann wieder im Übergang von stratifikatorischer zu funktionaler Differenzierung. Das liegt daran, daß Restriktionen für die Gestaltung der gesellschaftsinternen System/Umwelt-Verhältnisse (zunächst Gleichheit, dann Rangordnung der Teilsysteme) nach und nach eliminiert werden. Bei höherer Komplexität, sowohl der Teilsysteme als auch ihrer gesellschaftsinternen Umwelten, gewinnen alle Strukturen mit-samt ihrer semantischen Präsentation (Kultur) höhere Selektivität. Sie werden als Auswahl aus anderen Möglichkeiten sichtbar. Sie werden als kontingent erfahren.

3. Kontingenz

Der Begriff der Kontingenz ist in der Tradition durch Negation von Notwendigkeit und von Unmöglichkeit definiert. Was kontingent ist, ist ‚auch anders möglich‘. Der Begriff läßt sich in genau diesem Sinne in die Systemtheorie überführen. Die englische Bedeutungsvariante (*contingent on* = abhängig von) ist nur ein theologiegeschichtlich bedingtes Derivat dieser allgemeinen Bedeutung.

In einer Theorie komplexer Systeme wird der Begriff der Kontingenz benötigt, um zum Ausdruck zu bringen, daß bei steigender Komplexität eines Systems (und ebenso: seiner Umwelt) nicht mehr jedes Element mit dem anderen verknüpft werden kann. Die realisierten Verknüpfungen müssen ausgewählt werden. Das geschieht teils spontan und situativ, teils durch die Struktur des Systems (siehe unter 1.). Im Ergebnis erscheinen die Realisationen des Systems als kontingent, denn intern erscheint die Komplexität als Möglichkeitsüberschuß, der auch andere Möglichkeiten bereithält.

In der Allgemeinen Systemtheorie wird dieser Sachverhalt als Redundanz beschrieben; als Sicherheitsreserve für den Fall, daß Elemente oder Teile des Systems ausfallen oder schlecht funktionieren. Im Bereich psychischer und sozialer Systeme kommt hinzu, daß Systeme ihre eigene strukturelle und operative Kontingenz zu beobachten und auf diese Beobachtung zu reagieren beginnen. Sie verunsichern sich selbst. Sekundäre Strukturen der Kontingenzbewältigung tragen dem Rechnung. Diese Funktion erfüllt in der Gesellschaft zum Beispiel die Moral, die Freiheit voraussetzt und durch Bedingungen der Achtung und Mißachtung reguliert. Auf funktional äquivalente Weise sichern auch die normativen Programme des Rechts, daß man kontingente Erwartungen auch dann festhalten kann, wenn sie enttäuscht werden.

Die moderne Gesellschaft ist durch ihr Differenzierungsprinzip (siehe unter 2.) so komplex geworden, daß ihr alles als kontingent erscheint. Die christliche Theologie der Welt-schöpfung durch Gott hatte das vorausgeahnt. Die Möglichkeit der atomaren Selbsterstörung liefert, wenn auch mit umgekehrtem Vorzeichen, den Beweis.

4. Strukturontologie

Rombachs Arbeiten habe ich immer mehr oder weniger philosophiegeschichtlich gelesen, das heißt: die Titel „Ontologie“ und „Phänomenologie“ nicht wirklich ernst genommen. Legitimation dafür eigentlich nur: daß ich nicht als Philosoph denke und schreibe und Semantiken der Tradition bis hin zur Gegenwart immer vom Standpunkt einer Gesellschaftstheorie aus beurteile. Das Problem, das man dann hat, ist freilich: daß sich die eigenen theo-

retischen Annahmen auf vielfältige Weise mit den Philosophiesystemen der Tradition vergleichen lassen, so daß man auch auf dieser Ebene lernt.

*Heinrich Rombach: Über Ähnlichkeit und Unterschied
von Systemtheorie und Strukturontologie*

1. System und Systematik

Die Systemtheorie ist, von der Strukturontologie her gesehen, geschichtlich überholt, insofern sie sich an ein historisch abgelegtes und philosophisch unhaltbares ontologisches Grundmodell (System) hängt. Sie kann wichtige Fragen nicht genuin lösen, sondern bedarf zu ihrer Wirklichkeitsbeschreibung systemfremder Begriffe; solche sind z. B. Freiheit, Erkenntnis, Umwelt, Bewußtsein, Mensch etc. Wird der Systembegriff ontologisch genommen, so muß er zur Erhellung sowohl der innermenschlichen Phänomene wie der Sozialphänomene und der Naturphänomene ausreichen. Nun gibt es aber in einem System *per definitionem* keine ‚Freiheit‘, ebenso auch nicht zwischen Systemen, denn dieses Zwischen muß wieder auf ein System, ohne Freiheit, zurückgeführt werden oder es herrscht Zufall bzw. ‚Chaos‘. Wenn man zur Erklärung des Entstehens und der Veränderung von Systemen unsystematische Begriffe verwenden muß (Freiheit, Wille, Handlung, Wahl bzw. Selektion), dann ist die Systemtheorie in sich unsystematisch, also widersprüchlich. Der Selbstwiderspruch taucht allerdings nicht auf, wenn man die Begriffe nicht bis in ihren Grund und Zusammenhang hinunter verfolgt.

2. System und Umwelt

Für die Systemtheorie ist die Unterscheidung zwischen System und Umwelt wichtig. Das System schneidet sich aus der Umwelt heraus und setzt innerhalb seines Bereiches eine andere Wirklichkeitsform, eben die des Systems. Um dieses Wunder zu erklären, muß man ein anderes Wunder, den Menschen und seine Freiheit, hinnehmen, und die Umwelt als etwas Unsystematisches, letztlich Chaotisches voraussetzen.

So einfach macht es sich die Strukturontologie nicht. Der Mensch wäre nicht Struktur und könnte keine Strukturen bilden, wenn nicht schon die Natur durch und durch strukturiert wäre und in ihren Strukturgenesen schon alles vorgebildet hätte, was der Mensch nur noch überformen, schärfer herausbilden und gelingender gestalten kann.

Der Mensch macht nichts anderes als die Natur, denn er ist, wie alles, nur ein Mittel der Natur, um die in ihr enthaltenen Qualitäten der Lebendigkeit, der Freiheit und der Erhellung weiter zu steigern. Für eine Struktur gibt es keine ‚vorgegebene Umwelt‘, da sie selbst die Interpretation der Welt zur Umwelt ist. Die Umwelt gehört zur Struktur, ‚umgibt‘ sie nicht. Jede Struktur hat ihre Umwelt, und es gibt letztlich nur Umwelten, da es nur Strukturen gibt. Selbstinterpretation im strukturalen Gegenhalt zu einer exakt dazugehörenden Umweltinterpretation, und beides in wechselseitigen korrektiven Entfaltungsprozessen, macht die Genese und die Bestandsbedingungen der Struktur aus.

Dagegen kann sich ein System nicht ändern, ohne ein anderes System zu werden; seine Identität wird aufgehoben oder zerstört, wenn es auf eine andere Systematik gestellt wird. Dies eben ist z. B. der tödliche Kampf der großen Supersysteme der Gegenwart, die zwar an sich selbst scheitern, weil alle Systeme letztlich an sich selbst scheitern, aber für dieses Scheitern zur Erklärung und Exkulpation einen großen Gegner und eine gewaltige Kampf-

pantomime brauchen. Eine strukturelle Sozialtheorie durchschaut und entlarvt solches, eine systemtheoretische Sozialtheorie unterstützt und befestigt dergleichen.

3. System und Geschichte

Ein System kann keine Geschichte haben, es kann nur in sich ein Geschehen setzen (z. B. ‚Themengeschichte‘). Eine Geschichte *des* Systems gibt es nicht, es sei denn eine Geschichte des Umgangs mit ihm, wozu eben ein systemtranszendenter Gott oder Mensch gebraucht wird.

Anders bei der Struktur. Geschichte bedeutet für sie weder ein Geschehen mit ihr noch ein Geschehen in ihr, sondern das Geschehen ihrer selbst. Da ändert sich alles. Die Totaländerung kann nicht auf einzelne Ursachen zurückgeführt werden, sondern eher können die Einzelfaktoren auf die Änderung der Gesamtstruktur zurückgeführt werden. Die Änderung der Gesamtstruktur folgt keinen Einflüssen der Umwelt, sondern folgt einem eigenen genetischen Gesamtzug, der wiederum homolog, nicht kausal, dem genetischen Gesamtzug der Selbstveränderung der Strukturen folgt, die sich innerhalb der Gesamtstruktur befinden. Dieses vielschichtige und vieldeutige Gewebe struktureller Einzelkonsequenzen macht das Gesamt aus, das wir Geschichte nennen, und das darum, weil es Selbstumwandlung besagt, immer nur in Epochen möglich ist. Davon kann eine Systemtheorie keinen Begriff geben, da sie die Veränderung eines Systems nicht aus dem System holen kann. Systeme können sich nur selbst erhalten oder selbst zerstören, nicht sich selbst schaffen und umgestalten.

4. Autopoiesis

Die Idee eines ‚autopoietischen Systems‘ könnte eine Rückwirkung der Strukturontologie auf die Systemtheorie sein, aber eine unglückliche. *Poiesis* ist ein von den Griechen entwickeltes Denkmodell, das Hervorbringung im Sinne des Machens, d. h. entsprechend bestimmter Zweckvorstellungen meint. Selbermachen kann sich aber weder ein System noch sonst etwas; dies haben die Alten schon klar erkannt: *nihil causat seipsum*. Demgegenüber ist die Autogenese der Struktur etwas *toto coelo* anderes. Die Andersheit ergibt sich vor allem daraus, daß die Struktur keine Teile hat, sondern Momente, die die Präsenz des Ganzen an jeder Stelle innerhalb des Ganzen bedeuten, eine Tatsache, die durch die Strukturontologie aus dem Ganzen der ontologischen Verfaßtheit der Struktur heraus erhellt wird. Ein solches Verhältnis ist nur bewegt möglich.

So wie für die Struktur die Kinesis, richtiger die Genesis, das Fundamentale ist, so für die Systemtheorie die Stasis (*sy-stema* meint ja das Zusammen-Stehende und Zusammen-Gestellte), und entsprechend geht jedes System von sich aus auf ‚Invarianz‘. Für die Strukturontologie muß nicht die Bewegtheit, sondern der Stand erklärt werden, für die Systemtheorie nicht der Stand, sondern die Bewegung. Der Stand läßt sich faktisch nicht erklären, denn er ist der Untergang der Struktur; er erklärt nichts, er beseitigt das zu Erklärende. Die Autogenese ist keine ‚Operation‘, wie die Systemtheorie meint, weil es den Unterschied von Operator, Opus und Telos im Phänomen Autogenese nicht gibt. Ebenso gibt es in einer Strukturgenese keine Handlungen, die ‚gewählt‘ bzw. ‚selektiert‘ werden, sondern in den scheinbaren Einzelhandlungen wird im Grunde eine Gesamttendenz der ganzen Struktur vivifiziert, nicht selegiert. In der Strukturontologie hat Handeln einen anderen, nämlich fundamentaleren und menschlicheren Sinn.

5. Kontingenz

In substanzen- und systemontologischen Konzeptionen steht Kontingenz gegen Nezesität. Nicht so in der Strukturontologie. Sie beschreibt die Strukturgenese als einen Vorgang der „Vernötigung“, durch den aus kontingenten Anfängen ein nezessives Gesamt wird. Ein Beispiel: Die Ausgangsbedingungen der venezianischen Kultur waren sehr zufällig. Der Selbstgestaltungsvorgang dieser Kultur lief in gelingender Genese auf eine sehr differenzierte Gesamtstruktur zu, in der die Voraussetzungen und Bedingungen zu einem Notwendigkeitszusammenhang konstellierte. In dieser Konstellation kamen wirtschaftliche, politische, soziale, künstlerische Strukturen zu einer solchen Entsprechung (Homologie), daß die Einheit einer Lebenswelt entstand, die von hoher menschlicher und geschichtlicher Evidenz und Tragweite gewesen ist. Aus dem Zufall, in die Lagune versprengt zu sein, hat sich diese Gesellschaft eine notwendige Welt, d. h. eine solche geschaffen, über die hinaus seinerzeit Besseres nicht denkbar war.

Die Erfahrung der Vernötigung ist anthropologisch die Bedingung der (unbedingten) Gültigkeit einer Lebenswelt in ihrer zwingenden Ordnungsform, einschließlich der darin enthaltenen weiten Spielräume des Einzelverhaltens. Vernötigung ist mit den Mitteln der älteren ontologischen Denkformen, vor allem mit denen des Systems, nicht zu denken. Sie erlaubt aber, zusammen mit den anderen Strukturkategorien, eine Beschreibung der Wirklichkeit, wie sie das jetzt erst aufbrechende schöpferische Menschentum für eine adäquate Selbsterfassung dringlich bedarf.

6. Komplexität

Systeme lassen sich vielleicht als ‚Reduktion von Komplexität‘ verstehen, Strukturen nicht. Überall wo Menschen sind, wird es komplexer, und je weiter sich die menschliche Gesellschaft entwickelt, desto komplexer wird es. Diese Komplizierung folgt keinem äußeren Zwang, wie es systemtheoretisch notwendig wäre: Der Urmensch lebt bequemer. Vor seinen Behausungen hat man meterhohe Überreste von Austernschalen gefunden. Austernessen war früher offensichtlich verbreiteter und einfacher als heute, ebenso eine Frau zu gewinnen, Kinder aufzuziehen und am Ende bestattet zu werden.

Wenn eine Theorie die ‚Reduktion von Komplexität‘ als universales Erklärungsprinzip benutzen will, kann sie das Entstehen menschlicher Kultur und menschlicher Geschichte keinesfalls erklären, abgesehen davon, daß dem Begriff der Komplexität vermutlich eine Verwechslung von *complicatus* (unklar, verworren) und *complexus* (zusammengefaßt, eingeschlossen, einfach) zugrunde liegt. Komplexität ist nicht dasselbe wie Kompliziertheit, sondern beides meint Gegensätzliches.

Ist eine solche Rückbesinnung auf den ursprünglichen sprachlichen Sinn unserer Worte nun eine Handlung im Sinne der Kompliziertheit oder der Komplexität? Für einen Sozialtheoretiker mag die Rückbesinnung auf geschichtliche Grundbedeutungen von Begriffen eine Komplizierung sein, für den Philosophen liegt in der Komplexität der geschichtlichen Bedeutungen (in ihrem sinnvollen Zusammenhang) eine Quelle der Erkenntnis. Es ist nämlich so, daß die Geschichte Sinn produziert, und zwar solchen, den kein Mensch in sie hineingelegt hat. Strukturen sind Sinngenesen aus sich selbst. Von anderswo gewinnen wir nicht Wahrheit oder Einsicht als aus der geschichtlichen Arbeit des Denkens selbst, das ein Strukturmoment der geschichtlichen Arbeit der Menschheitsgenese ist.

*Zentrale Kategorien bei Luhmann und bei Rombach
in Vergleich und Abwägung*

Dieser Beitrag unternimmt es, nach Verarbeitung der grundlegenden Schriften des Systemtheoretikers Niklas Luhmann und des Strukturphänomenologen Heinrich Rombach ihre beiden Ansätze gegeneinander zu halten, um sie anhand zentraler Kategorien und anhand von Aussagen zu aktuellen soziopolitischen Phänomenen in ihrer Aussagekraft und ihrer Reichweite auszuloten. Dabei bedeutet ‚Ausloten‘ auch, die Ansätze zum Teil zu verlängern, um so ihre Möglichkeiten genau wie ihre blinden Flecken herauszufinden.

Bei diesem Vorgehen wird weder die Berechtigung des philosophischen noch die des soziologischen Ansatzes bestritten. Beide sind durchaus verschieden. Aus der Nichtberücksichtigung dieses Unterschieds (hier universaler, dort einzelwissenschaftlicher Ansatz) ergibt sich manches Mißverständnis zwischen Philosophen und Soziologen. Die Philosophie fragt nach den überzeitlichen Wahrheiten von Mensch, Welt, Wirklichkeit. Ihre Erkenntnisse dazu formen sich dann aber in jeweils geschichtlichen Ausprägungen. Denn auch der Philosoph ist, wie jeder Andere, ‚sozial verortet‘, d. h. lebt in einer bestimmten Zeit und Umwelt und bestimmten Kultur. Die Soziologie fragt nach den zeitlichen Ausprägungen bestimmter Gesellschaften – die bei dynamischen Verhältnissen raschem Wandel unterworfen sind. Aber sie sucht immer auch nach allgemeinen Begriffen des zwischenmenschlichen Zusammenhalts, unabhängig von Epoche, sozialem Umfeld, Gesellschaft und Kultur.

Der Philosoph wird angetrieben von der Grundfrage: Warum ist überhaupt Etwas und nicht Nichts?²¹ Der Soziologe wird angetrieben von der Grundfrage: Warum gibt es überhaupt soziale Gruppierungen und nicht nur atomisierte Einzelne?

I.

Niklas Luhmann, der in Weiterentwicklung des Parsonsschen Ansatzes eine funktionalstrukturelle Systemtheorie entwickelt hat, betont immer wieder, daß er Soziologe ist, d. h. daß seine Theorie nur das soziale System des Menschen betrifft, schon nicht mehr das psychische und das biologische System des Menschen und schon gar nicht strukturelle Seins- und Lebensgesetze überhaupt. Eben um letzteres dagegen geht es Heinrich Rombach als Philosoph, der Husserls Bewußtseins- und Heideggers Existenzialphänomenologie zu einer Strukturphänomenologie weiterentwickelt hat.

Luhmann erhebt den Anspruch, mit seinem einheitlichen Forschungsansatz jede Gesellschaft und jeden Teil von ihr adäquat erklären zu können.²² Rombach dagegen betont immer wieder die menschliche Geschichtlichkeit, d. h. die Gebundenheit aller Lebens- und damit auch Gesellschaftsformen der Menschen an bestimmte Epochen und Kulturen.

Das Vorgehen Luhmanns ist analytisch-deskriptiv. Er betrachtet die Wirklichkeit in ihrer Faktizität unter einer bestimmten Perspektive: Ihn interessiert alles, was am Menschen Gesellschaftsbezüge aufweist, entweder auf der Ebene einer Gesamtgesellschaft (nach derzeit vorhandenen Makrostrukturen also: eines Volkes oder Staates) oder auf der Ebene wichtiger gesellschaftlicher Teilbereiche (z. B. Politik, Wirtschaft, Bildung oder Familie). Dabei setzt er voraus, daß diese Forschungsperspektive ihre Entsprechung in der Wirklichkeit hat: „Selbstverständlich darf man Aussagen nicht mit ihren eigenen Gegenständen verwech-

²¹ Analogiebildung nach Heideggers Formulierung der Grundfrage der Metaphysik; „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ (Was ist Metaphysik? [Frankfurt a. M. 1960] 21).

²² Luhmann 1970, 113.

seln ... Aber sie beziehen sich, jedenfalls im Falle der Systemtheorie, auf die wirkliche Welt. Der Systembegriff bezeichnet also etwas, was wirklich ein System ist, und läßt sich damit auf eine Verantwortung für Bewährung seiner Aussagen an der Wirklichkeit ein.“²³

Rombachs Vorgehen ist genetisch-struktural. Er betrachtet die Wirklichkeit in ihrem Entstehen, Werden und Vergehen nach den dafür maßgeblichen Strukturgesetzen, wobei er betont, daß sowohl Innen und Außen wie Teil und Ganzes (im Individuum wie in Gruppen, gesellschaftlichen Teilsystemen und Gesamtgesellschaften) nur verschiedene Interpretationen desselben sind: „Sozialität geht durch die gesamte Humanstruktur bis ins Innerste, wie Individualität durch alles hindurchreicht bis in die äußerste Sozialität. Es handelt sich nicht um zwei ‚Dinge‘, auch nicht um zwei ‚Strukturen‘, sondern um zwei Aspekte derselben Struktur.“²⁴ Rombach geht noch weiter und betont, daß insgesamt der Unterschied zwischen unbelebter und belebter Materie (in letzter Konsequenz also zwischen einem Stein und einem Menschen) kein grundsätzlicher, sondern einer ihrer kleiner bzw. größer differenzierten Strukturierung ist: „Die Natur geht nach keinem anderen Entwicklungsprinzip ... Findung statt Programm, Freiheit statt Prinzip, Genese statt Entwicklung ...“²⁵

Beide Forscher selbst erkennen in ihren Ansätzen keine Gemeinsamkeiten. Luhmann sieht Rombachs Ansatz philosophiegeschichtlich interessant: Er beträfe „die Geschichte großen Ordnungsdenkens ... und nicht so sehr die Begriffs- und Problemgeschichte des spezifischen Terminus System“.²⁶ Rombach sieht Luhmanns Ansatz gerade dieser Denkform System verpflichtet, die nach seiner Überzeugung seit Hegel zugunsten der von ihm aufgezeigten Strukturform überholt ist. Obwohl beide in ihren Ansätzen keine Gemeinsamkeiten erkennen, haben sie sich dennoch mit den voranstehenden Beiträgen zueinander geäußert. Worum es hier nun geht, ist zu zeigen, daß beide Ansätze zwar nicht mit-, wohl aber gegeneinander ins Gespräch gebracht werden können.

Beiden Ansätzen gemeinsam ist, daß sie die vollständige Relationalität von allem betonen (des Gesellschaftlichen bei Luhmann, von allem Wirklichen bei Rombach), das Fehlen fester Größen und die relative Beliebigkeit eines Anfangs. Da alles mit allem zusammenhängt, ist Werden und Entstehen ein Ausdifferenzieren in Wechselprozessen – so lange, bis jedes Element seine bestimmte, notwendige und kennzeichnende Stellung im Ganzen hat. Dabei gibt es Relationen nicht nur zwischen Elementen auf derselben Ebene, sondern auch zwischen solchen auf verschiedenen Ebenen. Alles Werden geschieht nicht durch eine Kraft außerhalb (*causa prima*) oder durch axiomatische Grundprinzipien (*prima principia*), auch nicht auf dem Boden eines absoluten Seinsgrundes oder mit Hilfe eines zugrunde gelegten bzw. irgendwann einmal erreichten Endziels, sondern in und aus dem Geschehen selbst, das seine Maßstäbe selbst erst findet (Rombach) bzw. ihnen selbstgesteuert folgt (Luhmann).

Soweit die Gemeinsamkeit. Die Unterschiede liegen in der schon genannten Betrachtungsbreite (Sozialsystem vs. Wirklichkeit überhaupt) und in der Betrachtungstiefe (analytische Deskription des Vorfindlichen und seines Wandels vs. Strukturgesetze des Entstehens, Werdens und Vergehens bzw. Wiederbeginns), liegen in der Notwendigkeit einer Differenz bei Luhmann (ein System muß sich notwendig von seiner Umwelt abgrenzen können) und der Betonung der Identität bei Rombach (alles ist alles, aber in einer jeweils besonderen eigenen Ausprägung). Luhmann hebt ab auf die Selbstreferenz der Systeme in autopoieti-

²³ Luhmann 1984, 30.

²⁴ Rombach 1971, 350.

²⁵ Ebd. 352f.

²⁶ So in einem Brief Luhmanns vom 10. Dezember 1976 an mich.

schen Prozessen. Zu deren Kennzeichnung übernimmt er die unnachahmlich kurze und gründliche Definition von Humberto Maturana: „An autopoietic system is a system with a changing structure that follows a course of change that is continuously being selected through its interaction in the medium in which it realized its autopoiesis.“²⁷

Systeme bestehen so lange, wie sie sich aus sich selbst und gegenüber ihrer Umwelt erhalten können. Sie müssen ihre eigene Reproduktion im Wandel der Zeit und bei sich ändernden Aufgabenstellungen, deren Ursachen aus Wandlungen in ihnen selbst wie aus Veränderungen in ihrer Umwelt kommen können, erhalten. Wird nichts mehr oder wird etwas wichtiges Falsches in den Systemprozessen ausdifferenziert, dann ist die Existenz des betreffenden Systems oder Teilsystems gefährdet. Erklärt werden kann so: Die Geschlossenheit und Offenheit von Systemen ist nicht Gegensatz, sondern Bedingungsverhältnis.²⁸ Damit ist Luhmanns Gesellschaftstheorie im Unterschied zu der von Talcott Parsons nicht status-quo-orientiert, sondern enthält ein Element der Dynamik. Sie kann also auch gesellschaftlichen Wandel erfassen.

Rombach hebt ab auf die Eigengesetzlichkeit der Strukturen in autogenetischen Prozessen: Jeder Struktur ist es aufgegeben, ihre eigene Wahrheit zu finden und sie auf bestmögliche Weise zu verwirklichen. Irgendwelche Vorgaben dafür gibt es nicht: „Erlaubt ist, was geht.“ Dies freilich nicht willkürlich, sondern: „Es geht nur, was durchreichend geht.“²⁹ Dafür gelten die strengen Gesetze der Selbstaussdifferenzierung einer Gesamtform nach dem Prinzip der Vernötigung, aus der ein Sinn herauspringt, der das Ganze wie alle einzelnen Teile und Elemente prägt und bestimmt. Rombachs Beispiel in seinem vorangestellten Beitrag: die venezianische Kultur.

Für Luhmann zeigen sich in der menschlichen Geschichte drei Evolutionstypen: segmentäre Gesellschaften (auf Familie, Clan oder Sippe aufgebaut), stratifikatorische Gesellschaften (auf Stand, Klasse oder Schicht aufgebaut), funktionalistisch differenzierte Gesellschaften (auf hochkomplexe Funktions- und Arbeitsteilung aufgebaut). Letzterer Typus bezeichnet die moderne Gesellschaft. Funktionale Differenzierung kennzeichnet ihre wichtigen gesellschaftlichen Teilbereiche (Politik, Wirtschaft, Religion, Justiz, Wissenschaft, Bildung, Familie), die gleichberechtigt nebeneinander stehen und ihre gesellschaftlich relevanten Teilleistungen nach ihren je eigenen Maßstäben erbringen. Im Unterschied zu früheren Gesellschaften gibt es in ihr (idealtypisch) keine gesamtgesellschaftlichen Machtspitzen mehr, bei denen alle wichtigen Informationen zusammenlaufen und von denen alle wichtigen Entscheidungen getroffen werden, sondern nur noch Funktionseliten, d. h. Führungsspitzen für den betreffenden Teilbereich, rekrutiert und handelnd nach den je eigenen Gesetzen dieses Teilbereichs, die im Vergleich zu anderen Teilbereichen durchaus verschieden sind.

Was diese Auffassung nicht beantworten kann und wonach Luhmann immer wieder gefragt wird ist: Wo und durch wen werden dann letzte Entscheidungen getroffen?³⁰ Dem abendländisch-neuzeitlichen Gesellschaftsdenken zufolge geschieht das für Sinnfragen durch Religion und Philosophie, für Fragen von Macht und Herrschaft durch die Politik. Damit haben dann aber diese Bereiche eine Vorrangstellung gegenüber den übrigen. Ihre Grundannahmen (konkret also: die christliche Weltsicht, das abendländische Menschenbild, die Spielregeln der parlamentarischen Demokratie oder der Volksdemokratie) setzen die Rahmenbedingungen und sind für alle anderen Lebensbereiche verbindlich. Durch die

²⁷ Luhmann 1984, 298.

²⁸ Ebd. 297.

²⁹ Rombach 1971, 353 (beide Zitate).

³⁰ So auch beim Luhmann-Workshop an der Universität Osnabrück am 14. Januar 1987.

Verbreitung der technischen Zivilisation über die ganze Welt drängen wir auch nichtabendländischen Kulturen diese Regeln auf.

Für Rombach gibt es keine verbindlichen Rahmenbedingungen und keine Evolution nach Fortschrittskategorien (nach denen eine jeweils spätere Stufe ja immer besser sein muß als eine frühere). Ihm zufolge besteht die menschliche Geschichte aus einer großen Vielfalt von Gelingens- oder auch Mißlingsformen zu ihrer Zeit an ihrem Ort: von der Kultur der Höhlenmenschen im Paläolithikum bis hin zur Autogenese der Weltgesellschaft als kommander neuer Menschheitsepoche aus der jetzigen Übergangszeit heraus. Dabei berücksichtigt er auch nichtabendländische Kulturformen, insbesondere des Fernen Ostens. Wer in all diesen verschiedenen Gesellschaften erste Ursachen setzt und letzte Fragen klärt, ist ganz verschieden. Es können Theologen sein, wie im Mittelalter oder im heutigen Iran. Es können Ritter sein für ein kämpferisches Menschentum, Dichter wie Goethe, Schiller oder Hölderlin für ein geistbestimmtes Menschentum. Es brauchen nicht einmal Menschen, sondern es kann auch ein Sachzwang sein, wie die Lagunensituation der Stadt Venedig.

Was etwa nach den Gesetzen einer bürgerlich-zweckrationalen Welt Zeitvergeudung ist, Tätigkeiten wie Blumenstecken oder Meditation, das sind nach den Gesetzen der japanischen Kultur mögliche Wege zur höchsten Läuterung. Verstehen kann man eine Welt nicht durch solche Vergleiche, nur gegeneinander abgrenzen. Verständnis aber kommt nur aus den eigenen Gesetzen. Wichtig für eine Gesellschaft ist allein Bewegung, d. h. daß eine alles formende Struktur entsteht, sich nach den Gesetzen, die sie selbst erst findet, entfaltet, ihren Höhepunkt erreicht, zu Ende geht oder sich gleich bzw. verschieden neu schafft. Statik = Bewegungslosigkeit ist Erstarrung alles Lebendigen, Tod sein Abbruch oder seine Vollendung, je nachdem.

Statik = Festgestelltsein bezeichnet dagegen eine Voraussetzung der Betrachtung von etwas als System. Bei allen Dynamisierungselementen gegenüber früheren Systemansätzen ist so etwas wie Selbstfindung (zu einem eigenen Weg, sei er spektakulär und vollkommen neu, wie der Schritt von Neil Armstrong von der Landefähre auf die Mondoberfläche am 20. Juli 1969, sei er typisch und Tausende Male gegangen, wie die erste Liebe Heranwachsender oder die Existenzgründung Herangewachsener) bei Luhmann nicht möglich, nur Selbstreferenz, d. h. Inanghalten der Eigengesetzlichkeit von Systemprozessen mit Verkräftungsmöglichkeit auch noch von abschätzbaren Störfällen innerhalb bestimmter Grenzen. Werden diese Grenzen durch Verkettung unglücklicher Umstände überschritten, gerät das System außer Kontrolle und zerstört mit seinen Antriebskräften sich selbst.

Nach Rombach dagegen bewirken die strukturalen Antriebskräfte bei jedem Normal-, Ausnahme- oder Störfall eine weiterführende Reaktion. Für ihn ist also die Luhmannsche Kategorie Anschlußfähigkeit nicht von den Systemzwängen her begrenzt, sondern unendlich. Chaos gibt es nicht; selbst in der größten Regellosigkeit herrschen Prozesse der Selbstfindung, des Gelingens und Mißlingens.

Luhmann wie Rombach gehen beide davon aus, daß es keine substanziellen Wesenheiten und keine Letztelemente gibt. Wie aber Wirklichkeit zustande kommt, wird verschieden gedacht. Bei Luhmann durch Interpenetration. Zwei Systeme ermöglichen sich ihre Strukturbildung wechselseitig dadurch, daß sie in das andere System ihre Eigenkomplexität als Umwelt einbringen. Umwelt ist gegenüber dem Eigensystem definiert durch größere Komplexität und geringeres Geordnetsein.³¹ Das Mehr an Möglichkeiten des Einen wird dem Anderen durch die Interpenetration zur Verfügung gestellt, ohne daß dadurch die Differenz zwischen beiden aufgehoben wird. Konkretisiert bedeutet dies für die moderne Ge-

³¹ Luhmann 1984, 289.

sellschaft: Sie ist, wie jede Gesellschaft, nicht möglich ohne Menschen. Diese gehören aber nicht zum sozialen, sondern zum psychischen und/oder organischen System.³² Dies bedeutet: Die Einzelnen sind nur mit einem Teil ihrer Existenz vergesellschaftet. Mit einem anderen Teil sind sie privat.

Bei Rombach kommt Wirklichkeit zustande durch Anfang in der Form des Durchbruchs: „die Möglichkeit liegt in der Unmöglichkeit“, und zwar so, „daß diese Unmöglichkeit in sich selbst und als sie selber Möglichkeit wird“.³³ Nicht das Normale und Alltägliche ist also im Blick, sondern das schöpferisch Einmalige. Daß es dieses Phänomen gibt, bestreitet auch der Soziologe nicht. Er sieht es jedoch als Ausnahme-, nicht als Regelfall. Und er warnt davor, Gesellschaft allein auf solche Tatbestände des Neuanfangs in Selbststeigerung zu gründen. Das wurde in allen gesellschaftlichen Revolutionen bisher versucht. Die vorhandenen Institutionen wurden dazu abgeschafft. Das Resultat war dann aber regelmäßig nicht die große Freiheit, sondern Anomie. Sie aber konnte nur ein neuer starker Mann überwinden: Napoleon, Stalin, Mao usw., die bei ihrem Abtritt auch nicht die große Freiheit, sondern Zwang, Krampf und Willkür hinterließen. Beständige Gesellschaftsveränderungen geschehen nicht durch spektakuläre Durchbrüche solch revolutionärer Art, sondern durch allmählichen Wandel. Durch eine Vielzahl einzelner, in der modernen Gesellschaft vor allem technischer und bewußtseinsmäßiger Faktoren bewirkt, strukturiert sich das Ganze nach und nach um.

Was Rombach im Blick hat, ist nicht Eingrenzung (Bildung eines Systems), sondern Ausgrenzung (Durchbruch ins schöpferisch Neue und Weite), bei ihm immer gedacht nach dem Vorbild des Kunstschaffens eines Einzelnen oder des Kulturschaffens einer Gesamtheit. Dafür gilt: „Der Künstler ist nur Künstler im Schaffen ... Seine Selbstwertung geschieht allein in der Werkwerdung.“ Das in diesem Zitat ausgelassene Zwischenteil heißt: „Er läuft nicht als Künstler herum; frei herumlaufend ist er irgendwer.“³⁴ Auf produktive Ekstase folgt notwendig Katerstimmung, auf Schaffensperioden folgen Alltag oder gar Verzweiflung, Suchen, Experimentieren, quälende Zeiten des Mißlingens. Dann ist nicht nur der Künstler, sondern jeder auf Schöpferisches gestellte Mensch nur irgendwer. Seine bekannten oder unbekanntenen Zeitgenossen, die auch Menschen sind, aber nie oder nur selten und wenn, dann in privatem Rahmen zum Schöpferischen vorstoßen, sind ebenfalls nur irgendwer. Und sie alle sollen und müssen in geordneten, d. h. durch (in Grenzen) erwartbare und kalkulierbare Formen zusammenleben. Die meiste Zeit ist Alltag; auch er muß sozial geregelt sein. Insgesamt müssen in einer über längere Zeit hinweg funktionierenden Gesellschaft der Lebenssinn und die zentralen Ereignisse Geburt, geordnetes Zusammenleben, Güterproduktion und -verteilung, Zeugung, Tod über die bloß biologischen oder materiellen Notwendigkeiten hinaus überzeugend sozial überformt und geregelt sein.

Luhmanns Ansatz bietet auf Letztfragen nur die Antwort: Man kann bessere von schlechteren Lösungen unterscheiden, durch Verfolgen ihrer Konsequenzen nämlich. Der Ansatz ist also auch hier, im Verfolgen der Auswirkungen von Systemprozessen, analytisch-deskriptiv. Fragen des Entstehens von etwas und der anthropologischen Notwendigkeit seiner sozialen Überformung dagegen kann er nicht beantworten. Rombachs Ansatz bietet auf solche Fragen die Antwort des Einmaligen und Neuen, nicht aber die der ausgetretenen und konventionellen Lösungen bzw. sieht diese als in Systeme gepreßt und damit unschöpferisch geworden.

Oberste Qualität bei Rombach ist Freiheit (sein Buch „Strukturontologie“ hat ja als Un-

³² Ebd. 296 f.

³³ Rombach 1971, 224.

³⁴ Ebd. 236.

tertitel: ‚Eine Phänomenologie der Freiheit‘): deswegen, weil „Freiheit geradezu als das Kriterium eines Strukturgeschehens angesehen werden kann.“³⁵ Das ist konsequent, denn in diesem Ansatz ist alles auf Selbstfindung und Gelingen gestellt, auf Durchbruch und Aufgang, und das bedeutet Freiheitserfahrung, für Einzelne genau wie für Gruppen und Völker.

Bei Luhmann taucht der Freiheitsbegriff weit undramatischer auf: Für die Gesellschaft als Sozialsystem ist der Mensch als Einzelner nicht Teil, sondern Umwelt. Das hat zur Folge: „Dem Menschen werden so höhere Freiheiten im Verhältnis zu *seiner* Umwelt konzediert, insbesondere Freiheiten zu unvernünftigem und unmoralischem Verhalten. Er ist nicht mehr Maß der Gesellschaft.“³⁶ Es müßte hier nicht ‚insbesondere‘, sondern ‚auch‘ heißen. Denn gemeint ist, daß die moderne, hochkomplexe Gesellschaft vom Normalbürger keine totalen, sondern nur noch partielle Rollen verlangt, daß sie in seine Privatsphäre nicht eingreift, solange er nicht gegen Strafgesetze oder wichtige Gesellschaftstabus verstößt. Dabei ist das, was öffentlichen Anstoß erregt, durch sozialen Wandel zum Teil großen Veränderungen unterworfen (z. B. bei uns in den letzten 25 Jahren Fragen der Sexualmoral).

Freiheit meint also für Rombach dramatische Selbstfindung, für Luhmann alltägliche Privatheit. Der Unterschied kennzeichnet ihr verschiedenes Lebensbild. Das Freiheitsphänomen selbst umfaßt beide Möglichkeiten. Bei Rombach ist nicht auszumachen, wo außer großen Durchbrüchen auch Durchschnittlichkeit und Verlässlichkeit im Alltag herkommen sollen. Sein Menschenbild geht eher in Richtung auf den ungewöhnlichen Menschen, der gewöhnlichen Regeln nicht unterliegt. Bei Luhmann ist nicht auszumachen, wie sich unter seinen Funktionsträgern und -gehilfen, die außerhalb der Zeiten ihrer Funktionserfüllung ihren privaten Freiheiten überlassen werden (mit den erwähnten Einschränkungen ungehindert), so etwas wie Ganzheitlichkeit, gesamtgesellschaftliche Verantwortung oder Mitmenschlichkeit ergeben soll.

II.

Handlung bei Luhmann besagt: auf Systeme zugerechnet Sinnselektion. Dieser Selektion liegen keine Substrate, Letzteinheiten oder Erstbeweger zugrunde, sondern sie bildet sich allein durch ihre Anschlußfähigkeit im betreffenden System: „Die Sinneinheit Handlung wird als Synthese von Reduktion und Öffnung für Auswahlmöglichkeiten konstituiert. Das festzuhalten und anschußfähig zu reproduzieren, ist ihre Funktion.“³⁷ Komplementär zu Handlung wird der Begriff Erleben eingeführt. Er meint Sinnselektion im Bezug auf die Umwelt. Die Differenz zwischen diesen beiden Begriffen und ihre Verkoppelung „ermöglicht im vagen und weiten Bereich sinnhaften Erlebens die Ausdifferenzierung von hochselektiven Handlungssystemen, die ihre Selektion sich selbst zurechnen lassen“,³⁸ ermöglicht also autopoietische Prozesse.

Handlungssysteme sind gesellschaftliche Teilsysteme, z. B. Familie, Religion, Recht. Sie sind spezialisiert, d. h. haben bestimmte Aufgaben mit für sie (und nur für sie) typischen Handlungen zu erfüllen. Ist man nicht an einem dieser Teilsysteme beteiligt, kann man seine Prozesse erleben: als Zuschauer. Ist man dagegen beteiligt, dann ist man darin handelnd.

³⁵ Ebd. 255.

³⁶ Luhmann 1984, 289.

³⁷ Ebd. 160.

³⁸ Ebd. 125.

Nach Rombach setzt Handeln das Stehen in einer Situation voraus: „Man kann nicht überall alles tun, aber nicht primär darum nicht, weil die Mittel und Gelegenheiten dazu fehlen, sondern weil bestimmte Handlungszüge nur in einer bestimmten Handlungswelt ... ermöglicht und eröffnet sind.“³⁹ Handeln ist für Rombach ein Existenzial, „weil es zum menschlichen *Sein* gehört, ein *ständiger* Grundzug seiner Konstitution ist“.⁴⁰ Dies bedeutet:

Bevor jemand irgendwo irgendwie handelt, ist er in eine Gesamtstruktur eingespannt, die sein spezifisches Handeln oder auch Nichthandeln erst möglich macht. Rombach erklärt dies am Beispiel Bergsteigen: Nicht diejenigen, die die Alpen vor der Haustür hatten, haben diesen Sport und die damit zusammenhängenden Handlungsweisen im 19. Jahrhundert gefunden und erfunden, sondern englische Bürgersöhne, die dazu in die Schweiz kamen. Zu ihrer Gesamtstruktur gehörte der auch ästhetisch veränderte Blick auf die Bergwelt: Edward Whymper (der Erstbesteiger des Matterhorns) war, ehe er Bergsteiger wurde, Zeichner von Alpengipfeln.

Ein anderes, eigenes Beispiel: das Duell. Damit im 19. Jahrhundert unter Studenten und Flaneuren ein junger Mann im Restaurant aufstehen und an den Nebentisch stürzen konnte, um mit dem Ausruf: „Mein Herr, Sie haben mich fixiert!“ seine Visitenkarte zu überreichen, was bedeutete, daß man sich bald im Morgengrauen in einem Park oder am Stadtrand zu einem Waffengang zu treffen hatte – dazu mußte der ganze übersteigerte Ehrbegriff einer müßiggängerischen Scheinelite entstanden und wirksam geworden sein.

Zwischen Einzelhandeln und Grundstruktur besteht ein Wechselverhältnis. Eben das besagt: „Bestimmtes Handeln gehört zu bestimmten Situationen.“⁴¹ Dabei meint Situation auch: zu bestimmten Orten, regional oder sozial. Bei den genannten Beispielen bedeutet dies: Im 19. Jahrhundert konnte man nur in den Alpen, nicht etwa auch in den Pyrenäen oder im Schottischen Hochland klettern. Und seine Visitenkarten dem *Komment* entsprechend zu überreichen, hätte in einer Arbeiter- oder Vorstadtkeiße eine ganz andere Wirkung gezeigt als Aufforderung zu einem Ehrenhandel, nämlich Gelächter oder Prügel.

Solche Grundstrukturierungen gibt es nicht nur für gesellschaftliche Teilbereiche, wie in den genannten Beispielen, sondern auch für Gesamtgesellschaften in bestimmten Epochen auf allgemeinerer Ebene genau wie für Mikrobereiche (eine einzelne Familie, Schulklasse oder andere Kleingruppe) auf speziellerer Ebene. Und zwar sowohl abgeschlossen einerseits wie mit Wechselwirkungen zwischen den Ebenen andererseits, je nach dem Geist der Zeit und der ihn durch ihr Handeln prägenden oder ausfüllenden Menschen.

Am konkreten Beispiel des Handlungsbegriffs zeigt sich demnach: Luhmanns Ansatz ist kybernetisch-operationell, Rombachs Ansatz ontologisch-transzendental. Eine Vermittlung dazwischen gibt es nicht, wohl aber ein Gegeneinander-Sprechenlassen. Das könnte hier so aussehen:

Der Begriff Handeln ist zu weit, um für konkrete Daseinsbeschreibungen aussagefähig zu sein. Er umfaßt Tun, Dulden, Unterlassen, und reicht von der alltäglichsten Kleinigkeit (z. B. Zahnputzen) bis zum epochalen Ereignis (z. B. Kolumbus' Landung in der Neuen Welt). Er muß daher differenziert werden. Dies kann horizontal geschehen (verschiedene Bedeutungsweiten) wie vertikal (verschiedene Bedeutungstiefen). Luhmann hat ersteres im Blick: Autopoiesis = Zurechnung von Sinnselektion ist auf der Gesamtebene und auf jeder denkbaren Teilebene eines Sozialsystems möglich. Rombach hat letzteres im Blick: Nur für den analysierenden Blick des Forschers beginnt eine Handlung *ab ovo*. Der konkrete

³⁹ Rombach 1987, 350.

⁴⁰ Ebd. 352.

⁴¹ Ebd. 347.

Mensch dagegen findet sich immer schon in Situationen vor, die er gestaltet bzw. die ihn gestalten. Meistens geschieht beides in Wechselwirkung. Er findet sich in Situationen vor, in denen er in einer bestimmten Frist bestimmte Ziele erreichen oder die er radikal verändern will. Ob ihm das aber – und wie weit es ihm gelingt, hängt nicht nur von ihm und seinen Möglichkeiten, sondern auch von der Situation und vom Zutun der anderen Beteiligten, außerdem von den Zeitumständen ab.

Neben Taten gibt es auch Untaten. Für sie ist nach Luhmann im gesellschaftlichen Teilsystem Recht die Polizei und Justiz zuständig. Die Polizei ermittelt und sichert, die Gerichte subsumieren konkrete Einzeltaten unter kodifizierte Fallgruppen. Nach Würdigung des Einzelfalls bemessen sie das Strafmaß innerhalb des vom Gesetzgeber vorgeschriebenen Rahmens. In der funktionell differenzierten Gesellschaft ist so das Teilsystem Recht Träger des Schutzanspruchs der Bürger vor kriminellen Einzelnen.

Bei Rombach taucht dieser Schutzanspruch nicht auf. Er sieht das Verbrechen nur vom Täter, nicht auch vom Opfer her und analysiert, darin zutreffend: „Auch noch das schlimmste Verbrechen ist nur das entstellte Bild einer *Selbstfindung* und der mißglückte Versuch einer *Hebung*. ‚Im Grunde‘ will der Mensch das Bessere ... wenn er sich vergreift, hat er Anspruch auf Hilfe, und die Hilfe besteht nicht im Strafen, sondern darin, daß seine Situationsinterpretation gebessert wird ... Mit jedem Sünder muß so umgegangen werden, wie mit dem Schächer zur Rechten umgegangen worden ist.“⁴²

Das ist christliches Gedankengut, aber noch radikaler angesetzt als bei Christus selbst. Denn es heißt weiter: „Ein schwerer Schatten fällt auf das Geschehen, wenn der Schächer zur Linken ungerettet bleibt; es sei denn, darin, diesen zu retten, würde der Auftrag an die Menschen bestehen, die das Kreuzigungsgeschehen der Menschlichkeit überlebt haben.“⁴³ Notorische Unzulänglichkeit, Uneinsichtigkeit des Denkens und Handelns, Fehlverhalten im Lebenslauf, hartnäckige und unverbesserliche Kriminalität sind in diesem Ansatz kein Letztes. Denn der Mensch, jeder Mensch hat zumindest potentiell ein sich positiv äusserndes Eigenes. Es ist also grundsätzlich möglich, ihn zur Artikulation dessen zu befähigen. Die Frage bleibt aber offen, *wie* man ihn dazu befähigt. Das gelingt sicherlich nicht durch Abschaffung der Gefängnisse in der Wirklichkeit, wie von bestimmten sozialpädagogischen Richtungen gefordert, aber auch nicht durch Entwicklung stimmiger Konzepte in der Theorie.

Um das bisher Dargestellte weiter auszuloten, sei hinzugefügt: Politisch, gesellschaftlich und ökonomisch bleiben auch in der Gegenwartsgesellschaft die Ideale der Französischen Revolution aktuell. Aber Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit: wie alle drei zugleich erfüllt und gewährleistet werden können, das steht nach wie vor offen. In unserer Zeit kommt als weitere ungelöste Aufgabe hinzu: Solidarität der Menschen nicht nur mit allen Menschen (unabhängig von Alter, Geschlecht, Rasse, Entwicklungsstand, sozialer, ökonomischer und politischer Situation), sondern mit allen Lebewesen, außerdem harmonisches Sicheinfügen in den Kreislauf der Natur.

Zu diesem Problem sagt Luhmann: Systemtheoretisch wichtig ist die Frage, auf welcher Ebene operiert wird, zum Beispiel nur im Teil Wirtschaft des Sozialsystems oder auch unter Berücksichtigung der sozialen Folgekosten einer das psychische System der Einzelnen überfordernden Arbeits- und Lebensweise oder auch unter Berücksichtigung des Teils Ökologie im Natursystem. Je nachdem fallen die Antworten anders aus, gefunden nach systematischen Kosten-Nutzen-Aufstellungen.

Rombach nimmt zu diesem Problem ganz anders Stellung: Der geschichtliche Mensch

⁴² Ebd. 375.

⁴³ Ebd.

gestaltet sich und seine Umwelt in einem Wechselverhältnis, das in jeder Epoche und Kultur verschieden ist. Es gibt keinen feststehenden Begriff Mensch und keinen feststehenden Begriff Natur; beides bekommt seinen spezifischen Sinn in der typischen und einmaligen Ausgestaltung jeder Epoche und Kultur. Die Veränderung eines wichtigen Elements an einer Stelle ändert die Gesamtstruktur. Ökologische Katastrophen kann es geben und hat es gegeben (eigene Beispiele: das Aussterben der Dinosaurier, die Verkarstung der Berge Dalmatiens). Danach ist aber nicht totales Ende, sondern die verbliebenen Elemente ordnen sich neu und strukturieren einen veränderten Gesamtzusammenhang heraus. Aus diesem allgemeinen Ansatz folgt: Die gegenwärtige Umweltdiskussion gehört nur unserer Zeit und unserer Gesellschaft zu. Die ihr zugrunde liegende Naturauffassung stellt so wenig ein Letztes dar wie das abendländische Menschenbild.

Die Vielfalt des Vorfindlichen ist unstrukturiert, das sehen sowohl Rombach wie Luhmann. Luhmanns Antwort darauf heißt Reduktion von Komplexität. Das ist ein soziologischer Gedanke: Institutionen, Normen und Regeln wählen aus der Vielzahl der menschlichen Handelns- und Verhaltensmöglichkeiten ganz bestimmte aus und machen sie verbindlich. Teilsysteme grenzen aus der Gesamtgesellschaft einen Sektor aus, für den sie zuständig sind. Auf diese Weise überwindet der vergesellschaftete Mensch die Notwendigkeit der Einzelwahl und Selbstentscheidung in jeder Situation (d. h. das tagtägliche Anfangen bei Adam und Eva), vermeidet er Willkür, schafft Erwartbarkeit und Verlässlichkeit im zwischenmenschlichen Umgang. Dies erklärt die für den Soziologen staunenswerte Tatsache, daß es zu sozialen Regeln kommt, obwohl jedes Mitglied einer Gesellschaft in jeder Situation aufgrund seiner Wahl-, Willens- und Entscheidungsfreiheit immer eine Mehrzahl von Verhaltensweisen zur Verfügung hat. In der Sprache der Systemtheorie heißt dieses Staunen: Soziale Regeln sind weder notwendig noch unmöglich, sondern kontingent.

Das ist aber nur die eine Seite des Phänomens Vergesellschaftung. Es gilt genauso, daß sich Einzelne an solchen Regeln reiben, gegen sie aufbegehren oder an ihnen zerbrechen, wenn sie sich zu sehr gegen eigene Wünsche oder Bedürfnisse richten. Diese Momente interpretiert Luhmann nicht. Sie sind für ihn Sache nicht des sozialen, sondern des psychischen Systems. Erst wenn es durch sie zu horizontalen Solidarierungen kommt, zu Verweigerungen und Rebellionen, die wichtige Teilbereiche des Sozialsystems lähmen oder es gar als Ganzes stürzen, erst dann erscheinen diese Momente als Dysfunktionalität im Sozialsystem. Dann wird reformiert oder revolutioniert, d. h. aus der Komplexität des Vorfindlichen entweder modifiziert oder aber radikal anders reduziert.

Rombach vermutet bei Luhmann eine Verwechslung von *complicatus* und *complexus*. Das Komplizierte muß auf Überschaubares reduziert werden, damit es verlässlich handhabbar ist, nicht das Komplexe. Denn Komplexität ist Zeichen eines sowohl geschichtlich wie auch kulturell und zivilisatorisch entwickelteren Menschentums. Mit ihr umgehen zu können, ist in solchen Gesellschaften notwendig und zu lernen.⁴⁴ Dies bedeutet sinnfälliges Sichbewegenkönnen im entsprechenden Gesamtrahmen, nicht nur Handhabung einzelner ausgewählter Handlungssequenzen.

Für Rombach geht es nicht um Reduktion von Komplexität und Programmierung von Prozessen, sondern um ihre Vivifizierung, d. h. um Lebendigmachen und Lebendighalten der strukturellen Entfaltungs- und Ablaufgesetzlichkeiten. Mensch und Natur, Handelnder und Umfeld, Eigenleistung und Findung tragen in unvorwegnehmbarer Weise zu menschlichen Lebensprozessen bei. Doch Leben als schöpferischer Vorgang, als Gesamtkunstwerk: wie daraus Erwartbarkeit und Verlässlichkeit im zwischenmenschlichen Umgang in funk-

⁴⁴ Siehe oben S. 102.

tions- und arbeitsteiligen Großgesellschaften mit ihren rationalisierten, standardisierten und generalisierten Abläufen resultieren sollen, die auf dem unpersönlichen Ineinandergreifen des Handelns und Verhaltens vieler einander Unbekannter beruhen, das ist für einen Soziologen in diesem Ansatz unbeantwortet.

Rombachs Ansatz ist jedoch insofern dem Luhmanns gegenüber weiter und flexibler, als er nicht auf systematisierten Großgesellschaften fußt, also den derzeitigen hochkomplexen Gesellschaftsformen in der westlichen Welt, sondern umfassend ist. In allem, was Menschen für Vergangenheit und Gegenwart in allen großen oder kleinen Kulturen auf der Erde an Gesellschaftsformen gefunden haben und in der Zukunft finden werden, gibt es strukturelle Genesen und Abläufe nach dem Prinzip der Selbstfindung. Der Ansatz ist also grundsätzlich universal.

Eine universale Theorie (beschränkt auf Sozialsysteme) zu geben, beansprucht aber auch Luhmann. Denn bei allen gewesenen, gegenwärtigen und kommenden Gesellschaftsformen kann man eine System-Umwelt-Differenz konstatieren, wird aus der Vielzahl von Handelns- und Verhaltensmöglichkeiten selektiert und geschehen selbstreferentielle Abläufe. Nach Entstehungsgründen und ontologischem oder metaphysischem Sinn des Ganzen fragt Luhmann ausdrücklich nicht. Das empfindet er als Fortschritt gegenüber der „alteuropäischen“ Erkenntnistradition, als Ausdruck des gegenwärtigen Forschungsstands: der Abkehr von Letztbegründungen. Etwas ist und läuft. Wie es läuft, kann der Soziologe sagen. Aber wie es entstand, wo es hingeht und warum es läuft, darauf will er und hat er keine Antwort.

III.

Für die *conditio humana* gilt nach wie vor das Pascalsche Wort: „l'homme passe infiniment l'homme“.⁴⁵ Es ist unschwer festzustellen, daß dieses Sich-Übersteigenkönnen als anthropologische Grundtatsache in den zeitgenössischen philosophischen, sozialwissenschaftlichen und auch politischen Konzeptionen der westlichen Welt in der Regel nicht oder nur systemimmanent berücksichtigt wird. Nur systemimmanent berücksichtigt ist es auch bei Luhmann. Es ist dort ein endliches, kein unendliches Übersteigen. Gleichzeitig gilt aber auch, daß Potentialität nicht allgemein und auf Dauer, sondern nur vereinzelt, für Einzelne wie für Klein- und Großgruppen, zur Aktualität werden kann. Wenn das eintritt, dann geschieht ein *kairos* oder eine Sternstunde, als Höhepunkt im Einzel- oder Gruppenleben. Dieser Höhepunkt hält aber nicht an, sondern schwächt sich ab und verliert sich. Danach ist wieder Alltag, bleibt der Mensch auch nach epochalen Verwandlungen und Hebungen der alte Adam oder die alte Eva in ihrer beider Unzulänglichkeit und Fehlerhaftigkeit. Mit dieser Tatsache muß jede Gesellschaftskonzeption rechnen, will sie real, nicht ideal sein und wirken.

In unserer zu sehr Aktualitäten verhafteten Zeit bereitet es vielen politisch Agierenden wie politisch Theoretisierenden sicherlich Schwierigkeiten, zu erkennen, daß wir noch immer keine Möglichkeit gefunden haben, Gleichheit und Freiheit und Solidarität (das moderne Wort für Brüderlichkeit), d. h. also die Ideale der Französischen Revolution, zugleich zu verwirklichen. Und dies, obwohl seither 200 Jahre vergangen sind. Sondern es gibt ein funktionierendes Modell, das westlich-kapitalistische System, das die individuelle Freiheit zu Lasten der allgemeinen Gleichheit fördert. Und es gibt ein funktionierendes anderes Modell, das östlich-sozialistische System, das die allgemeine Gleichheit zu Lasten der individuellen Freiheit fördert. Solidarität oder Brüderlichkeit gibt es in beiden Systemen in der Wirklichkeit (nicht in ihrer Theorie!) nur informell, mit Gleichgesinnten in gemeinschaft-

⁴⁵ Pascal, Pensées, Fragment Nr. 434 (Brunschvig) bzw. 131 (Lafuma).

lich strukturierten Klein- oder Großgruppen, nicht aber formell und gesamtgesellschaftlich, mit allen. Unerfüllt sind also nicht nur die Ideale ‚Herrschaftsfreiheit‘ und ‚klassenlose Gesellschaft‘ von Karl Marx, dem *Theoretiker* der proletarischen Revolution, sondern auch die Ideale der zwei Generationen zuvor *stattgefundenen* bürgerlichen Revolution.

Eine solche Rückbindung an Konzepte der Vergangenheit unternehmen vor allem jene nicht, die mit dem Anspruch des neuen und einzig richtigen Standpunktes politisch auftreten. Das sind derzeit vor allem die neuen sozialen Bewegungen: Frauen-, Friedens- und Ökobewegung. Nur die Gegenwart im Blick, treten sie mit lautstarken Änderungsforderungen an die Öffentlichkeit, deren Erfüllung wegen ihrer dringenden Notwendigkeit keinen Aufschub dulde. Auf langwierige politische und administrative Prozesse könne man daher nicht warten.

Luhmann sieht die neuen sozialen Bewegungen von einem Gegenwartsstandpunkt aus: Aus unserem überaus komplexen und mannigfach interdependenten Gesellschaftsgeschehen greifen sie hochselektiv einzelne Themen heraus, nämlich Gleichberechtigung der Frauen, Erhaltung oder Wiederherstellung einer gesunden Umwelt, Abrüstung. Diese Einzelthemen verabsolutieren sie und drängen die Beschäftigung damit allen anderen Gesellschaftsmitgliedern auf. Als alle angehenden Grund dafür postulieren sie dringliche Unausweichlichkeit: Es sei fünf Minuten vor zwölf, wenn nicht noch später.

Luhmann fragt dazu: Ist eine solche Angstkommunikation nicht eine kommunikative Sackgasse?⁴⁶ Und er verweist auf Alain Touraine, der ausführte: Im 19. Jahrhundert gab es nur *eine* soziale Bewegung, gab es *die* soziale Frage, nämlich die Arbeiterfrage. Gerade deswegen konnte sie allein die sozialen Probleme der Gesellschaft insgesamt repräsentieren. Und nur deshalb konnte die Marxsche Utopie mit dem Kerngedanken entstehen: Aus der äußersten Verelendung der Arbeiterschaft heraus entspringt die klassenlose Gesellschaft, d. h. das Proletariat erlöst stellvertretend die Menschheit. Von den sozialen Bewegungen der Gegenwart kann keine die Gesellschaft insgesamt repräsentieren. Sie müssen daher früher oder später zu weltanschaulichen Zirkeln oder Sekten werden.

Rombach sieht die neuen sozialen Bewegungen von der Zukunft her: „Sie orientieren sich jeweils an einer konkreten Aufgabe, in der sich jedoch das Ganze der grundsätzlichen Fragen wie in einem Brennpunkt sammelt ... Wir erkennen in diesen Bewegungen erste Ansätze und Andeutungen zum ‚reinen Geschehen‘, das die Ur-Bewegung schlechthin ist.“⁴⁷ Rombach erwähnt nicht nur Frauen-, Öko- und Friedensbewegung, sondern auch regionale Bewegungen und Bürgerinitiativen aller Art. Er sieht sie in Verbindung nicht mit Marx, sondern mit der europäischen Jugendbewegung vor und nach dem Ersten Weltkrieg und mit der Deutschen Bewegung von Herder bis Hölderlin.⁴⁸

Beide Sichtweisen haben ihre zutreffenden Argumente und beide sind zu präzisieren: Man kann von jedem gesellschaftlichen Einzelinhalt und Teilbereich aus zum Ganzen kommen. Das ist keine Frage der Begrenztheit des Themas, sondern eine der Konsequenz und Unbestechlichkeit seiner Verfolgung, bis hin zum Gesamtzusammenhang der Menschheit im ganzen oder zum Gesamtzusammenhang von Mensch und Natur oder zum Kosmos schlechthin.

Leichter als die anderen Bewegungen hat es da die Friedensbewegung. Denn Friede im umfassenden Sinne, das meint nicht nur Abschaffung der Waffen und meint nicht nur, daß alle Menschen persönlich mit sich ins reine kommen. Sondern es meint, daß alles und jedes zu seinem Recht der Entfaltung und zum Miteinander-Auskommen gelangt. Rombach

⁴⁶ So beim schon erwähnten Workshop (s. Anm. 30).

⁴⁷ Rombach 1987, 402.

⁴⁸ Ebd. 404.

schlägt dafür den Begriff Stimmigkeit vor. Dieser Begriff kann die ganze Breite umfassen vom Frieden des Einzelnen in und mit sich selbst über Paare, Kleingruppen, Großgruppen, die Menschheit insgesamt bis hin zum Ausgleich von Lebens- und Natursystemen auf der Erde oder gar bis zu den Bewegungen im All. Stimmig ist nicht gleichbedeutend mit harmonisch. Auch Verletzungen, Disharmonien, Unzuträglichkeiten und Unvereinbarkeiten gehören dazu, interrelational und interdependent, aber nicht destruktiv, sondern konstruktiv: in „liebendem Streit“.⁴⁹ Das zu erreichen, nicht in ekstatischen Teilmomenten (individuelle oder kollektive oder epochale Erleuchtungen/Durchbrüche/Sternstunden), sondern auf Dauer: Ist das menschenmöglich? Und kann darauf eine verlässliche Gesellschaftsordnung gegründet werden? Der Sozialwissenschaftler sagt zu beiden Fragen: Nein, der Philosoph sagt: Ja. Die Zukunft wird erweisen, wer recht behält.

IV.

Ein kurzer Vermittlungsvorschlag zwischen diesem Nein und Ja sei abschließend versucht: Werden die Frageperspektiven beider gegensätzlicher Sichtweisen bewußt gehalten und in ihren Bedingungen, Möglichkeiten und Grenzen reflektiert, dann wird weder Hebung und Steigerung des Menschen oder die Erschließung grundsätzlich neuer epochaler Möglichkeiten übersehen und ausgeschlossen, noch wird versäumt, sie realpolitisch abzusichern. Ersteres mißachten alle gegenwartsbezogenen und nur realitätsorientierten Konzepte der Soziologie, letzteres alle nur an Idealen orientierten Sozialphilosophien. Die menschliche Beschaffenheit liegt dazwischen.

„Zunächst und zumeist“ bewegt sich das Menschenleben nicht in der Phase und Dimension der Identität und Ganzheit, sondern es bewegt sich in der Phase und Dimension der Differenz und Zerstreuung; das hat Heidegger in „Sein und Zeit“ gültig herausgearbeitet. Auf der Differenz fußt Luhmanns Ansatz. Es gibt jedoch auch die Phase und Dimension der Identität. Auf sie zielt Rombachs Ansatz. Die beiden Ansätze, weil verschieden angesiedelt, sind nicht miteinander vermittelbar. Sie können sich daher auch nicht gegenseitig aufheben.

Literaturverzeichnis

- Bubner, Rüdiger, Wissenschaftstheorie und Systembegriff. Zur Position von N. Luhmann und deren Herkunft, in: ders., *Dialektik und Wissenschaft* (Frankfurt a. M. 1973) 112–128.
- Gross, Helmut, Strukturontologie und Bildphilosophie. Heinrich Rombach zum 60. Geburtstag, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 37 (1983) 625–630.
- Luhmann, Niklas, *Soziologische Aufklärung*, Bd. 1: Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme (Opladen 1970).
- : *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie* (Frankfurt a. M. 1984).
- Podak, Ohne Subjekt, ohne Vernunft. Bei der Lektüre von Niklas Luhmanns Hauptwerk ‚Soziale Systeme‘, in: *Merkur* 38 (1984) 733–745.
- Rombach, Heinrich, *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit* (Freiburg/München 1971, ²1988).
- : *Strukturanthropologie. ‚Der menschliche Mensch‘* (Freiburg/München 1987).
- Zolo, Danilo, Reflexive Selbstbegründung der Soziologie und Autopoiesis. Über die epistemologischen Voraussetzungen der ‚allgemeinen Theorie sozialer Systeme‘ Niklas Luhmanns, in: *Soziale Welt* 36 (1985) 519–534.

⁴⁹ Ebd. 90.