

Das „Subjekt“ bei Niklas Luhmann

Naturgemäß dürfte uns interessieren, was der Mensch ist, und auch – wenn das denn so zu trennen ist –, was er sein soll, da wir gewöhnt sind, uns selbst als Menschen zu bezeichnen. Es handelt sich also um eine Form der Selbstbeschreibung und der semantischen Wirklichkeitskonstruktion.

Ein Begriff wie ‚der Mensch‘ beruht auf einer Beobachtung, und beobachten können wir nur, wenn wir etwas unterscheiden, zum Beispiel den Menschen vom Tier. Seit etwa der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts kommt die Einsicht auf, daß solche Erkenntnisse, die sich in semantischen Traditionen (wie etwa der Bezeichnung ‚animal rationale‘) verdichtet haben, sich mit der gesellschaftlichen Entwicklung verändern. Das fällt den Menschen offenbar schwer zu akzeptieren, die – immer noch – gerne wissen möchten, was denn ‚der Mensch‘ an sich sei, das heißt jenseits aller historischen Variabilität der Formen und der Veränderung des Wissens.

Die humanistische Anthropologie der europäischen Tradition war an eine ontologische Metaphysik gebunden. Das hatte zu der Bestimmung des Menschen als ‚animal rationale‘ geführt, zu einem Tier, das Vernunft hat. Man hat dann allerdings das Problem, zu erklären, warum der Mensch nicht immer und überall vernünftig handelt, mehr noch: warum gerade Vernunft zur Barbarei führt (wie die Vernunftkritik von Schiller bis Horkheimer und Adorno vorgeführt hat).

Ein veränderter Traditionsstrang kommt mit Descartes auf. Dieser führt zur Selbstbeschreibung des Menschen als Subjekt, „der anspruchsvollste Titel, den der Mensch sich jemals zugelegt hat“. (Luhmann 1994, S. 48) Subjekte unterscheiden sich von Objekten. Das heißt, der Mensch begreift sich nicht mehr nach dem Dingschema wie in der ontologischen Metaphysik, sondern das feste und unveränderliche Wesen des Menschen wird ins ‚Ich‘ verlagert („Ich denke, also bin ich“), was sogleich Einsprüche und Widersprüche provoziert hat. Diese Entwicklungslinie ging von Frankreich aus, für die hier nur die wichtigsten Namen genannt werden sollen: Descartes, Montaigne, Pascal, La Rochefoucault. (Vgl. dazu Bürger 1998 und Geyer 1997.)

Die Erfindung des Subjekts bedeutet die Umstellung vom Substanz-Akzidenz-Schema auf Selbstbeziehung. Der Mensch besteht nicht mehr aus einer von Gott geschaffenen unsterblichen Seele, die allerdings durch den Sündenfall korrumpiert war, und einem sterblichen Leib. Der Mensch wird zunehmend in seinen selbstreferenziellen Mechanismen und dann auch selbstbestimmten Fähigkeiten begriffen. Er ist aber nicht nur ein Wesen mit der Spezialfähigkeit zur Reflexion, sondern Geist, wobei die Natur des Menschen unbestimmt bleibt. Das ‚läuft‘, wenn man so sagen darf, zunächst über das Konzept der Selbstliebe, der Ausdifferenzierung von ‚amour-propre‘ und ‚amour de soi‘, von anfänglicher Negativbewertung der Selbstsucht zum natürlichen Recht des Menschen auf Selbsterhaltung, ja sogar auf Glück. (Vgl. den Artikel „Amour-propre“ im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*.) Das Subjekt ist im Entstehen, das sich selbst identifiziert und begreift – und verfängt sich in den Fallstricken der Selbstreferenz, wie es für jedes selbstreferentiell geschlossene System gilt. Es findet sich in unendlichen Selbstbespiegelungen wieder. Das ‚Innere‘ erscheint dem Menschen als Unendlichkeit. Es findet in sich weder Anfang noch Ende. Für seine Begehrlichkeit heißt das dann: „Unersättlichkeit des Begehrens heißt jetzt nicht mehr wie im Mittelalter: Angezogensein durch ein unendliches Gut (im Bereich der Religion), sondern heißt: daß das Begehren sich selbst begehrt, sich daher mit allem Erreichten neu formiert.“ (Luhmann 1980, S. 189) Diese Umstellung auf Selbstreferenz (und damit auf die Logik autopoietischer Systeme) vollzieht sich durchgängig im Bereich kulturell prominenter Ideen, was Luhmann in seinen Arbeiten zur historischen Semantik in umfangreichen Studien gezeigt hat.

Einen vorläufigen Höhe- und Fixpunkt bildet dann Kant. „Seine Plausibilität holt sich dieser Versuch Kants in einer Theorie des Bewußtseins, die zeigt und argumentativ ausnutzt, daß das Bewußtsein sich auf sich selbst beziehen und seine eigene Einheit als Bedingung aller seiner Operationen (Vorstellungen, Handlungen, Urteile) vorstellen kann.“ Damit beschreibt sich der Mensch als (transzendentes) „Subjekt, das sich selbst und allem anderen zugrunde liegt.“ (Luhmann 1994, S. 42) Mit der Konsequenz freilich, daß sich von ihm aus keine Gesellschaft, also Intersubjektivität konstruieren läßt. (Dazu weiter unten.)

Die Formel „Das Subjekt liegt sich selbst und allem anderen zugrunde“ bestätigt auch Heidegger: „Die Subjektivität ist die wesenhafte Gesetzlichkeit der Gründe, welche die Möglichkeit eines Gegenstandes zureichen.“ (Heidegger 1986, S. 137) Man ahnt, daß diese Theorie des Subjekts mit der Lehre vom „unzureichenden Grund“ (Musil), und in der Folge der ‚Kontingenz‘, möglicherweise den Todestoß erhält.

Daß dieser Theorieansatz selbst an historische, gesellschaftliche Bedingungen, die mit der Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft zu tun haben, geknüpft ist, dürfte mittlerweile allgemein bekannt und akzeptiert sein. Auch wurde die Einseitigkeit der Kantischen Bestimmung sofort bemerkt und von den Romantikern bis zu Hegel auszugleichen versucht. Das „Ich denke“ ist ja kein Mensch. Es wurde schon seit Descartes in den Sog der Anthropologisierung gezogen. Montaigne anthropologisiert Selbstreferenz, und ähnlich reagiert Herder auf Kant – mit dem Ergebnis: „Die Moderne hat das Subjekt hervorgebracht als ein sich doppelt auf sich selbst beziehendes Wesen, nämlich als Grund aller möglichen Erkenntnis und als Angst vor der Haltlosigkeit dieses sich selbst setzenden Grundes. Mit diesem Wesen, das immer zugleich grandios und hilflos ist, muß der einzelne leben.“ (Bürger 1998, S. 95)

Die Geschichte des Subjekts ist komplex, aber es ist festzustellen, daß es eine (Gesellschafts-)Geschichte hat, und es ist die Frage, ob diese Geschichte heute zu Ende geht oder schon zu Ende gegangen ist, und wie die Selbstbeschreibung des Menschen danach aussieht.

Zugleich mit dem Titel des Subjekts treten eine Reihe korrelierender und korrespondierender Begriffe in Erscheinung, die zur näheren Bestimmung dienen: Ich, Selbst, Individuum, Person – um nur die wichtigsten zu nennen –, jedenfalls nicht ein Ding oder Objekt. Das menschliche Individuum als Subjekt tritt dann in Gegensatz zur Gesellschaft, so daß eine historische Zeit lang Individuum und Gesellschaft als Oppositionsbegriffe behandelt wurden. Und irgendwie war dann das Individuum gegen die Gesellschaft zu verteidigen (z. B. gegen Entfremdung oder Verdinglichung), und irgendwie wird es mit dem Auftrag versehen, sich selbst ‚verwirklichen‘ zu müssen. Was immer das alles heißt. Und nun kann man ja den Verdacht hegen, wenn die semantische Tradition des Subjekts zu Ende ist, daß dann auch der Kampf des

Individuums gegen die Gesellschaft verloren ist. Dann muß man noch einmal genau fragen: Was wollte man eigentlich gewinnen? Das soll uns später beschäftigen.

Die Tradition der Subjektbestimmung als transzendentes Subjekt von Kant bis Husserl zielt auf eine Leistung des Bewußtseins, das in jedem Operationsschritt (in gegenwärtiger Zeit) sich auf Fremdes (Fremdreferenz) und auf Eigenes (Selbstreferenz) bezieht und deshalb in der Form von Intentionalität oder Sinn prozessieren muß. Auch für Luhmann ist unstrittig, „daß alles menschliche Erleben und Handeln sinnförmig abläuft und sich selbst nur sinnförmig gegeben ist.“ Das heißt in der Form der Verweisung auf andere Möglichkeiten.

In der Traditionslinie von Kant bis Husserl entsteht zwangsläufig das Problem der Intersubjektivität. Wenn mein individuelles Bewußtsein der einzig feste Punkt sein soll: dann kann ich allenfalls vermuten oder postulieren, daß andere (Menschen?) auch ein solches Bewußtsein haben. Von der Selbstreflexion komme ich aber nicht wirklich zum Selbstbewußtsein der anderen (nicht einmal meiner Frau). Man könnte allenfalls mit der These arbeiten, „daß das Bewußtsein in der Selbstreflexion auf Bedingungen jeder Subjektivität aller Menschen stößt. Aber das wäre nur ein neues Versteck für die alte Frage nach der Einheit des Verschiedenen.“ (Luhmann 1994, S. 44f.)

Betrachten wir zunächst genauer das moderne Individuum als Subjekt, als das sich der Mensch seit dem 18. Jahrhundert begreift. Vom ihm wird Identität gefordert, das heißt, es soll dieselben Personenmerkmale in verschiedenen Situationen haben. Es wird eine gewisse soziale Berechenbarkeit verlangt. Er soll nicht mit jedem Wechsel der Zeit und/oder des Raums ein (ganz) anderer sein. Gleichzeitig wird aber seit dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts vom Subjekt Autonomie gefordert, das heißt, es soll sich in dem, worin es sich von allen anderen unterscheidet, selbst bestimmen oder festlegen. (Als biologische Dingwesen sind wir sowieso einmalig. Es gibt keine zwei gleichen Individuen. Aber es geht jetzt um Identität, individuelle Selbstbestimmung und nicht einfach um das, was die Natur oder Gott oder der Staat aus uns gemacht haben.)

Das Problem wurde schon früh von Herder bemerkt, wenn er z. B. schreibt, daß „jeder sich selbst sein Gott in der Welt“ sei. (Zit. nach Luhmann 1997, S.

1017) Wenn jeder potentiell tun und lassen kann, was er will: Wie kann dann Gesellschaft überhaupt funktionieren? Dazu stellte etwa Adam Smith seine heute noch aktuelle ‚Theorie der unsichtbaren Hand‘ auf oder die Französische Revolution das Konzept der ‚volonté générale‘. Heute jedenfalls müssen wir alle Steuern bezahlen.

Erstaunlich weil paradox ist, daß sich die Menschen gerade als Individuen – darin, sich von allen anderen zu unterscheiden – gleich sind. „Selbst Kleinkinder und Bettler, selbst Zelebritäten des Showgeschäfts, selbst Räuber, selbst Betrunkene, selbst Diener. Wenn man gegen alle Evidenz alle Individuen als gleich behauptet, muß man angeben können, in welcher Hinsicht sie gleich sind; und dies wird, wiederum gegen alle Evidenz, mit dem Begriff der Freiheit abgedeckt.“ (Luhmann 1997, S. 1018) Man muß dann solche Hilfskonstruktionen hinzufügen wie: Eigentlich, wenn alle in einer gleichen, gerechten und freien Gesellschaft lebten, hätten sie zumindest gleiche Chancen; aber dann sind sie von Natur aus immer noch ungleich – es sei denn, wir produzieren gentechnisch geklonte Lebewesen, aber würden wir die noch Menschen nennen?

Das eigentliche Problem des individuellen Selbst liegt aber in der Identität oder im Person-Sein(-Müssen). Schon Herder dichtete 1797 in dem erstaunlich modernen Gedicht *Das Ich*: „Willst du zur Ruhe kommen, flieh o Freund, / Die ärgste Feindin, die Persönlichkeit!“ Er führt aus, wie der Mensch im steten Wandel begriffen und das Ich oder die Persönlichkeit nur eine Chimäre ist. Nach Luhmann wird in der Form der Person das Unbekanntsein der Zukunft symbolisiert. (Vgl. Luhmann 1997, S. 1019.) „Man kann Personen kennen – und kann doch nicht wissen, wie sie handeln werden. Diese eigentümliche Integration von Vergangenheit und Zukunft in der semantischen Form von Individuum/Person wird in der sozialen Konzession von Freiheit institutionalisiert. Das geht, wie leicht zu sehen, auf Kosten sozialer Sicherheit.“ (Luhmann 1997, S. 1019) Das ist in nuce das Problem der modernen Gesellschaft. (Deren Lösungsmöglichkeiten im einzelnen zu betrachten wären, z. B. im Kopieren von Individualitätsmustern; dazu Pott 1995.)

Mit dem Subjekt als Person kommt das Problem von Innen und Außen auf. So wie sich jemand nach außen hin gibt und für andere erscheint, muß er innen, in seinem inneren Selbst, nicht sein. Täuschung und Verstellung

werden zum Problem. Das gab es zwar auch vorher, war aber durch hierarchische Einordnung in die Adelsgesellschaft aufgefangen, wo man sich einfach zu benehmen wissen mußte – egal wie es innen aussah. Rousseau wird dann gewissermaßen die moderne Epoche mit seinen *Bekenntnissen* einleiten: „Ich beginne ein Unternehmen, das bis heute beispiellos ist und dessen Ausführung keinen Nachahmer finden wird. Ich will meinen Mitgeschöpfen einen Menschen in seiner ganzen Naturwahrheit zeigen; und dieser Mensch werde ich selbst sein. / Ich allein. Ich fühle mein Herz, und ich kenne die Menschen. Ich gleiche keinem von allen, die ich gesehen habe; ich bin kühn genug zu glauben, nicht wie ein einziger von denen geschaffen zu sein, die mit mir leben. Wenn ich auch nicht besser bin, so bin ich doch anders. Und erst wenn man mich gelesen hat, wird man darüber urteilen können, ob die Natur recht tat oder nicht, als sie die Form zerstörte, in die sie mich gegossen hat.“ Hier gelangt das moderne Subjekt präzise zu seinem Begriff. Zugleich wird deutlich, daß es derart nur im Medium der Schrift existiert. Wenn es untergeht, wird es mit der Schrift untergehen, die es wie wir die Luft zum Atmen braucht. Andere Medien werden andere Selbstbeschreibungen des Menschen produzieren. Dazu sind vorerst nur sehr vage Konturen erkennbar, aber das ist nun eine sehr interessante Aufgabe für eine ‚dialektische‘ oder systemtheoretische Anthropologie.

Auch spiegeln sich die Veränderungen in der Gesellschaftsstruktur bei Rousseau. Die gesellschaftliche Position spielt nicht mehr die Rolle wie in der Feudalgesellschaft. Man muß dann erklären, wie Gesellschaft trotzdem möglich ist. Empirisch gibt es ja nur eine Vielzahl und Verschiedenheit von Personen. Ich als Subjekt stehe allen anderen Menschen gegenüber (und der Welt sowieso). Aber diese anderen sind mir fremd oder zumindest unberechenbar. Wir können eben nicht ohne weiteres wie Rousseau sagen: Ich kenne die Menschen. Allerdings wird allen Menschen zugemutet, sich die selbstreferentielle Struktur des Bewußtseins anzueignen. Das Subjekt ist so „gleichsam der Prototyp aller Kollektivsingularen, das corpus mysticum der Individualität. [...] ‚Der Mensch‘ ist jetzt Individuum und Menschheit zugleich – oder das wird ihm jedenfalls zugemutet.“ (Luhmann 1997, S. 1025)

Wir können festhalten, daß Niklas Luhmann von einer „freien Verfügung über die eigene Freiheit“ (Luhmann 1997, S. 1036) des Menschen ausgeht.

Das ist denkbar unmetaphysisch zu verstehen. Autonomie heißt: die eigene Konditionierung kommunikativer Synthesen. Entkleidet von ideologischen Verblendungen in Bezug auf den Begriff der Freiheit, ist zu fragen: „Was sind [...] die Bedingungen dafür, daß man in eine determinierte Welt, die immer so ist, wie sie ist, Alternativen und eine entscheidbare Zukunft hineinliest?“ (Luhmann 1997, S. 1032f.) Und: „wann sieht man die Alternativen so, daß man die Entscheidung einer Person (sich selbst oder einer anderen) zurechnen kann? Und erst damit wird über die Freiheitsverteilung in der Gesellschaft entschieden.“ (Luhmann 1997, S. 1033) Ohne diese Voraussetzungen gäbe es keine Moral und Ethik. Daß Moral und Ethik nicht so funktionieren, wie Ethikkommissare sich das vorstellen, gehört zur Aufklärung, die Luhmanns Theorie betreibt. Ebenso wird an vielen Stellen deutlich, wie sehr er alt-europäische Wissens- und Theoriebestände beerbt. Es ist zum Beispiel ein geradezu analoges Argument zu der These Max Webers, daß die puritanische Ethik zu einer Kontrolle der Lebensführung führt, die den modernen Kapitalismus erst möglich macht, wenn Luhmann schreibt: „Andererseits darf auch die Triebkraft der individualistischen Ideologie nicht unterschätzt werden. Man mag zum Beispiel zweifeln, ob der Übergang zur Marktwirtschaft anders möglich gewesen wäre denn als Nebeneffekt individualistischer Ideologien“ (Luhmann 1997, S. 1045).

Mit dem freien Individuum (und der Unterscheidung von Individuum und Gesellschaft und seit ca. 1850 Individuum und Kollektiv) tritt dieses geradezu in eine ‚Höchstwertposition‘, allerdings um den Preis der Exklusion aus der Gesellschaft, die „nicht aus Individuen besteht und sich so auch nicht mehr beschreiben läßt, sondern den Individuen als körperlich-mental existenzen eine externe Stellung zuweisen muß.“ (Luhmann 1997, S. 1066) Und das weiß im Grunde heute jeder, daß alle Menschen zwar frei und gleich sind, daß aber nur zur Uni gehen kann, wer Abitur hat, oder allgemeiner formuliert: „Freiheit heißt: daß die Zuordnung von Personen (nicht mehr: Familien) zur Gesellschaft nicht mehr gesellschaftsstrukturell determiniert ist, sondern auf einer Kombination von Selbstselektion und Fremdselektion beruht. Gleichheit heißt: daß keine anderen Inklusionsprinzipien anerkannt werden, als die, die das Funktionssystem selber festlegt. Anders gesagt: Nur Funktionssysteme haben das Recht, aus systeminternen (und insofern für sie rationalen)

Gründen Ungleichheiten zu produzieren.“ (Luhmann 1997, S. 1075) Damit bekommt der einzelne Mensch allerdings Schwierigkeiten mit den Selbstverwirklichungsansprüchen auf subjekttheoretischer Grundlage. Und vor allem: Aus dem ungewissen Spiel von Selbst- und Fremdselektion vieler einzelner ergibt sich eine offene und unbestimmte Zukunft. „Die Zukunftsperspektiven verdunkeln sich, und damit zugleich wächst der Entscheidungsdruck in der Gegenwart [...] Wie weit die Entscheidungsorganisationen, vor allem die des politischen Systems, diesen Druck und das damit wachsende Mißtrauen auffangen können, ist eines der wichtigsten Gegenwartsprobleme.“ (Luhmann 1997, S. 1074)

Ich meine, die Erfahrung, daß wir ‚draußen‘ sind, außerhalb der Teilsysteme der Gesellschaft, und damit außerhalb der Gesellschaft, die es als übergeordnete Ganzheit nicht gibt, muß heute jeder von uns machen. Die Gesellschaft kümmert sich nicht mehr um den Einzelnen, er muß selbst sehen, wo er bleibt und wie er zurechtkommt, und erkennen, daß die formale Gleichheit und Freiheit aller Individuen dazu führt, daß einige mehr und andere weniger erlangen (Geld oder Macht oder Positionen in Organisationen). Etliche halten soviel Gleichheit gar nicht aus, und fallen aus der Gesellschaft ganz heraus. Zugleich hat der Begriff des individuellen Subjekts eine ideologische Funktion, nämlich „das Individuum gegen die Einsicht in die eigene Bedeutungslosigkeit als eines von vielen Milliarden zu schützen: Es ist immerhin ein Subjekt (und nicht bloß ein Objekt) und hat Anspruch darauf, entsprechend behandelt zu werden.“ (Luhmann 1997, S. 1027) Mit dem Subjekt wird immer für Selbstbestimmung votiert; aber dann muß man irgendwie damit fertig werden, „daß die reale Welt so wenig Verständnis aufbringt für das Ideal.“ (Luhmann 1997, S. 1026) Vor allem muß man sehen, daß man viele Menschen damit überfordert, die lieber einen fremdbestimmten, aber sicheren Arbeitsplatz haben möchten.

Nun ist die Frage, ob wir der Richtung folgen wollen oder müssen, die Luhmann vorgibt, wenn er konstatiert: „Aber Soziales ist vom Subjekt aus nicht zu begreifen“ (Luhmann 1997, S. 1030). Er sagt jedoch auch: „Schließlich lebt das Subjekt als Teilnehmer an Kommunikation fort.“ (Luhmann 1997, S. 1031) Das so verstandene Subjekt fungiert jetzt als Term für den Menschen als erkennendes, denkendes und handelndes Individuum. Wenn wir

von empirischen Individuen ausgehen, sozusagen mit Namen und Adressen, so haben wir es unmittelbar mit Gesellschaft zu tun, denn davon gibt es bekanntlich viele Millionen.

Daran hängen gewisse normative Erwartungen, wie schon immer am Begriff des Menschen.

Die Frage ist, ob und wie man die reine Vielzahl mit einem (normativen) Vernunftanspruch verbinden kann. Wenn man am Begriff der vernünftigen Selbstbestimmung festhält: „was bleibt dann noch als Grund für die Ansprüche an ‚kommunikatives Handeln‘ der anderen?“ Die Antwort Luhmanns erscheint einigermaßen kryptisch: „Doch wohl nur die Kommunikation selbst, und das heißt: die Gesellschaft.“ (Luhmann 1997, S. 1032)

An dieser Stelle möchte ich einhalten und einen meines Erachtens entscheidenden Punkt markieren. Luhmann umgeht die Klippe, wie man vom Subjekt über Intersubjektivität zur Gesellschaft kommt. (Vgl. die Auseinandersetzungen mit Husserls bekannter fünften *Cartesianischen Meditation*.) Er beginnt gleich mit oder bei der Gesellschaft, d. h. sinnhafter Kommunikation als Basisoperation von autopoietischen Teilsystemen. Menschen nehmen daran teil und können es auch lassen. Natürlich kann man auch den einzelnen Menschen als ein solches System betrachten (und alles andere, z. B. Gesellschaft, wäre dann Umwelt, wie es für mich ja auch der Fall ist). Aber dann stellt sich für den Soziologen das Problem, daß es einfach zuviele davon gibt. Luhmann nimmt den Menschen als Individuum ernst, der seinen Platz dann, von den gesellschaftlichen Teilsystemen aus betrachtet, in der Umwelt der Systeme hat, womit er tun und lassen kann, was er will, ohne gleich die Gesellschaft zu gefährden. Hier ist Luhmanns Satz zu zitieren: „Im übrigen ist nicht einzusehen, weshalb der Platz in der Umwelt des Gesellschaftssystems ein so schlechter Platz sein sollte. Ich jedenfalls würde nicht tauschen wollen.“ Und er warnt vor einer Orientierung an Menschenbildern: „Zu oft haben Vorstellungen über den Menschen dazu gedient, Rollenasymmetrien über externe Referenzen zu verhärten und der sozialen Disposition zu entziehen. Man kann hier an Rassenideologien denken, an die Unterscheidung der Erwählten und der Verdammten“ (Luhmann 1994, S. 55). Zudem hat, wie man weiß, der klassisch-humanistisch gebildete Mensch in diesem Jahrhundert keine Greuelthat verhindert. Gerade in Deutschland hat dieses

Menschenbild ja nicht gerade eine große Zahl an Widerstandskämpfern gegen die Barbarei produziert.

Das Problem des Subjekts, um das wieder aufzugreifen, ergibt sich aus dem Begriff des Selbst. Was ist vernünftige Selbstbestimmung? Und ebenso aus den Zumutungen für die anderen. Zumindest sind wir heute ja soweit, zu erkennen, daß Andere anders sein und leben (wollen), und daß auf dieser Erde die Ressourcen fehlen, um alle nach ihrer Façon selig werden zu lassen.

Neben die Selbstbeschreibung des Menschen als Subjekt (nicht nur in Philosophie und Soziologie, sondern vor allem auch in der Literatur – Theater, Roman – und der Psychologie und Psychoanalyse), hat sich seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts auch eine andere Selbstbeschreibung der Gesellschaft breitgemacht, die Statistik. Das Individuum ist dann eine Erhebungseinheit, die vorausgesetzt, aber statistisch neutralisiert wird, weil es auf Durchschnittswerte und extreme Spannweiten ankommt. Der Mensch als Quotientier sozusagen. (Vgl. dazu auch das Buch von Jürgen Link über den Normalismus; Link 1997.) Und geben wir uns keinen Selbsttäuschungen hin: Nur als solches sind wir in der heutigen Mediengesellschaft interessant – es sei denn, wir gehören zu den Celebrities.

Wo aber bleiben wir dann mit unserem Interesse an selbstbestimmten Interesse? Wo bleiben wir mit unserer Sinnsuche, wenn wir auf eine Gesellschaft treffen, die sich – wenigstens in ihrer Selbstbeschreibung in den Medien – als totaler Non-Sens darstellt, als Unterhaltungsblödsinn. Wenn man sich nicht mehr unterscheiden kann, weil das alle tun? Wenn jede Abweichung sofort medientechnisch in Konformität (Konsum) verwandelt wird? Wenn Fundamentalisten auf Abgrenzung bestehen und das Gespräch mit Andersdenkenden verweigern? Womit soll man sich dann noch identifizieren?

Ich möchte vorschlagen, sich den Prozeß der individuellen Identitätsbildung (Identifikation) noch einmal genauer anzuschauen.

„Die Einheit des Subjekts ist das Paradox der Selbstbeobachtung, die Einheit der dazu nötigen Unterscheidung. Und die Entfaltung dieses Paradoxes kann verschiedene Wege nehmen je nachdem, wovon das Subjekt sich unterscheidet, um seine eigene Identität bezeichnen zu können. Das heißt aber, daß es weder eine Garantie dafür gibt, daß alle Subjekte denselben Lösungsweg

nehmen, noch eine Garantie dafür, daß ein Subjekt nicht von Situation zu Situation die es identifizierenden Unterscheidungen wechselt – mal seine Frau, mal seine Untergebenen, mal seinen Körper, mal die moralisch minderwertigen anderen, und eventuell auch mal Gott. Das Subjekt wäre dann die jeweils neu zu aktualisierende Unterscheidung von Selbstreferenz und Fremdreferenz mit jeweils anderen Bestimmungen.“ (Luhmann 1994, S. 46)

In dieser Form läßt sich das Subjekt vielleicht weiterhin verwenden. Das heißt aber in der Konsequenz, die ich jetzt ziehen möchte: vom konkreten Menschen mit Namen und Adresse auszugehen und ihn nicht statistisch zu behandeln.

Dann zeichnen sich vorerst zwei Wege ab: Romane zu lesen und/oder sich zu beschäftigen mit der Theorie autopoietischer, sich selbst ausdifferenzierender Systeme, die eine „radikal individualistische Theorie ist“ (Luhmann 1994, S. 53).

Das heißt: Man muß die Frage nach dem Beobachter stellen. „Die Welt wird zum Rahmen [...], in dem verschiedene Beobachter dasselbe verschieden unterscheiden können.“ (Luhmann 1994, S. 53) Die Frage nach dem letzten oder höchsten Beobachter kann nicht beantwortet werden. Oder so: „Der Beobachter ist das Unbeobachtbare.“ (Luhmann 1997, S. 1081) Also Gott?

Der Theoretiker im Unterschied zum Romanleser geht von sozialen Systemen aus. Dann ist der individuelle Mensch immer Teil der Umwelt eines Systems. „Kein Mensch kann derart in soziale Systeme eingefügt werden, daß seine Reproduktion (auf welcher organischen oder psychischen Systemebene immer) eine soziale Operation wird und durch die Gesellschaft oder eines ihrer Subsysteme vollzogen wird.“ (Luhmann 1994, S. 54) Da denkt man allerdings an Huxleys *Brave New World* und an geklonte Lebewesen, wo genau das vollzogen wird. Die Wechselbeziehungen zwischen einzelnen Menschen und sozialen Systemen sind (noch) unkontrollierbar, was nicht heißt, daß Menschen nicht kooperieren. Mensch und soziale Systeme können sich wechselseitig irritieren, aber nicht vollständig determinieren. Es handelt sich außerdem um verschiedene Netzwerke: das psychische System des Menschen und das soziale der Gesellschaft. Man darf das nicht durcheinanderbringen.

Es ist also einerseits festzuhalten, daß Luhmann das Subjekt zum Gegenstand der Rekonstruktion einer historischen Semantik macht. Die historisch-semantische und systemtheoretische Betrachtungsweise erörtert auf neue Weise die wissenssoziologische Frage nach den Korrelationen zwischen Gesellschaftsstrukturen und Ideengeschichte. Die Gesellschaft kann ihr Ideengut nicht beliebig variieren, und die Frage ist dann, „in welcher Weise die Gesellschaftsstruktur Beliebigkeit einschränkt.“ (Luhmann 1980, S. 17)

Auch proklamiert er kein Ende des Subjekts, sondern verabschiedet es allenfalls auf der Ebene seiner Theorie. Dann stellt sich die Frage: Wer oder was tritt an dessen Stelle?

Man könnte sagen: die autopoietischen Systeme. Soziale und psychische APS sind solche, die selbständig Sinn verwenden. Autonomie wird nicht nur dem ‚Subjekt‘ zugeschrieben, sondern den sozialen (autopoietischen) Systemen schlechthin. „Funktionale Differenzierung treibt die Ausdifferenzierung einzelner gesellschaftlicher Teilsysteme ins Extrem einer vollen, eigenen, autopoietischen Autonomie.“ (Luhmann 1997, S. 1061) Das führt gerade dazu, daß es kein übergeordnetes autonomes Gesamtsubjekt gibt (die Gesellschaft oder die Vernunft). Das heißt, es gibt keine Einheit und alles Beobachten und Kommunizieren läuft auf Paradoxien auf, weil alle Selbstthematisierung sich selbst nicht einholen kann. „Das führt jedoch nicht zur Verzweiflung. Im autopoietischen System gibt es keinen Abschluß, weder Anfang noch Ende. Jedes Ende ist Anfang. Das Paradox löst sich damit in Zeit auf.“ (Luhmann 1997, S. 1081f.) Die Zeit ist insofern eine Art transzendentaler Horizont des APS. (Vgl. Kastl 1998.) „Das System versetzt damit das, was als Gegenstand nicht beobachtbar ist, in Operation. Und wenn dies geschieht und wenn solche Beobachtungsoperationen immer wieder auf ihre eigenen Resultate angewandt werden, könnte es sein, daß das im Ergebnis zu stabilen ‚Eigenwerten‘ führt, das heißt zu einer Semantik, die dies aushält und deshalb bevorzugt wird.“ (Luhmann 1997, S. 1081f.)

Dann stellt sich die Frage, was unterscheidet eigentlich die Systemtheorie Luhmanns von einer ‚traditionellen‘ Hermeneutik sinnhaften Verstehens? Vielleicht nur: daß die Systemtheorie die Hermeneutik auf die ihr inhärente Paradoxie des Beobachtens aufmerksam macht?

Ich kann dieser Frage hier nicht im einzelnen nachgehen. (Vgl. Pott 1995b und Kastl 1998.) Jedenfalls kann festgehalten werden, daß die Affinitäten zur Transzendentalphilosophie kantischer und fichtescher Prägung (und auf andere Weise zur Phänomenologie Husserls) groß sind. „Luhmann hat im Grunde genommen die Figur der Immanenz, die die Entwicklung der Philosophie seit Descartes über Kant bis zum deutschen Idealismus so entschieden bestimmt hatte, nochmals zu äußerster Radikalität zugespitzt und überboten.“ Für das Subjekt wie für das APS bleibt die Welt letztlich unerkannt, draußen. Aber „man kann der Welt nicht nicht trauen.“ (Kastl 1998, S. 416) Um aber zur Welt zu kommen, müßte man die konstitutionstheoretische Privilegierung der Selbsttätigkeit (subjekttheoretischer oder autopoietischer Systeme) gerade zerreißen und erkennen, daß Subjekte und Systeme in ihrer Sinnverwendung immer schon im Moment des Transzendierens operieren. Die Transzendenz ragt in das APS hinein durch den Vorgang der Entparadoxierung, der Zeit in Anspruch nimmt.

Luhmann nimmt aber nicht Abschied von der Idee selbstbestimmter Selbsttätigkeit. Ich halte Luhmanns Theorie für kompatibel mit einer materialen Hermeneutik sinnhaften Verstehens, bereichert um illusions- und ideologiekritische Aufklärung, insbesondere was den Standpunkt des Beobachters angeht. Das würde bedeuten (was ich hier nur skizzieren kann): Die Unterscheidung System/Umwelt beerbt die Unterscheidung Subjekt/Objekt. Sie ist sozusagen umweltfreundlicher. Der einzelne Mensch nimmt an den APS nur vorübergehend und partiell teil, wobei er seine (selbstbestimmte) Einheit gerade deshalb behält, weil er von keinem System ganz verschluckt werden kann. (Hier ist auf den Grenzfall von totalitären Systemen und die Funktion der Folter zu verweisen; vgl. Scarry 1985.) Wollte man den Menschen als System beobachten, so wäre er wohl als Trinitätssystem von biologischem, psychischem und sozialem Teilsystem zu konstruieren, deren strukturelle Koppungen zu beschreiben wären. Vielleicht liegt das ja auch der Idee der heiligen Dreifaltigkeit zugrunde.

Bereits in seiner Antrittsvorlesung formulierte Niklas Luhmann sein Programm, das er in über dreißig Jahren ausgearbeitet hat, in der es unter anderem heißt:

„Nicht mehr Belehrung und Ermahnung, nicht mehr die Ausbreitung von Tugend und Vernunft, sondern die Entlarvung und Diskreditierung offizieller Fassaden, herrschender Moralen und dargestellter Selbstüberzeugungen wird zum dominanten Motiv.“ (Luhmann 1970, S. 69)

Für mich liegt darin im besten und heute unüberholten Sinn das Programm einer Aufklärung als Prozeß, der andauert.

Die Theorien kommen und gehen. Luhmanns Theorie der APS ist angereichert mit einer großen Fülle von materialreichen Untersuchungen und Analysen, unter anderem zur Subjekt-Problematik. Dieses historische Wissen, der Gedankenreichtum und der humoristische Stil, der meines Erachtens seine Theorie zu einer wahrhaft kritischen macht, werden in meinen Augen der bleibende Ertrag Luhmanns sein, wenn die Theorie der APS längst überholt sein wird.

Bibliographie:

Bürger 1998: Peter Bürger: *Das Verschwinden des Subjekts. Eine Geschichte der Subjektivität von Montaigne bis Barthes*. Frankfurt a. M. 1998

Geyer 1997: Paul Geyer: *Die Entdeckung des modernen Subjekts. Anthropologie von Descartes bis Rousseau*. Tübingen 1997

Heidegger 1986: Martin Heidegger: *Der Satz vom Grund*. Pfullingen 1986(6)

Kastl 1998: Jörg Michael Kastl: *Die insgeheime Transzendenz der Autopoiesis*. In: *Zeitschrift für Soziologie*, Heft 6, 27 (1998), S. 404–417

Link 1997: Jürgen Link: *Versuch über den Normalismus*. Opladen 1997

Luhmann 1970: Niklas Luhmann: *Soziologische Aufklärung*. In: Ders.: *Soziologische Aufklärung 1*. Opladen 1970, 1991(6), S. 66–91

Luhmann 1980: Ders.: *Frühneuzeitliche Anthropologie*. In: Ders.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik 1*. Frankfurt a. M. 1980, S. 162–234

Luhmann 1994: Ders.: *Die Tücke des Subjekts und die Frage nach dem Menschen*. In: Fuchs, Göbel (Hrsg.): *Der Mensch – das Medium der Gesellschaft*. Frankfurt a. M. 1994, S. 40–56

Luhmann 1997: Ders.: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. 2 Bände. Frankfurt a. M. 1997

Pott 1995: Hans-Georg Pott: *Literarische Bildung. Zur Geschichte der Individualität*. München 1995

Pott 1995b: Ders.: *Geisteswissenschaften und Theorien selbstorganisierender Systeme*. In: *Sprache und Literatur* 75/76 (1995), S. 155–169

Scarry 1985: Elaine Scarry: *Body in Pain*. Oxford 1985

Hans-Georg Pott

Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf

Germanistisches Seminar IV

Gebäude 23.21, Raum 1.51

Universitätsstraße 1

40225 Düsseldorf

E-Mail: pott@phil-fak.uni-duesseldorf.de