

Walter L. Bühl [*]

Luhmanns Flucht in die Paradoxie

1 Die Falle des »alteuropäischen« Denkens

Wenn man die gewaltige Ausdehnung der Theorieproduktion von Luhmann betrachtet – ihre zunächst phänomenologische Begründung mit Husserls transzendentalen Subjektivismus (jedoch unter Ausbindung der jenseits seiner »transzendentalen Logik« herausgearbeiteten Momente der »Leibkonstitution«, der »Intersubjektivität« und der vorprädikativen »Lebensgemeinschaft«, des »inneren Zeitbewußtseins« und der »Historizität«), dann ihre differenz- oder formtheoretische Begründung nach Spencer Brown (die man wohl kaum »systemtheoretisch« im Sinne der General Systems Theory nennen kann) –, und wenn man die zunehmende Formelhaftigkeit und Redundanz seit der zweifellos beeindruckenden ersten Synthese in *Soziale Systeme* (Luhmann 1984), überhöht noch durch die zweite, noch größere und wohl überkompensierte, Synthese in *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (Luhmann 1997), betrachtet, dann gewinnt man leicht den Eindruck, daß hier jemand ungeheure Mühe darauf verwendet (oder verwenden muß), um einen konstruktiven Anfang, den er dezisionistisch falsch gewählt, jedoch programmatisch für »kontingent« erklärt hat, »notwendig« (nämlich »denknotwendig«) zu machen. Vollendet ist dieses Werk erst, wenn die vielbeschworene »Paradoxie« in die »Orthodoide unserer Zeit« (Luhmann 1997:1144) überführt, wenn ein dem logischen Kalkül nachempfundenenes, rein »operatives Analyseverfahren« in ein sinnkonstituierendes »Konstruktions«- oder sogar »Konstitutions«-Verfahren verwandelt und wenn in der »Einheit von Konstruktivismus und Dekonstruktivismus« (Luhmann 1997:1135) die hypostasierte »Autopoiesis« durch eine »reflektierte Autologie« (Luhmann 1997: 1128) begründet werden kann.

Es gibt wohl keine Soziologie im deutschen oder englischen Sprachraum, die metatheoretisch (logisch, wissenschaftstheoretisch, wissensoziologisch) so gut durchgearbeitet ist und ein derart hohes formales Reflexionsniveau (bis zur Beobachtung 2. und 3. Ordnung) erreicht; aber dennoch – oder gerade deshalb: nämlich wegen des soziologischen Logizismus und Reduktionismus [¹] der daraus resultierenden Theoriekonstrukte – tritt die Beliebigkeit bzw. die Unbegründetheit oder Unbegründbarkeit des Anfangs mit zunehmendem Grad der (theoretischen) Kondensation einerseits und der (empirischen) Expansion andererseits immer deutlicher zutage.

* publiziert in: "Die Logik der Systeme: Zur Kritik der systemtheoretischen Systemtheorie von Niklas Luhmann", (P.-U.Merz-Benz & G. Wagner, eds.), [Universitätsverlag Konstanz](#), 2000, p. 225-256.

¹ Unter »soziologischem Logizismus« (und »Reduktionismus«) möchte ich den Versuch definieren, die Soziologie auf eine Logik zurückzuführen, die – wie bei Russell – von zwei Axiomen ausgeht: dem »Unendlichkeitsaxiom« und dem »Reduzibilitätsaxiom« (Rheinwald 1988: 176, 286ff.). Das »Unendlichkeitsaxiom« besagt, daß unendlich viele Individuen existieren bzw. daß soziologische Aussagen All-Aussagen (nicht Wahrscheinlichkeits-Aussagen) sein müssen. Das »Reduzibilitätsaxiom« besagt, daß es für jede propositionale Funktion eine extensional äquivalente prädikative Funktion geben muß, oder (für Luhmann) umgekehrt, daß die Soziologie allein auf der prädikativen Ebene abzuhandeln ist, wobei der Unterschied zwischen Aussagen-Extension und -Intension verschwindet, ja selbst »Sinn« extensional definiert wird (»Sinn« ist nach Luhmann 1997:1136 »Medium« bzw. nach ebd. 1140 »Form«).

Das ist gewissermaßen die Rache der Philosophen, die nicht zulassen wollen, daß sich jemand – quer durch die Jahrhunderte hindurch – ihrer Philosopheme (»Perlen der Philosophie«, »der geschichtlich bewährten, aber heute überholten Formen«) bloß als eines Haufens »Material« (Luhmann 1997: 911, 1148) bedient, da sie doch alle ihre eigene Geschichte haben und sich auch durch ein repetitives »re-entry« oder eine »Rekursion«, durch eine zusätzliche »Reflexion« und »Beobachtung der Beobachtung« nicht so leicht aus dem Kontext reißen lassen. Geschieht es dennoch, dann entsteht zwangsläufig der Anschein, als hätte sich die Gesellschaft aufgelöst, als sei die Individuation nur Fiktion und die Person bloß Maske, als seien »Sinn« und »Komplexität«, »Selbstreferenz« und »Paradoxie«, »Gesellschaft« und »Bewußtsein«, »Evolution« und »Geschichte«, usw., in einem bloßen Begriffsspiel beliebig vertauschbar. Man könnte das ganze Unternehmen als »Selbsterfahrungsliteratur«^[2] betrachten; aber da es zu einem nicht geringen Teil zumindest die spezifisch »deutsche« Soziologie definiert (und die italienische und französische wie auch amerikanische Soziologie fasziniert oder irritiert) hat, ist es ein Problem der Soziologengemeinschaft, sich mit den »Konstruktionsgeheimnissen« der Luhmannschen Soziologie zu befassen.

Insbesondere erweist sich *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, sozusagen als der Schlußstein eines Bogens, der sich von der Parsonsschen funktionalen Systemtheorie bis zur selbstreflexiven Theorie der Autopoiesis jetzt auch »operative Systemtheorie« genannt (Luhmann 1997: 901) spannt, als ein Versuch nämlich, eine Soziologie und Gesellschaftstheorie zu rechtfertigen (oder wenigstens zu »plausibilisieren«), die von der Entparadoxierung selbst erzeugter Paradoxien lebt. Der wichtigste Ansatzpunkt ist dabei »die Semantik Alteuropas«, die nun zum erstenmal systematisch ausgeführt wird und die Luhmann in seinem Werk angeblich überwunden haben will. Das wichtigste Charakteristikum dieser Semantik ist, daß sie ontologisch ist: ein Seinsdenken, eine Identitätsphilosophie in der Aussageform von »Ist«-Sätzen. Die Struktur dieser Semantik ist dadurch bestimmt, daß eine zweiwertige Logik (von A und B) auf ein monovalentes Sein projiziert wird, aus dem das Nichts als nicht-seiend ausgeklammert ist (Luhmann 1997: 895, 905). Im alltagsweltlich reduzierten »Minimalprogramm« wird dann auch noch die zweiwertige Logik auf eine einwertige Logik (mit A und non-A) reduziert, indem der zweite Wert jeweils als bloße Negation des ersten Wertes (wahr/unwahr, recht/unrecht, usw.) definiert wird – womit dann glücklich Sein und Wahrheit (das Wahre, Gute und Schöne) in eins zusammenfallen, während die Unwahrheit, das Böse, das Häßliche (wenn nicht ontologisch, so doch normativ und ethisch) dem Nichts überantwortet werden und das Sein problemlos in ein Kontinuum von neben- und übergeordneten »Kategorien« eingeteilt werden kann. Was Luhmann an dieser Simplifikation am meisten zu stören scheint, ist die »Verharmlosung der Paradoxie des Unterscheidens, eine Auflösung dieser Paradoxie der Einheit des Verschiedenen, in Einteilungen, die den Eindruck einer geordneten Welt hinterlassen« (Luhmann 1997: 903). Offenbar scheint er deshalb auch zu glauben, es sei ein Verdienst, Paradoxien zu produzieren, bzw. die Paradoxie (wohlgemerkt immer noch auf der Basis eben dieser zweiwertigen Logik und Metaphysik) sei ein probates Mittel, um das zweiwertige Substanzdenken zu überwinden oder jedenfalls zu umgehen.

² So Baecker (1993: 33) in bezug auf Spencer Brown.

Den (unfreiwilligen) Beweis dafür, daß dies nicht genügt, liefert er gleich darauf mit seiner paradoxen Konstruktion einer Wissenssoziologie. Einerseits behauptet er: »Die alteuropäische Tradition ist in einer Gesellschaft entstanden, die heute nicht mehr existiert ... Dennoch bleibt diese Tradition Bestandteil unserer geschichtlichen Überlieferung und in diesem Sinne orientierungsrelevantes Kulturgut. Sie kann nicht absterben – gerade weil sie offensichtlich nicht mehr paßt, gerade weil sie ständig negiert werden *und dafür zur Verfügung stehen muß*« (Luhmann 1997: 893f.). Damit hätte Luhmann eine Generalabsolution für alle seine Paradoxien erlangt, ganz gleich, auf welchem philosophischen Hintergrund und auf welcher Ebene sie stehen. Andererseits geht sein wissenssoziologischer Ansatz jedoch explizit von der »autopoietischen« Korrelation von Gesellschaftsstruktur, Weltbegriff, Zeitbegriff und Dingvorstellung aus; und er nimmt auch an, »daß die Änderung der Sozialstruktur in Richtung auf funktionale Differenzierung erst Risse in, dann den vollständigen Zusammenbruch der ontologischen Metaphysik ausgelöst hat« (Luhmann 1997: 911, 912). Die »alteuropäische Tradition« kann also nicht sterben, und sie stirbt doch. Von dieser »Paradoxie« (die eigentlich nur eine Inkonsequenz ist) abgesehen, ist jedoch die zweiwertige Ontologie (vor allem in ihrer Minimalform), wie sie dargestellt wird, nur eine Konstruktion philosophisch dilettierender Soziologen (vgl. Bühl 1969: 168). Läse Luhmann Günthers *Idee und Grundriß einer nicht-Aristotelischen Logik*, so müßte er zugeben, daß das Zeitproblem (von Augustinus bis Husserl) keineswegs verdrängt worden ist (Luhmann 1997: 901), daß sich die mittelalterlichen Theologen in ihren »negativen Theologien« in geradezu ketzerischer Weise überboten haben (Gurvitch 1965: 60-66), ja daß die Geschichte der abendländischen Philosophie von Anfang an von Heraklit oder Platon (und einmal nicht von Parmenides, Zenon und Aristoteles) beginnend, über Hegel, Schelling und Fichte, bis hin zu Merleau-Ponty oder Levinas – als eine Geschichte der »Mehrwertigkeit« oder »Dialektik«, der »Heterologie« oder »Polykontextualität« zu lesen ist (Günther 1959: 3-55; Rescher 1977: 48-74; Kainz 1988: 35-74; Fairlamb 1996). Es drängt sich daher der Verdacht auf, daß sich Luhmann bewußt oder nicht – nur einen Popanz aufbaut, der ihm erlaubt, einen ganzen Rattenschwanz von Paradoxien in die Welt zu setzen, um sie dann mit Hilfe einer ins Metaphysische gehobenen »Theorie der Autopoiesis« bzw. »Autologie« samt und sonders wieder zu entparadoxieren.

Natürlich wird ein »theorietechnisch« (und »publikationsstrategisch«) so gewitzter Autor wie Luhmann seine Flucht in die rettende Paradoxie als die Geschichte einer Erleuchtung darstellen, als den Versuch jedenfalls, das (fast) Unmögliche möglich gemacht und die uneingelösten Versprechen seiner (möglichst hochrangigen) Vorgänger noch überboten zu haben. Zur Immunisierung gegen eine Kritik, die ihm nahe treten könnte, eignen sich jedenfalls fürs erste – am besten Autoritätszitate, d.h. Zitate, die den eigenen Standpunkt oder die getroffene Entscheidung zu legitimieren scheinen, obwohl eine Begründung nicht geboten oder gar nicht gesucht wird, sondern mit Hilfe des Zitats vielmehr gerade erübrigt werden soll. Dies geschieht am einfachsten durch Name-dropping, d.h. durch die Berufung auf das Gesamtwerk oder jedenfalls auf ein (schon dem Titel nach) imposantes Werk eines Olympiers, jedoch ohne Seitenangabe oder jedenfalls ohne Diskussion des Stellenwertes eines Zitates. Genau dies geschieht fortwährend mit Günther, der als Vertreter einer mehrwertigen, polykontextualen Logik zitiert wird, jedoch sozusagen nur als Platzhalter für die andere Seite der Welt, die von Spencer Brown ausgeblendet wird, und mit dessen Denkfiguren und Argumenten sich

Luhmann unter keinen Umständen selbst befassen will weil dann nämlich seine Argumentation weitgehend ins Leere laufen würde und jedenfalls alle seine schönen Paradoxien mit einem Knall wie Luftballons platzen würden. Nicht ganz so einfach ist es, ein Zitat tatsächlich zu benennen und seinen Inhalt ins Gegenteil seines ursprünglichen Aussagegehalts zu verkehren. Aber auch das ist möglich, wenn man nur einen Ausschnitt wählt (etwa einen einzelnen Begriff oder den Einleitungssatz einer langen Schlußkette), der klein genug ist, um durch seine fortwährende Repetition vollkommen dekontexturiert zu werden. Drei dieser auf diese Weise immer wieder zitierten Autoritäten sind Husserl, Spencer Brown und Günther, die alle drei im Grunde das Gleiche zu sagen scheinen, obwohl doch alle drei höchst Unterschiedliches sagen, und keiner das, was Luhmann uns glauben machen möchte. Eine dritte Möglichkeit ist es, die Gegensätze herauszuarbeiten, um sie dann unvermittelt in einer Paradoxie aufeinanderstoßen zu lassen. Man könnte sagen: Triff eine Unterscheidung! Treibe die Unterscheidung auf die Spitze, indem du alle Nuancen und Überlagerungen leugnest, alle Kontextbedingungen vernachlässigst und alle Alternativen austreibst! Und dann mache deinen Leser perplex, indem du logisch Unvereinbares als tatsächlich vereinbar oder sich wechselseitig bedingend, oder indem du tatsächlich Unvereinbares als logisch identisch darstellst! Diese Paradoxien-Rhetorik hat den Vorzug, daß sie dem Leser alle Mittel des gesunden Menschenverstandes aus der Hand schlägt und daß sie den logischen Widerspruch und noch mehr die Undurchschaubarkeit mit höheren Weihen versieht. Bei Luhmann endet fast jedes Kapitel mit einer Paradoxie, so wie der Höhepunkt einer Fuge die Engführung ist.

2 Von der »funktionalen Systemtheorie« zur »selbstreferentiellen Reflexionslogik«

Ein erster kühner Sprung, der aber gleich aus der Soziologie kopfüber in die Philosophie führt, nämlich vom Parsonsschen Funktionssystem zum Weltbegriff und zur Weltformel der »Reduktion der Komplexität« (Luhmann 1970b: 114ff.), findet mit Hilfe von Husserl statt, der die Welt nicht mehr als Summe, sondern als Horizont, und die Identität oder den Sinn der Subjekte wie der Objekte in der Welt nicht mehr substantiell, sondern intentional bzw. relational in bezug auf diesen Horizont definiert (Luhmann 1970b: 131, Anm. 5). Dies wäre ein großer Fortschritt in der Soziologie; doch gleichzeitig wird hier eine unzulässige Reifikation eingeschleppt, wenn diese Relationalität durch das (offenbar noch Gehlensche) »anthropologische« Postulat abgebrochen oder »asymmetrisiert« wird, daß der »äußersten Komplexität der Welt« nur »eine sehr geringe ... Fähigkeit des Menschen zu bewußter Erlebnisverarbeitung« gegenüberstehe, was nur durch die Setzung bzw. »Stabilisierung einer Differenz von Innen und Außen« ausgeglichen werden könne. In diesem Moment aber ist die Welt schon wieder »außen«, der Mensch (oder das System) »innen«, die »Umweltkomplexität« ist größer als die »Systemkomplexität«, und die »Komplexität« ist wieder eine »Summe«, nämlich »die Gesamtheit der möglichen Ereignisse«, also eine strukturlose (leere) Potentialität, die durch eine – scheinbar beliebig anzusetzende – Strukturbildung selektiv abgearbeitet werden muß. Dies aber hat mit Husserl nicht das Geringste zu tun, sondern ist eine Fortsetzung der alten Substanzphilosophie von »Subjekt« und »Objekt« mit anderen (angeblich »systemtheoretischen«) Mitteln. Auch wenn sich Luhmann zwanzig Jahre später ernsthafter auf Husserl einläßt (Luhmann 1986a), übernimmt er nur die rein intentionale und formale Seite seines Sinn- bzw.

Urteilsbegriffes,^[3] während die Strukturen der passiven Synthesis, die Husserl im Laufe seines Lebens mehr und mehr beschäftigt haben, ohne jede Begründung einfach ausgeschlossen bleiben. Denn nur so lassen sich »transzendente Subjektivität« und »System« gleichsetzen und lassen sich alle Momente der Reziprozität und Fungibilität ignorieren, die in vorprädikativen Strukturen längst grundgelegt sind und nicht erst durch willkürliche Setzung geschaffen werden müssen oder können (vgl. Englisch 1991: 215ff.). Nur so gibt es eine scheinbar widerstandslose, rein mentale »Reduktion von Komplexität« ohne »phänomenologische Epoché« oder gar »Einführung« oder »Wesensschau« (Biemel 1959: 200). Nur so kann Luhmann flugs zu einer »allgemeinen Form der Systembildung durch selbstreferentielle Schließung« und einer »wahrhaft allgemeinen Theorie der Autopoiesis« (Luhmann 1985: 402f.; 1986c: 172) kommen, in der »Bewußtsein«, »Leben« und »Gesellschaft« in einer nur formalen, höchst abstrakten und völlig unbegründeten Analogie gleichgesetzt werden.

Man kann diese Gleichsetzung wohl nur im Rahmen eines universellen Mentalismus oder nur »prädikativen« Idealismus vornehmen und für plausibel halten. Dazu kommt, daß Luhmann – wie vorher schon in der Verkodung der Parsonsschen Medien (Luhmann 1975: 175 ff.) – unbegründet die Binarität auch in die Autopoiesis einführt: »Ein System setzt entweder seine Autopoiesis fort oder nicht. Es gibt keine Zwischenstadien, keinen dritten Zustand.«^[4] Die unermüdlich wiederholten Paradoxien, die daraus entstehen, daß soziale Systeme als »offene Systeme« verstanden werden, die nur »offen« sein können dank ihrer »selbstreferentiellen Geschlossenheit« und ihrer lückenlos »rekursiv geschlossenen Organisation«, scheinen ihm Zeichen einer genialen Lösung zu sein, durch die der »Transzendentalismus« durch eine naturalistische oder »materiale Epistemologie« endgültig überwunden wird (Luhmann 1986c: 186). Aus der Perspektive Husserls allerdings, dessen »Monadologie« die Konstruktion der »Autopoiesis« Schritt für Schritt abguckt zu sein scheint, greift diese Lösung im entscheidenden Punkt jedoch zu kurz: sie landet nämlich genau in der Hypostasierung jener Monadologie, die er sich immer wieder spekulativ-begrifflich vergegenwärtigt hat, um ihre Realsetzung zu vermeiden (Husserl 1973: 292 ff.).^[5] Genau diese reifizierte Monadologie aber wird Luhmann künftig unbeirrt beibehalten: er sucht nur nach einer anderen Begründung (oder vielmehr: Rechtfertigung, Plausibilisierung oder auch nur einer anderen autoritativen Beglaubigung).

Nachdem Luhmanns Sprung in die Philosophie allzu schnell bei »Gott« geendet hat, versucht er in einem zweiten Anlauf der angeblich so »einheitssüchtigen

³ Aus Husserl (1954: XI), das nicht von Husserl selbst geschrieben wurde, sondern von Ludwig Landgrebe als »selbstauterisierte Ausarbeitung« Husserlschen »Gedankengehalts« reklamiert wird (gedruckt 1938 in Prag, wiederaufgelegt in Hamburg 1948/1954) und das ohne Husserl (1992) und Husserl (1977) wohl kaum zu lesen ist.

⁴ Oder ist etwa das Folgende eine Begründung: »A woman may be pregnant or not: she cannot be a little pregnant. This is true, of course, for »systems maintenance« as well« (Luhmann 1986c: 183).

⁵ Für Husserl wäre eine »Autopoiesis« ein »Durch-sich-selbst-Für-sich-selbst-sein«, also »Gott« oder das »Universum« als ganzes bzw. ein »Monadonall«, während jedes Seiende, von dem wir sinnvoll reden können, ein »Durch-sich-selbst-sein« ist, das sich nur durch sein »Für-ein-anderes-sein« selbst entdecken und konstituieren kann. Die Monaden Husserls haben – im Gegensatz zu denen von Luhmann – sehr wohl Fenster und Tentakel, und vor allem: sie sind (vor jeder Kommunikation) durch »Einführung« und »Einsführung«, durch »Gemeingeist« und »unterrichtliches Leben« miteinander verbunden.

Reflexionslogik«^[6] durch einen radikalen »erkenntnistheoretischen Konstruktivismus« zu entfliehen, der einerseits die (nunmehr von Maturana und Varela abgeleitete) »Einsicht in die operative Geschlossenheit selbstreferentieller Systeme« (Luhmann 1990a: 58) mit der »Differenztheorie« von Spencer Brown andererseits verbindet.

Damit glaubt er wohl, seine Monadologie retten zu können, indem er sie – mit der Entdeckung des »unmarked space« – endgültig von allen strukturellen Vorgaben und damit auch jedem Begründungszwang befreit. Denn nur in einem »unmarked space« vollzieht sich das logische Wunder, daß aus einer Negation jede beliebige (statt überhaupt keine) Position ableitbar ist, d.h. daß »Negationen ... immer positiv anschlussfähig gebraucht« werden können, daß »alles Negative ... positiv in einem rekursiv operierenden System« wird (Luhmann 1990a: 39). Doch auch hier liest Luhmann in den penetrant zitierten Spencer Brown etwas hinein, was ihm gerade paßt, wobei der (unendlich große) unerklärbare »Rest« als »Paradoxie« dargestellt wird. Wenn man nämlich nur den ersten Satz zur Kenntnis nimmt (der als Konstruktionsanleitung statt als AnalyseEinstieg ausgegeben wird): »Draw a distinction«, dann scheint der (Gedanken-)Raum beliebig teilbar zu sein, und auf jeder Seite der Trennlinie erscheint ein (reales) Universum. Nur dann gibt es Kontingenzen, nichts als Kontingenzen. Nur dann impliziert die Unterscheidung eine Negation und die Negation eine Bezeichnung. Nur dann impliziert die Bezeichnung eine »Beobachtung« (und umgekehrt).^[7]

Die behauptete Binarität der Unterscheidungen ist allerdings hier schon eine falsche oder erschlichene Binarität; denn non-A kann alles mögliche, nämlich B, C, D, usw., sein, während A scheinbar nur A ist, tatsächlich aber durch die Rückwirkung der Negation ebenso in AB, AC, AD, usw., verwandelt wird. Daher gibt es bei Günther auch keine »einfache Negation«; vielmehr hat die Negation neben ihrem iterativmonotonen Wert einer Verneinung auch einen akkretiven Aspekt, der etwas Neues in die Welt setzt, womit »Gegenidentitäten« geschaffen werden (Günther 1980: 30). Und »Reflexion« ist nicht einfach »Widerspiegelung« eines Gegebenen, sondern Infragestellung und Veränderung des scheinbar Gegebenen. Wenn man ernsthaft an die »Selbstreferenz« des Systems denkt, dann läßt sich die Binarität schon gar nicht mehr halten; denn die Unterscheidung von A und non-A ist nur im Horizont des beide umfassenden Systems S möglich. Tatsächlich tauchen bei Spencer Brown (schon vor der Handlungsanweisung zur Unterscheidung) auch dritte Terme wie »Motiv« und »Wert« auf. So ist die Form des Kalküls bei Spencer Brown folgerichtig als »triadisch« zu interpretieren, wie das bei Varela in extenso ausgeführt wird (Varela 1975a: 19). Wenn aber der Rückbezug der beiden Unterscheidungen auf das System ignoriert wird, oder wenn dieser Systembezug S den Teilmengen A oder non-A subsumiert wird, dann treten notwendigerweise »Paradoxien« auf.

Nach Peirce gibt es immer drei Dimensionen, die nicht aufeinander reduzierbar sind: die phänomenologische Dimension der Spontaneität oder Primordialität, die funktionale Dimension der Selbstorganisation und die semiologische Dimension der Beobachtung und Beschreibung (Peirce 1970: 320ff.). Wenn Luhmann sich auf der Beobachtungsebene, d.h. in der »Drittheit«, bewegt, dann setzt er eine mögliche

⁶ So Luhmann (1990a: 39) in bezug auf Unbekannt.

⁷ Dies alles sind Implikationen, die Luhmann (1990a: 39) zieht.

Divergenz oder Nicht-Identität mit der »Erstheit« und »Zweitheit« notwendigerweise voraus und kann diese nicht einfach der »Dritttheit« subsumieren (Brier 1996: 243). Luhmann jedoch löst das Problem, indem er das »re-entry« als bloße Rekursion der Unterscheidung auf der Beobachtungsebene betrachtet. Die Beobachtung des Systems (oder die »Erkenntnis«) kann so nur von Unterscheidungsoperation zu Unterscheidungsoperation, von einer punktuellen Anschlußfähigkeit zur nächsten Anschlußcodierung vor- und zurückgreifen – ohne Möglichkeit einer Richtungsbestimmung, ohne zeitliche Dauerhaftigkeit, ohne strukturelle Einheit: »Das System ist deshalb von einem Beobachter aus gesehen eine Paradoxie: eine Einheit, die nur als Vielheit Einheit ist, eine unitas multiplex. Auch für die Selbstbeobachtung des Systems gilt nichts anderes als für jede Beobachtung« (Luhmann a.a.O.: 38). Was hier als Paradoxie eines mathematischen Kalküls daherkommt, ist jedoch nur das Ergebnis jener »Zwei-Seiten-Form« (Baecker 1993: 32), die Luhmann in alle Welt projiziert.

Eine Auflösung der Paradoxie würde der vielzitierte Günther bieten; doch Luhmann zitiert mit Vorliebe nur den mit seiner Lesart von Spencer Brown scheinbar identischen Satz, daß die Voraussetzung der Selbstreflexion des Systems das »drawing a line« sei (Günther 1976a: 319), wenn er nicht gleich Günther für seine »prinzipiell zweiseitige Formidee« eines »positiven und eines negativen Wertes« in Anspruch nimmt (Luhmann 1990c: 17, Anm.6). Im übrigen aber mißdeutet er Günther in allen wesentlichen Konstruktionselementen so gründlich, daß die Berufung auf ihn nur als Ausdruck der Mißachtung verstanden werden kann. So hat Günther zwar geschrieben: »Das Du ›ist‹ immer das Ich in thematischer Umkehrung« (Günther 1976b: 67); aber er hat nicht geschrieben, daß das Du »auch alter Ego« ist (Luhmann 1984: 177). Er hat vielmehr ein ganzes Buch darauf verwendet darzustellen, daß das Du kein alter Ego ist, sondern ein Subjekt, das von einem anderen, mir nicht zugänglichen, Standort aus scheinbar das gleiche Es wie ich beobachtet und es doch in einer ganz anderen Weise sieht (Günther 1959: 111 ff.). Das Du ist ein »objektives Subjekt«, das dem Ich als einem »subjektiven Subjekt« als dialektische Antithese im Rahmen einer gemeinsamen Umwelt gegenübersteht, das dem Ich jedoch vorausgeht, ihm vorgegeben ist (Günther 1979a: 209). Luhmann jedoch rekonstruiert die Welt unverdrossen egologisch oder monadologisch; dem folgen auch alle anderen Konstruktionselemente, und wenn er sie tausendmal nach der Terminologie Günthers oder der »second order cybernetics« benennt.

Ich und Du sind simultan, so wie der Beobachter und das Beobachtete, so wie der Beobachter als externer Beobachter und der Beobachter als interner (in seine Beobachtung selbst einbezogener) Beobachter (Kaehr 1993: 167). D.h. es gibt keine Hierarchie zwischen Subjekt und Objekt, zwischen internem und externem Beobachter, weder in der naiv-realistischen Form, daß das Objekt gegeben ist und sich das Subjekt eine »subjektive Meinung« darüber bildet, noch in der Umkehrung, daß das Subjekt in seiner Selbstherrlichkeit die Welt aus sich konstruiert. Ebenso ist der interne Beobachter dem externen Beobachter nicht überlegen, sondern gleichursprünglich mit ihm. Nicht so bei Luhmann, wo es eine Hierarchie zwischen internem und externem Beobachter und der Außenwelt gibt, so daß »das Erkennen ... nur sich selber erkennen (kann), obwohl es, gleichsam aus den Augenwinkeln, noch feststellen kann, daß eben dies nur möglich ist, wenn es mehr gibt als dies. Das Erkennen hat mit einer unbekannt bleibenden Außenwelt zu tun, und es muß folglich lernen, zu sehen, daß es nicht sehen kann, was es

nicht sehen kann« (Luhmann 1990a: 33). Dies ist wunderbar »paradox« formuliert, aber dennoch nur die deutsch-idealistische Umkehrung der empiristisch-naturalistischen Hierarchie. Erkennen hat jedoch mit dem Wechsel der Standorte von Operator und Operand, von externem und internem Beobachter in einem »chiasmatischen Mechanismus« (Castella 1992) zu tun, so daß die Verdeckung des Grundes, auf dem der Beobachter steht, oder die Nullstelle seines Koordinatensystems, der »blinde Fleck«, aus dem Blickwinkel eines anderen Standortes (eines Du) durchaus sichtbar werden kann. Bei Luhmann aber gibt es diesen Perspektivismus und diese Relationalität nicht, sondern nur eine (seine) egologische Perspektive, und so wird er auch sein ganzes Werk hindurch nicht müde, auf seinem »blinden Fleck« herumzutanzten (Luhmann 1997: 538 ff.).

Wie Luhmann dazu kommt, die binäre Codierung ausgerechnet mit dem Ansatz einer mehrwertigen Logik von Günther, wonach jeder Kontextur eigene Wahrheitswerte zuzuordnen sind, zu rechtfertigen, bleibt völlig unerfindlich. Eher könnte man dahinter vernünftige rechtspragmatische Gründe vermuten, wonach die Recht-Sprechung (als eine Setzung) mit ihrer vielleicht (jedenfalls nach außen hin) unvermeidlichen Entgegensetzung von »Recht« und »Unrecht« die »sachliche Härte des Entweder/Oder« (Luhmann 1993a: 173) erzwingen mag. Aber die Übertragung der Bivalenz auf die Wissenschaft («wahr«/»falsch«), auf die Wirtschaft (»Haben«/»Soll«), auf die Politik (»Regierung«/»Opposition«), auf die Axiologie (»Wert«/»Unwert«) und auch noch die Ontologie (»Immanenz«/ »Transzendenz«) leuchtet nicht ein und wird durch noch so viel Digitalisierung im technischen Umfeld auch nicht einsichtiger. Nicht nur, daß es immer dritte Werte – seien es nur Indifferenzen oder Modalitäten, seien es eigenständige Wahrheitswerte – gibt (in der Wissenschaft z.B. »Fruchtbarkeit«, »Brauchbarkeit« oder »Entwicklungsfähigkeit«; in der Wirtschaft »Kredit«; in der Politik Dutzende von Institutionen und Regelungsmechanismen außerhalb des parlamentarischen Systems; in der Axiologie »Wertfreiheit«, »Eigenwert«, »Mehrwert«; in der Ontologie »Absenz« oder »das Nichts«, usw.), bleibt die binäre Codierung doch semiologisch leer (vgl. Bauernfeind 1995: 141); denn was in einer Gesellschaft als »recht« oder »unrecht« gilt, muß es ja nicht in einer anderen Gesellschaft sein; und was für »wahr« gilt in einer bestimmten Theorieperspektive kann »unwahr« oder »irrelevant« oder »trivial« in einer anderen Perspektive sein. Das ist auch nicht durch Zweit- und Neben-Codes auszugleichen, die doch die empirisch leere (und dadurch freilich »totale« oder »universale«) (Luhmann 1986b: 78) Bivalenz auf der gleichen Grundlage nur weiter (hierarchisch und binär) ausdifferenzieren oder allenfalls eine (willkürliche) assoziative Nebenordnung erzeugen können.

Als Analyseinstrument wäre diese Codierung – wie Luhmann selber weiß – vielleicht brauchbar, wenn sie mit einer Programmierung verbunden wäre, die das zu analysierende System semiotisch und pragmatisch adäquat »abbildet«. Das aber wird geradezu »diabolisch« dadurch verhindert, daß er einerseits fordert, »daß der Sinnbezug aller Operationen sowohl für psychische als auch für soziale Systeme eine unerläßliche Notwendigkeit ist«, andererseits aber postuliert: »Sinn ist die eigentliche ›Substanz‹ dieser emergenten Ebene der Evolution ... Sinn trägt sich selbst, indem er seine eigene Reproduktion selbstreferentiell ermöglicht« (Luhmann 1984: 141). Es wäre unbillig, Luhmann wegen der apostrophierten »Substanz« gleich einen neuen idealistischen »Substantialismus« vorzuwerfen; aber daß er damit sein System jedenfalls als

»mono-kontextural« und als »zweiwertig« (bzw. »einwertig«, insofern »B« doch nur »non-A« ist) kennzeichnet, dürfte schwer zu bestreiten sein. Wenn er Günther mit der Einsicht berücksichtigt, »daß die Reflexion den binären Schematismus des Wahrheitscodes sprengt, so daß sie eine »mehrwertige Logik« ... erfordert« (Luhmann 1975b: 90), so zeigt er doch gleichzeitig im Klammerausdruck (»oder vielleicht eine Mehrheit binärer Schemata, die nach der rechten Weise miteinander zu verknüpfen wären«), daß der Begriff der »Mehrwertigkeit« keinen Platz in seinem System hat (Esposito 1993: 99 ff.): »Mehrwertigkeit« ist eben gerade nicht auf eine Serie von Binaritäten zu reduzieren.

Da hilft es auch nichts, wenn Luhmann unter Berufung auf Spencer Brown wiederholt der Identitätsphilosophie abschwört und so großen Nachdruck auf die »Unterscheidung« (»Differenz«) legt und praktisch alles – Beobachtung, Identifikation, Benennung, re-entry, Erkenntnis – unmittelbar von der Unterscheidung ableitet;⁸ denn in einem polykontexturalen Raum lassen sich »die Produktion der Beschreibung und das Wissen um die Einbezogenheit des Wissenden in das Wissen ... nicht als Einheit verstehen und lassen sich daher nicht durch einen Akt der Unterscheidung, das Vollziehen einer Distinktion allein charakterisieren. Auch nicht durch Iterationen und Rekursionen von Unterscheidungen, sondern nur durch Simultaneität, ein zeitneutrales Zugleich von differenten und differierenden Differenzen« (Kaehr 1993: 178). Oder mit anderen Worten: eine Einheit der Unterscheidung oder eine Symmetrie von Unterscheiden und Benennen, von Beobachtung und Identifikation wäre nur in einem homogenen (»mono-kontexturalen«) Raum möglich. Nur dann gäbe es einen und nur einen Akt der Unterscheidung, der entweder die zu beschreibende Kontextur als einwertiges »reflexionsloses Sein« (Hegel) oder als rekursive Sukzession von zweiwertigen Reflexionen auffassen müßte. In einem heterogenen oder polykontexturalen logischen Raum jedoch sind die Differenzen simultan, und sie sind nicht auf einen Nenner zu bringen. Eine bloße Iteration ist auch nicht möglich, weil das Iterierbare vom Vorhergehenden und Nachfolgenden abhängt und nach einer Reiteration nicht mehr dasselbe genannt werden kann. So gibt es auch kein automatisches »re-entry«, bzw. gerade dieser Wiedereintritt – der für eine Theorie selbstreferentieller Systeme natürlich von grundlegender Bedeutung ist – ist im Kalkül von Spencer Brown nicht widerspruchsfrei darstellbar (Kaehr 1993: 164). Oder wenn es dennoch in den Kalkül einbezogen wird – wie bei Varela –, dann entschwindet der Ausgangskalkül und seine Anfangsunterscheidung (Varela 1975b), bzw. es werden ganz unterschiedliche Formen des re-entry sichtbar. Auf dem Hintergrund eines mono-kontexturalen Raumes aber verkommt das re-entry zu einer verbalen Spielerei, wobei Rekursion und Iteration, Wiedereintritt und Sukzession unterschiedslos miteinander vertauscht werden.

Eine polykontexturale Logik ist so ziemlich das glatte Gegenteil einer Reflexionslogik: sie ist eine Logik der Relationalität und Operationalität, der Funktionalität und irreduziblen Komplexität (und nicht der dekomponierbaren Kompliziertheit oder

⁸ In Luhmann (1990c: 21f.) heißt es: »Aufs Elementarste reduziert, ist alles Beobachten ein unterscheidendes Bezeichnen, oder genauer: die Bezeichnung der einen (und nicht der anderen) Seite einer Unterscheidung. Das erfordert noch nicht, daß das, was bezeichnet wird, als Identisches festgehalten wird. Man muß es nur unterscheiden können. Eine Identifikation wird erst erforderlich, wenn die Operation wiederholt werden soll, also wenn sich ein System bildet, das sich im Anschluß von Operation an Operation reproduziert.«

iterativen Sukzession), die jedem Entscheidungsprozeß vorhergeht, sei er nun binär oder ternär. Jedwede Reflexionslogik ist hingegen eine »Stellenwertlogik«, die je Ort nur eine und nur eine Kontextur kennt und diese auf ihre Ausgangsbedingungen zurückzuführen sucht (Kaehr 1993: 190). Wer wie Luhmann nach einer Reflexionslogik sucht, die letztlich von der »Beobachtung der Beobachtung« ausgeht, und von diesem erhöhten (überhöhten?) Standpunkt aus »viele Welten« mit »einer Logik« zu erklären versucht, der verbleibt notwendigerweise im Bereich einer zweiwertigen (möglicherweise wiederholt duplizierten und vielfach binnendifferenzierten, aber eben doch zweiwertigen) Logik. Eine Stellenwertlogik ist eine zeitlose Wahrheitslogik, als funktionale Strukturlogik jedoch völlig ungeeignet. So kann sie auch nicht die Folie einer Systemtheorie sein, die, »wie durch eine Automatik, alle Forschungen und Erkenntnisgewinne der Systemtheorie potentiell erkenntnistheoretisch relevant« (Luhmann 1990a: 35) macht, ganz gleich, ob Luhmann nun von der System-/Umwelt-Differenz, von der Autopoiesis/Nicht-Autopoiesis oder von Selbstreferenz/Fremdreferenz ausgeht. Wer in einer Reflexionslogik von Polykontextualität redet, sollte sich nichts darauf einbilden, daß er Paradoxien am laufenden Band erzeugt: etwas anderes ist gar nicht möglich, wenn man mehrstellige Relationen auf die (nur kondensierbare oder beliebig – positiv oder negativ – anschließbare) Reihe einer hierarchischen Stellenwertlogik bringt.

3 Refugium paradoxorum

Wie die Geschichte der Logik zeigt (Bochenski 1956: 448 ff.; Heijenoort 1967), sind Paradoxien zum Teil unvermeidlich, zum größeren Teil aber ein Ergebnis der Ignorierung oder des (mehr oder weniger bewußten) Mißbrauchs einfacher logischer Prinzipien und Regeln. Unvermeidlich (und insofern berechtigt oder sogar »erhellend«) sind sie, wenn bei mathematischen Kalkülen der dunkle Ausgangspunkt ihrer Begründung aufgedeckt oder die Reichweite ihrer konstruktiven Leistungskraft aufgezeigt werden kann. Insoweit sind Paradoxien aber wenig aufregend. Aufmerksamkeit erregen sie oder zum Skandal werden sie erst, wo die konstitutiven Begriffe dunkel bleiben oder ein falscher Gebrauch von Konstruktionsprinzipien oder Aussageformen vorliegt. So sehr solche Paradoxien auf den ersten Blick zu verblüffen vermögen, so haben sie doch die fatale Eigenschaft, sehr schnell repetitiv und stereotyp zu werden. Es ist deshalb – seit der Einführung und Verbesserung der logischen Typentheorie durch Russell (1902) und Ramsey (1926), insbesondere aber seit der semantischen Stufentheorie von Lesniewski (1930) und Tarski (1936) – schon bemerkenswert, wenn ein Soziologe mit solchem Nachdruck »die Paradoxie« schlechthin zum Kern seiner theoretischen Aussagen machen will. Bedenklich wird diese theoretische Strategie dann, wenn sie im Grunde nur darauf beruht, daß eine »zweiwertige« (meist sogar nur »monovalente«) Logik terminologisch im Gewand der logischen und semantischen »Mehrwertigkeit« oder – weil dies logisch nicht durchzuhalten ist – eben der »Paradoxie« präsentiert wird. Genau dies aber scheint bei Luhmann der Fall zu sein: anfangs sozusagen spekulativ-unschuldig, später rhetorisch-raffiniert, am Ende aber doch Gefangener seiner eigenen (angeblich gerade wegen ihres sozusagen von Natur aus paradoxalen Charakters nicht reflektierbaren) Vorgaben.

Nach Luhmann entsteht eine Paradoxie (vgl. Martens 1995: 305ff.), wenn man Einheit und Unterschiedenheit zugleich beobachten will (Luhmann 1993b: 204). Die

Unterschiedenheit besteht offenbar in der einfachen Negation von A zu non-A (nicht etwa von A zu B); sie ist kontext-insensitiv,⁹ und sie beruht auf der Monovalenz des Systems. Denn nur dann kann gelten, »daß etwas, (das) zugleich wahr und falsch ist, zugleich recht und unrecht ist, also zugleich beide Seiten einer Unterscheidung aktualisieren will« (Luhmann 1991a: 939), eine Situation der Unentscheidbarkeit oder der Oszillation erzeuge, die den Fortgang der Beobachtung und des Theoretisierens, aber auch der alltäglichen Kommunikation, blockiert. Eine Blockade entstünde jedoch nur, wenn non-A bloß negativ und monoton von A her definiert wird; würde über die positiven Werte von non-A (zu einem anderen Zeitpunkt und in einer anderen Hinsicht) nachgedacht, d.h. ob es als B, C, Y1, oder Y2 zu bezeichnen sei, bzw. unter welchen Bedingungen ausgerechnet »A« als Repräsentamen einer Beobachtung gelten konnte (einer Beobachtung, die doch so vielschichtig und komplex sein muß wie das Gehirn oder das Vorstellungsvermögen, die Erlebnis- und Handlungsfähigkeit des Beobachters selbst), dann wäre eher eine »Gedankenflucht« als eine »Blockade« zu erwarten.¹⁰ Jedenfalls bedingt die Paradoxie keine Blockade. Außerdem muß die Unterscheidung weltuniversale Geltung beanspruchen; nur so läßt sich sagen: »Wo immer ein Positiv/Negativ-Code ausdifferenziert wird, und den Anspruch erhebt, alle Operationen eines bestimmten Bereichs mit Einschluß der Codierung selbst zu ordnen, entstehen Paradoxien« (Luhmann 1987a: 22). A und non-A sind offenbar Universa, damit aber auch Isolate; denn wenn andererseits A. und B in bezug auf einen gemeinsamen Systemkontext S zu unterscheiden wären, wäre es durchaus möglich, A und B – in unterschiedlichen Problembezügen, für verschiedene Akteure oder Beobachter, zu unterschiedlichen Zeitpunkten, in bezug auf eine unterschiedliche funktionale oder semiotische Konfiguration im Rahmen des gleichen Systemkontextes – voneinander zu unterscheiden, ohne daß es zu einer Paradoxie kommen müßte. Die Ursachen der Paradoxien mögen vielfältig und unauslotbar sein; aber sicher ist, daß man beliebig viele epistemische Paradoxien erzeugen kann, wenn man (extensional wie intensional unbestimmbar) All-Aussagen mit dem Theorem der Selbstreferenz auf der gleichen Aussageebene miteinander verbindet. Darin liegt auch ihre enttäuschend banale »Auflösung« (Blau und Blau 1996:181).

Nach Luhmann aber ist eine Paradoxie prinzipiell unauflösbar; sie ist nur durch weitere Unterscheidungen zu entfalten oder besser: zu verdecken oder zu umgehen. So ist die Paradoxie von »Recht« und »Unrecht« im Rechtssystem beispielsweise durch die Anwendung von »Gewalt« (Luhmann 1987a: 23), die Paradoxie von »wahr« und »falsch« im Wissenschaftssystem durch die Unterscheidung von »Objektsprache« und »Metasprache« zu umgehen oder jedenfalls zu relativieren (Luhmann 1986b: 54). Der entscheidende Punkt jedoch, warum es zu dieser Umgehung angeblich nur innerhalb von Subsystemen, nicht jedoch zwischen den Subsystemen bzw. im System der Gesamtgesellschaft kommen kann, ist Luhmanns (weltanschauliches, rein logisch nicht

⁹ Kontext-insensitive Paradoxien sind generell ohne epistemologischen Wert; vgl. Koons (1992: 85 ff.).

¹⁰ Die Unterstellung einer Blockade ist nur die »alteuropäische« Imputation eines Beobachters von außen. Die Verteidigung der Paradoxie bei Luhmann durch Gripp-Hagelstange (1995: 111) endet mit dem Glauben, daß »wir nur von außen ... einen Blick auf die Welt werfen (könnten)«. Was sollte uns dieser Blick nützen, da wir innen leben? Und was sollte dieser Blick enthüllen: die Welt, wie sie »wirklich«, wie sie »an und für sich ist«? Die Gleichsetzung von Spencer Browns »unmarked space« mit dem »absoluten Nichts« (Gripp-Hagelstange 1995: 112) ist nichts weiter als »alteuropäische Seinsphilosophie« (auch wenn dafür der Zen-Buddhismus in Anspruch genommen wird).

zu begründendes) Dogma, daß sich die gesellschaftlichen Subsysteme (Wirtschaft, Recht, Wissenschaft, Religion) nach spezifischen Leitdifferenzen immer weiter ausdifferenzieren, ja spezialisieren und gegeneinander abschließen, während es für das Gesamtsystem (= »die Welt«) keine Unterscheidung (etwa gegen »die Un-Welt«) und damit auch keinen gemeinsamen Supercode (wie bei Lévi-Strauss) oder lebensweltlichen Horizont (wie bei Husserl) geben könne. So ist letztlich eine Entparadoxierung nicht möglich, was Luhmann konsequenterweise schon im Begriff der »Autopoiesis« impliziert und auch auf alle von ihm als »autopoietisch« angesehenen Systeme anwendet.

Logisch gesehen wäre eine Entparadoxierung leicht möglich, wenn man die unberechtigte Nivellierung von »Markieren«, »Unterscheiden«, »Operation«, »Funktion« und »Beobachtung« aufgeben und den einfachen Grundsatz beherzigen würde, daß für einen monovalenten Gegenstand stets eine zweiwertige Logik und für die Beobachtung eines bivalenten Objekts eine dreiwertige Logik erforderlich ist (Esposito 1993: 45). Die »Markierung« (/) ist nur eine monovalente Operation: als solche kennt sie immer nur eine Seite; das, was zur anderen Seite gehört, kann nicht wahrgenommen und nicht benannt werden. Weil die andere Seite dunkel bleibt, ist von ihr nichts abzuleiten, aber es ist auch alles in sie hineinzuzinterpretieren (»ex falso quodlibet«) (Freitag-Löringhoff 1967: 44). Negative Anschlußmöglichkeiten gibt es unendlich viele (oder eben so viele, wie unser assoziatives Gedächtnis hervorbringt). »Operationen« allein haben keinen Inhalt, bezeichnen kein Objekt. Operationen beziehen sich immer nur auf weitere Operationen; aber dadurch werden noch keine Paradoxien erzeugt. Eine »Unterscheidung« setzt die Annahme von zwei Werten (wenigstens von A und non-A, besser von A und B) voraus. Wenn man zudem verlangt, daß Bestimmungen immer eindeutig sein müssen, also eigentlich einer von zwei Werten ausgeschlossen werden müßte, kommt es zu Situationen der Unentscheidbarkeit. Diese werden in der klassischen Logik durch das »tertium non datur« ausgeschlossen. Dennoch ist das TND eine dreiwertige Relation, da die Unterscheidung von A und B ja nur im Bezug auf ein Drittes (non-C) möglich ist (und sich hinter diesem Dritten eine »Funktion« und hinter dem ganzen Kontext ein »Beobachter« verbirgt) (Günther 1979b: 286ff.). Wenn Funktion und Beobachter thematisiert werden, kommt explizit eine zweite und dritte logische Ebene hinzu. Eine Operation (/) hat kein Objekt und keinen Sinn in sich, sie kennzeichnet auch keine »Form«, sondern »nur den Unterschied der Formen« (Wittgenstein 1922: 116). Die »Form« oder der »Sinn« hängt einerseits von den Funktionen (f) ab, die sich auf ein Objekt (x) beziehen; andererseits vom Beobachter, der einen Funktionszusammenhang aus einer bestimmten Perspektive, mit einer bestimmten Intention, mit einem bestimmten Raster, etc., betrachtet. Paradoxien entstehen, wenn man die Ebenen verwechselt oder alle drei Ebenen [B: f(x)] auf nur eine Ebene projiziert; doch sind dies völlig unsinnige und unproduktive Paradoxien.

Eine »Beobachtung« bezieht sich auf den Funktionszusammenhang (und den Funktionswandel) eines Systems, und der Beobachter selbst repräsentiert ein Funktionssystem (wenn auch anderer Art und Organisationsform). Eine »Beobachtung« kann man wohl auch eine »Operation« nennen; aber sie bleibt eine Operation der dritten Ebene, die immer einen Inhalt hervorbringt, der als Objekt für eine weitere Beobachtung fungiert. Eine Beobachtung hat zwei Aufgaben: sie muß einen Gegenstand (von anderen Gegenständen oder von einem ungegenständlichen Hintergrund) unterscheiden können, sie

muß gleichzeitig aber seine Einheit erkennen und benennen können. Insoweit wir uns im Bereich von Lebewesen und erst recht von sozialen Wesen bewegen, ist jede Beobachtung eine »Beobachtung zweiter Ordnung« (oder die »Beobachtung einer Beobachtung«), bewegen wir uns also auf einer vierten Aussagenebene. Beobachtung setzt eine Unterscheidung zwischen »Selbstreferenz« und »Fremdreferenz« voraus; doch diese Unterscheidung ist nicht auf der (monovalenten) Objektebene zu lokalisieren, sie kann auch vom Beobachter selbst nicht beobachtet werden, sondern sie wird vollzogen – und wird im Vollzug gegebenenfalls für einen weiteren Beobachter (einen Psychologen, einen Wissenssoziologen, einen überaus reflektierten »Selbstbeobachter«) beobachtbar und interpretierbar.^[11] Wenn man die Operation O1 mit der Operation O3, O4, usw., gleichsetzt und sie alle zusammen nach den Regeln einer monovalenten Logik behandelt, dann ergibt dies natürlich einen Dschungel von Paradoxien. Angewandt auf soziale Systeme kann diese Ebenendifferenz leicht dadurch vernichtet (»invisibilisiert«) werden, daß einerseits die negative oder inhaltsleere logische Operation inhaltlich hypostasiert wird zur grundlegenden und positiv-materiellen Daueroperation des Systems, nämlich seiner autopoietischen »Selbst-Reproduktion« (Luhmann 1984: 79); und andererseits (jedenfalls bei »Sinn-systemen«) die »Selbstreferenz« als »System«, die »Fremdreferenz« hingegen als »Umwelt« definiert wird (Luhmann 1984: 64).

Auch sozialwissenschaftlich und wissenschaftstheoretisch gesehen wäre die Entparadoxierung kein großes Problem – vorausgesetzt, man läßt die bekannten Tricks der Ebenenvertauschung und der Begriffsgleichsetzungen und Umkehrbegriffe. Es ist ganz gleichgültig, ob man von »sozialen Handlungen«, »Kommunikationen« oder »Organisationen« ausgeht:^[12] man muß sich nur darauf besinnen, daß soziale Systeme »Problemsysteme« sind, d.h. Handlungs- und Funktionszusammenhänge, Systemkopplungen und Netzwerke (oder Netzwerkausfälle), die angesichts eines Problems auffällig geworden sind und verbesserungsfähig erscheinen. Die »Einheit des Systems« ist nicht vorgegeben, und sie erzeugt sich – dank eines geheimen oder von Luhmann offenbarten Automatismus – nicht von selbst. Vielmehr rechnen wir mit bestimmten Netzwerkverknüpfungen und Funktionsverbindungen, mit wahrscheinlichen Systemwiderständen und sozialstrukturellen Figurationen, die in der Vergangenheit gewachsen oder absichtsvoll eingerichtet und mit der Zeit (in oft unvorhergesehener Weise) institutionalisiert worden sind. Aber diese Systemkopplungen bleiben in der Latenz: sie können reaktiviert und blockiert werden, und sie gehen selbstverständlich stets über die (von jemand in einem bestimmten historischen Moment) definierten Subsystemgrenzen hinaus. jedenfalls gibt es kein einziges gesellschaftliches Subsystem, das nach nur einer »Leitdifferenz« zu definieren wäre; ebensowenig lassen sich die auftretenden Probleme und die sich durchsetzenden (individuellen und organisatorischen) Akteure binär nach Luhmanns Kästchenschema (samt Zweit- und Nebencodierungen) durchdeklinieren (Luhmann 1997: 336). Nur über Handlungen, Kommunikationen und Organisationen werden gesellschaftliche Teilsysteme zu scheinbar massiven Funktionseinheiten und einigermaßen stabilen Referenzsystemen verdichtet, die aber im selben Moment, da sie zu quasisubstantiellen Einheiten reifiziert

¹¹ Im Falle der »Selbstbeobachtung« kommt es zu schwer auflösbaren »reflexiven Paradoxien« (vgl. Champlin 1988: 208-224), die jedoch das Wissen oder die Korrektur von »Fremdbeobachtern« schon voraussetzen.

¹² Vgl. den Rekonstruktionsversuch von Martens (1995).

werden, ihrer Operationalität und Fungibilität, ihrer Relationalität und Polykontextualität verlustig gehen.

Um diese Gefahr der Reifikation zu vermindern und dem Sozialforscher die notwendige Flexibilität zu erhalten, empfiehlt sich eine Strategie der »multiplen Triangulation«, wie sie seit langem methodologisch ausgearbeitet worden ist (beginnend mit Denzin 1970: 297-313). Diese Triangulation geht von der Zusammenarbeit verschiedener Forscher (mit durchaus unterschiedlichem weltanschaulichen Hintergrund und divergierenden Interessen) aus, die mit unterschiedlichen (vielleicht sogar diametral entgegengesetzten) methodischen Zugangsweisen verschiedene Datensätze erstellen, die für eine gemeinschaftlich definierte Problemlösung brauchbar zu sein versprechen. Luhmann selbst ist eine solche Vorgangsweise natürlich durchaus vertraut. Gerade in seiner »Paradoxie der Form« gibt er (unter Berufung auf Maturana) eine Beschreibung, wie wissenschaftliche Probleme entparadoxiert werden können, ohne daß dies zu einer intersubjektiven Übereinstimmung, zu einem deklarierten Konsens oder schließlich zu einer alleinseligmachenden wissenschaftlichen Erklärung führen müßte oder sollte: »Verschiedene Beobachter legen verschiedene Schnitte in die Welt, unterscheiden verschieden, benutzen verschiedene Formen, konstruieren also die Welt nicht als Universum, sondern als Multiversum« (Luhmann 1993b: 203f). Das ist jedenfalls die Methode der pragmatischen Wissenschaft; doch Luhmann geht es wohl um etwas anderes als um wissenschaftliche Erklärungen und Problemlösungen auf dieser pragmatischen oder mundanen Ebene. Wenn es ihm schon um »Wissenschaft« geht, dann stets um ein ganzes Wissenschaftsprogramm bzw. um eine (wenigstens für die Sozialwissenschaften) möglichst umfassende und fundamentale Wissenschaftsphilosophie. Aber auch darum geht es ihm (wie in den anderen Subsystemen »Wirtschaft«, »Politik«, »Recht«, »Religion«, »Kunst« auch) nur insoweit, als sie als ein Paradigma einer »Theorie der autopoietischen Systeme« – so wie er sie versteht – gelten kann. Die Arbeit an dieser Theorie hat die größte Zeit seines Lebens in Anspruch genommen – und sie hat ihm eine lange Arbeitszeit höchster Produktivität ermöglicht; aber befriedigt hat sie ihn offenbar nicht. Das zeigt vor allem seine zunehmende Beschäftigung mit Paradoxien¹³ und sein Abtauchen in die mittelalterliche Philosophie zu »Gott« und »Welt«, zu »Engeln« und »Teufeln«. Hier geht es um Fragen der »Transzendenz« (nicht der »Transzendentalität«), wie sie gewöhnlich nur von Theologen gestellt werden, während sich die Philosophen wohlweislich aus diesem Bereich zurückgezogen haben. Ironischerweise benutzt Luhmann gerade Spencer Brown, der die maximale »Aussage-Enthaltung« (»distinction is perfect continence«) (Spencer Brown 1969: 1) gepredigt hatte, zum Einstieg in das Unsagbare.

Der Versuch, seine vielfältigen Paradoxien schließlich mit einer Ur-Paradoxie zu begründen, kippt nicht zufällig in die mittelalterliche Theologie um. Denn was »Anfang und Ende in einem« ist, das ist nichts anderes als »Gott«, und so endet Luhmanns Paradoxienlehre einerseits in der Paradoxie der Schöpfung, bei den Gott beobachtenden Teufeln und den die Teufel beobachtenden Theologen (Luhmann 1991b: 67f.), oder andererseits in der Psychotherapie (genauer: in der Systemtherapie), in der dem an einem unlösbaren seelischen Problem (d.h.: einer Paradoxie) leidenden Patienten durch »Gegenparadoxierungen« ermöglicht werden soll, das Problem bis auf weiteres zu

¹³ Man vgl. die Register von Luhmann (1984; 1994a u.1997)!

tolerieren (Luhmann 1991b: 61). Was »Anfang« und »Ende«, die »Schöpfung« und die »Therapie« des erkennenden (bzw. nicht erkennenden, sondern auf seinem »blinden Fleck« sitzenden) Subjekts miteinander verbindet, das ist das »System« (das »System aller Systeme«); aber es ist wohl nicht die Wissenschaft. Ob diese Lösung des Paradoxieproblems eine Frage der »Theologie« im abendländischen (auch im mittelalterlichen) Sinn ist, ist jedoch ebenfalls fraglich; denn eine »Autologie« – eine deutsch-idealistische »Selbstschöpfungslehre« – ist wohl das letzte, was sich Theologen wünschen. Daß sie keine Sache der Logik ist, ist nur zu offensichtlich; denn da wäre die Geschichte der Logik und Logistik seit 1900 aufzuarbeiten gewesen, während der unvermittelte Rückgang zu Anselm von Canterbury (1078) eher wie ein (philosophischer) »Höllenssturz« anmutet.

So darf man wohl auch vermuten, daß Luhmanns Paradoxien – obwohl dauernd beschworen – nichts oder nur wenig mit der »Theorie autopoietischer Systeme« zu tun haben, insofern damit eine empirieträchtige Theorie komplexer selbstorganisierender sozialer oder biologischer Systeme gemeint sein soll. Was ihn dabei interessiert, scheint vor allem die »Selbstreferenz«, wobei jedoch systemische und logische Selbstreferenz gleichgesetzt werden, also »Autopoiesis« zur »Autologie« entleert wird. Doch kann man Luhmann nur schwer mit logischen oder mit wissenschaftstheoretischen Argumenten kommen; denn er weiß sehr wohl, daß seine Paradoxien nicht in den Bereich der Logik, sondern in den einer »Differenztheorie« bzw. einer »differenztheoretisch angesetzten Fragetechnik« gehören bzw. daß seine scheinbar wissenschaftstheoretischen Beobachtungsparadoxien (»daß die Gesellschaft nicht sieht, daß sie nicht sieht, was sie nicht sieht«) (Luhmann 1991b: 76) mit der Unterscheidung von Objektebene und Metaebene ganz einfach verschwinden würden (Luhmann 1993b: 210). Um einerseits nicht in den Verdacht bloßer Wortspiele zu geraten, um andererseits aber auch nicht an das für Luhmann offenbar obsoletere »Ziel einer paradoxiefreien Wissenschaft« gebunden zu sein (Luhmann 1993b: 210), ist er letztlich zu einer formalen (oder eher schon: tautologischen) Begründung zur zweiten – Potenz gezwungen: »die Form der Form ist ein Paradox ... Ein Paradox ist die in sich selbst enthaltene Form ohne Hinweis auf einen externen Standpunkt, von dem aus es betrachtet werden könnte. Es ist daher Anfang und Ende in einem« (Luhmann 1993b: 201). Doch damit sind wir so weit wie zuvor, auch wenn nunmehr der Name Gottes dezenterweise nicht mehr genannt wird. So erscheint der prächtig inszenierte Aufstieg in die höchsten Abstraktionen und der Abstieg in die tiefsten Fundamente der Systemtheorie doch eher eine Fluchtbewegung und die Paradoxie ein letztes Refugium zu sein, in dem Luhmann jedenfalls vor jeder persönlichen Kritik geschützt ist, da er die Verantwortung für Paradoxien doch endgültig an die inneren Zwänge »der« Reflexionslogik, sicherheitshalber sogar an einen »Deus absconditus«, delegiert hat.

4 Soziologische Folgekosten

Man könnte das Jonglieren mit Paradoxien als das Spiel eines Intellektuellen betrachten, dem das »Geschäft der Soziologie« erkenntnismäßig zu unergiebig und politisch zu unwirksam erscheint; aber wer in unserer Zeit den »Lieben Gott« zitiert, der muß schon »tiefere« Gründe haben. Was Luhmann wohl auf keinen Fall vorzuwerfen ist, das ist eine Ontologisierung des Systembegriffs bzw. der Soziologie (vgl. Nassehi 1992: 44); eher schon ist das Gegenteil einer ganz bewußten »De-Ontologisierung der Perspektive auf Gegenstände schlechthin« (Luhmann 1984: 243), ja der »Virtualisierung« des

Systems (der Gesellschaft, der Person) anzunehmen, das daher nur noch durch Tautologien oder Paradoxien (beide sind in ihrer Unfähigkeit zur Unterscheidung gleichwertig) beschreibbar oder umschreibbar ist, dem aber ein allgegenwärtiger und automatischer, jedoch geheimnisvoller Prozessualismus der Autopoiesis unterstellt wird.^[14] Doch was heißt »Virtualisierung«, wenn »Gott« (die Autopoiesis »an und für sich«) dank der allgegenwärtigen Autopoiesis in allen Systemen gewissermaßen (evolutions- und kognitionsbiologisch) »inkarniert« ist, wenn die Ontologie nur ein »Nebenprodukt der Kommunikation« in einfachen Systemen ist (Luhmann 1984: 205) und mithin die »Realität« (das »Sein«, die »Welt«, der »Sinn«) nur das Produkt einer unreflektierten Selbstreferenz ist? Luhmann kommt das Verdienst zu, die Soziologie, deren ontologische Grundlagen im Tridentiner Konzil kanonisiert (Knebel 1994: 466f.) und durch den gläubigen »Positivisten« Auguste Comte fachgemäß kodifiziert worden sind, bis auf den letzten Rest säkularisiert zu haben. Aber hat er nicht damit auch den Gegenstand der Soziologie aufgelöst? Luhmann hat den transzendenten Gott abgeschafft, indem er den autopoietischen Gott (d.h. den »Heiligen Geist«, sozusagen ohne die stammesgeschichtliche Progenitur von Vater und Sohn) in die Immanenz der Gesellschaft hereingeholt hat. Das »dritte Zeitalter«, das Comte (und lange vor ihm Joachim de Fiore) angekündigt hatte, ist eben eingetroffen. Dagegen ist offenbar nichts zu machen. Aber hat Luhmann durch seinen theologischen Tiefsinn nicht zugleich der Soziologie ganz unnötigerweise deutsch-idealistische Folgekosten aufgebürdet, die sie nicht tragen kann und – nach Charles Sanders Peirce und nach dem amerikanischen Pragmatismus, aber auch nach Kant oder Cassirer, nach Husserl und Merleau-Ponty, nach Günther und Levinas – auch gar nicht mehr mit sich herumschleppen muß? Nur die gravierendsten dieser Folgekosten sollen im folgenden noch kurz aufgezählt werden.

Ein erstes Problem ist die »Weltformel« von der »Reduktion der Komplexität«, die Luhmann vom Anfang bis zum Ende beibehält, ja die mit der Zeit noch immer mehr »autologisch« wird und mit der er sich aus einer empirisch interessierten, organisationstheoretisch begründeten und mathematisch modellierten Systemtheorie herauskatapultiert hat. Wäre eine »komplexe Organisation« im Sinne von Herbert A. Simon dekomponierbar (Simon 1969: 84-118), handelte es sich um »Kompliziertheit« und nicht um »Komplexität«: »Komplexität« heißt gerade »organisatorische Nicht-Dekomponierbarkeit«. Wäre Komplexität nur auf eine Vielheit von Elementareinheiten und deren statistische Wahrscheinlichkeitsverteilung zurückzuführen, ginge es um Aggregationen und Diffusionen, bestenfalls um Synergien, jedenfalls nicht um »organisierte Komplexität«. Dies ist der erste, sozusagen informationstheoretische Versuch von Luhmann, wonach die »Systemkomplexität« mehr Möglichkeiten ausschließt als die Welt, »demnach auf einer ›höheren‹ (unwahrscheinlicheren) Ordnung (beruht)« (Luhmann 1970b: 116). Oder anders gewendet: »Komplexität« ist »Kontingenz« oder »Selektionszwang«.^[15] »Kontingenz«

¹⁴ Luhmann hat diesen Prozessualismus nie in einer empirisch nachvollziehbaren Weise beschrieben, sondern nur postuliert: einerseits materialistisch-biologisch als Selbstreproduktion (der Zellen), andererseits mentalistisch-formalistisch als Formbildung durch die Operation der Unterscheidung. Und wie soll auch ein Beobachter ein System als »autopoietisch« beschreiben, wenn Beobachter und Beobachtetes in gleicher Weise autopoietisch geschlossen sind und ausschließlich autopoietisch operieren?

¹⁵ »Als komplex wollen wir eine zusammenhängende Menge von Elementen bezeichnen, wenn auf Grund immanenter Beschränkungen der Verknüpfungskapazität der Elemente nicht mehr jedes Element jederzeit mit jedem anderen verknüpft sein kann« (Luhmann 1984:46).

entsteht, weil die »requisite variety« jeden Systems immer kleiner ist als die seiner Umwelt (Luhmann 1984: 47). Dieser Komplexitätsbegriff ist erstens unstrukturiert, zweitens unendlich groß (in diesem Sinn ist jeder Kieselstein komplex), und drittens beruht er auf einem nietaphysischen, epistemologisch unsinnigen Postulat.

Der Soziologie jedoch als einer analytischen wie einer konstruktiven Wissenschaft wäre nur mit einer Erforschung der (spezifischen oder wenigstens typischen) Organisationsformen der Komplexität, ihrer Randbedingungen und Wandlungsformen gedient, wie dies in der Zyklentheorie und Fluktuationstheorie, in der Katastrophen- wie in der Chaostheorie mit immer größerer Eindringlichkeit versucht wurde. Dabei aber ist die »Komplexität« weder ontologisch noch evolutionsbiologisch oder architektonisch-pragmatisch als höher einzuschätzen als die »Simplizität«. Vielmehr ist die wechselseitige Bedingtheit von Einfachheit und Komplexität, von Organisierbarkeit und Desorganisation zu sehen. »Organisierte Einfachheit«, wie sie (z.B. in der Betriebsführung oder in der Wirtschaftstheorie) in einer linearen Programmierung und in Gleichgewichtstheorien gewöhnlich (und mit guten pragmatischen Gründen) angestrebt wird, bedingt vielfach eine »desorganisierte Komplexität« außerhalb des organisierten Bereichs – und zwar gerade wegen ihrer »Erfolge«, d.h. wegen der Rigidität und des Reduktionismus der eingesetzten Mittel (Dyke 1988: 11). So sieht sich auch Luhmann zur Unterscheidung von »strukturierter« (»organisierter«) und »unorganisierter« Komplexität genötigt (Luhmann 1984: 378f.). Eine Unterscheidung ist nur möglich, wenn man beide (logisch paradoxe) Seiten des Komplexitätsproblems sieht, nämlich die »Einheit einer Vielheit« (Luhmann 1997: 136). Dieses Problem hat er in seiner Theorie der »Autopoiesis« gelöst, wenn er nunmehr »Elemente« und »Relationen« unterscheidet: Die »Elemente« werden als »zeitpunktbezogene Einheiten, als Ereignisse bzw. Operationen« (gewöhnlich meint er damit »Kommunikationen«) aufgefaßt; die »Relationen« schließen sich dank der »Selbstreferenz« des Systems (und seiner »rekursiven Operationen«) aneinander, seine autopoietische Selektivität und Komplexität begründend (Luhmann 1997:138 f.).

Das Problem ist nur, daß diese Definition in der definatorischen Unbestimmbarkeit endet; denn im Gegensatz zu seiner Praxis – wo er immer noch von nur binären Unterscheidungen ausgeht (von Systemdifferenzierung, System-Umwelt-Differenz, Zentrum und Peripherie, Medium und Form, Alter und Ego, den Duplikationsvorgängen in der Codierung) (Luhmann 1997: 135; vgl. auch Provost 1986: 43 ff.; Knorr Cetina 1992: 417) – kann er nun eigentlich nicht mehr »die Systementwicklung als Entscheidungsbaum oder als Kaskade« darstellen, »sondern die Rekursion selbst wird zur Form, in der das System Grenzziehungen und Strukturbildungen ermöglicht« (Luhmann 1997:139). Damit aber werden die Operationen unvorhersehbar, wird die Komplexität undurchsichtig, d.h. sie ist nicht mehr durch »Kausalitätsresultate (outputs als inputs) und auch nicht in der Form von Ergebnissen mathematischer Operationen organisiert, sondern reflexiv, das heißt: durch Anwendung von Kommunikation auf Kommunikation« (Luhmann 1997: 141). Luhmann weist nicht nur jede Frage, »wie Komplexität formal modelliert und gemessen werden kann« (Luhmann 1997: 136, Anm. 176), von sich; er verzichtet in einer »Methodik der Beobachtung zweiter Ordnung« sogar »auf die Idee, Komplexität transparent und einsichtig (intelligibel) zu machen; aber man hält sich die Möglichkeit offen, zu fragen, wie sie beobachtet wird« (Luhmann 1997: 144). Man fragt sich dann nur: Beobachtung wozu? Luhmann endet im Grunde

wieder da, wo er begonnen hat – in der blinden »Paradoxie« oder gar in der »Autologie« (Luhmann 1997: 136, 139, 144), in einer ontologischen Philosophie (oder »Onto-Theologie«)[¹⁶] der »Potentialitäten«, wobei »Komplexität in der Form von Sinn« repräsentiert wird und »jede Aktualisierung von Sinn ... andere Möglichkeiten (potentialisiert)« (Luhmann 1997:142). Das aber spricht nicht gerade für eine »operative Systemtheorie« und auch nicht für einen pragmatischen »Konstruktivismus«.

Eng verbunden mit dem Problem der Komplexität ist das der »Autopoiesis«, auf das die Auflösung des Komplexitätsproblems übertragen wird, jedoch nur eine Paradoxie durch die andere ersetzt (oder vielmehr: verdoppelt) wird. Völlig verständlich ist, was nicht erst Luhmanns, sondern schon scholastische Weisheit ist, daß »Elemente« nicht einfach als losgelöste substantielle Einheiten aufgefaßt werden können, sondern daß Systeme nur durch die Relationierung von Elementen zustandekommen, so daß die Elemente selbst »hochkomplexe Sachverhalte« sind (Luhmann 1984: 43). Diese rein formale »Paradoxie« (oder eigentlich »Tautologie«) wird folgerichtig (aber schon über das Ziel hinauschießend) durch den Begriff des »selbstreferentiell-geschlossenen Reproduktionszusammenhangs« (Luhmann 1984: 62) aufgelöst, wonach nämlich alle Elemente (auch wenn sie als vorkonstituierte Bestandteile aus der Umwelt kommen) nur insoweit als Systemelemente fungieren können, als sie der Selbstreferenz unterworfen sind – ob sie nun zusätzlich noch durch »Selbstbeobachtung« zugänglich sind oder nicht (Luhmann 1984: 63). Unverständlich aber ist, daß Luhmann nun die »Elemente« (d.h. die »Komponenten« des selbstreferentiellen Systemzusammenhangs – seien diese nun atomistisch-partikular oder funktional-segmental, integral oder fraktal) selbst wieder reifiziert, nämlich schlicht und einfach (alltagssprachlich) als »Elementarereignisse« definiert, die nun jedoch soziologisch gar nicht als »elementar«, sondern als höchst »komplex« und mehrfach »reflexiv codiert« anzusehen sind, nämlich entweder als »Handlungen« (Luhmann 1984: 228, 607) oder als »Kommunikationen« (ebd. 491, 555) oder als »Sinninhalte« (ebd. 101) oder – da ein einsichtiges Unterscheidungskriterium fehlt – wohl als dies alles zusammen, nämlich im allumfassenden Zusammenhang der »Autopoiesis des Lebens, des Bewußtseins und der sozialen Kommunikation« (ebd. 228 f.).

Das ist nun wirklich alles, was die »Welt« zu bieten hat. Wie sehr diese Elemente des selbstreferentiellen Systems reifiziert werden, wird nicht nur daraus ersichtlich, daß der in der Systemtheorie seit langem geläufige Begriff des »lernfähigen«, des »selbstkontrollierten« oder »selbstorganisierenden« Systems (vgl. Ben-Eli und Probst 1987) auf die »materielle« (oder »pseudo-materielle«, nämlich sowohl biologische wie auch informationelle wie sinnbildende) Selbstreproduktion (»Autopoiesis«) zurückgeführt wird, sondern daß diese Pseudo-Elemente als »Elementarereignisse« auch noch total »temporalisiert« werden.^[17] Damit aber wird der konstruktive Zweck der selbstreferentiellen Relationierung wieder völlig aufgehoben; denn wenn es keine

¹⁶ Nach Luhmann kann die methodologisch scheinbar hochreflektierte »Sequenz des Beobachtens von Beobachtern von Beobachtern« (Luhmann 1990b: 69) eine Ontologisierung des Komplexitätsproblems ohnehin nicht verhindern (ebd. 63), und so beginnt er seinen Aufsatz gleich mit dem Gegenbegriff »Gott« (ebd. 59).

¹⁷ »Alle Elemente verschwinden, sie können sich als Elemente in der Zeit nicht halten, sie müssen also laufend neu hervorgebracht werden und dies auf Grund der Konstellation von Elementen, die im Moment aktuell ist« (Luhmann 1984: 79).

relativ konstante Bezugsstruktur gibt, dann gibt es auch keine relationalen »Elemente« (was immer man darunter verstehen mag). Man braucht sich in diesem Zusammenhang kaum noch der Frage zuzuwenden, ob die Analogien aus der Zellbiologie (Maturana, Varela) oder aus der Kognitionsbiologie (von Foerster, Glasersfeld) begründet sind^[18] bzw. auf welcher Ebene nun die soziologische Theorie der Autopoiesis anzusetzen ist (auf der 1., 2. oder 4. Ebene?) (vgl. Bühl 1987: 228), denn Luhmanns Intention geht eindeutig und jederzeit in Richtung der »Bewußtseinsphilosophie« und der »Lebensphilosophie« von Fichte und Schelling (Luhmann 1984: 60). Die aus der »Entparadoxierung« hervorgehende Leerstellen-Konstruktion kann nicht im Ernst »systemtheoretisch« genannt werden;^[19] vielmehr werden systemtheoretische Terme oft nur als Worthülsen oder Verkleidungen, wenn nicht als bewußte Täuschungen und Einschleichversuche gebraucht (Druwe 1988). Nichtsdestotrotz steht Luhmann (jedenfalls im deutschen Sprachraum) in einem großen »systemtheoretischen« Diskussionszusammenhang, der aus einem international-pragmatischen Wissenschaftsverständnis heraus allerdings kaum mehr nachzuvollziehen ist (man vgl. Baert und Schampheleire 1988). Wenn der Beitrag Luhmanns nur darin bestehen sollte, daß er nicht mehr Personen, Individuen oder Akteure als »Elemente« von Systemen definiert (so Bednarz 1988: 62f.), dann hätten wir gerade erst wieder den Bewußtseinsstand von Durkheim, Simmel und Max Weber erreicht; aber wenn man sich die endlose pseudo-philosophische Diskussion von »Subjekt« und »System« betrachtet (man vgl. Podak 1984; Pfütze 1988; Schwinn 1995), dann übersteigt die Verwirrung der Geister das übliche Maß des »kulturkritischen« Feuilletonismus bei weitem.

Wenn der Komplexitätsbegriff nur ein universelles politisches Alibi ohne Handlungsanweisung bzw. eine Rechtfertigung für politische Apathie bietet, so eignet sich der Autopoiesisbegriff immerhin schon bestens zur Propagierung einer neoliberalen Marktordnung und einer umfassenden Deregulation auf möglichst allen politischen Ebenen, während die sogenannte »System-Umwelt-Differenz« zur Rechtfertigung eines unverhüllten politischen und ökologischen Zynismus herangezogen wird. Obwohl auch hier wieder viel von logisch unvermeidlicher »Paradoxie« und »operativer Entparadoxierung« die Rede ist, geht es nur um eine billige »Schein-Paradoxie«, nämlich um eine schlichte Begriffs-Reifikation, die allerdings Schritt für Schritt derart mit politischen Dogmen und Sophismen gefüllt wird, daß der Leser (und noch leichter der geneigte Zuhörer einer Akademie) leicht den Überblick verliert.^[20] Am Anfang steht eine schlichte logische Antinomie, die aus der System-Organismus-Analogie hervorgeht: »Infolge der Differenz von Außen und Innen, die mit aller Systembildung gesetzt ist, müssen Umweltstrukturen und Systemstrukturen unterschieden werden; durch jene wird die Komplexität der Welt, durch diese die Komplexität des Systems erfaßt und reduziert« (Luhmann 1970b: 120). Das System ist also innen, die Umwelt ist außen; Luhmann hat sich nie für die Struktur der Umwelt interessiert, geängstigt hat ihn

¹⁸ Sie sind es nicht, wie jedenfalls Varela (1981: 15) und Maturana (1987: 11 f.) unmißverständlich erklärt haben.

¹⁹ Luhmann (1988: 292 ff.) selbst hält seine Theorie für »differenztheoretisch«, was nicht notwendigerweise den Systembegriff noch die System-Umwelt-Differenz voraussetzt.

²⁰ Gemeint ist Luhmanns Vortrag bei der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften von 1985: »Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?« Aus diesem in seinen Thesen noch schlichten »Auftragswerk« ging die theoretisch überhöhte *Ökologische Kommunikation* hervor.

nur die »Rücksichtslosigkeit« und die stabilitätsbedrohende »Varianz« der Umwelt (Luhmann 1970a: 39), aus der er (jedoch ganz gegen Uexküll wie gegen Ashby) die »Annahme« ableitet, »daß die Umwelt immer sehr viel komplexer ist als das System selbst« (Luhmann 1984: 249). Dies aber ist keine hypothetische oder konstruktive »Annahme«, sondern ein apodiktisches ontologisches Postulat (»logisch« ist es wohl kaum zu nennen). Die »Umwelt« ist für ihn nur ein Aufenthaltsraum »für andere Systeme«.^[21] Anders wäre auch gar nicht zu verstehen, daß sich Luhmann zu der Behauptung versteigt, daß es – im Gegensatz zum »Wirtschaftssystem«, zum »Rechtssystem« oder zum »politischen System« – gar kein »ökologisches System« geben könne.^[22]

Luhmann begründet diese Behauptung aus einer willkürlich konstruierten Paradoxie heraus; doch Paradoxie schützt vor Unsinn nicht. Eine wenigstens nominale Paradoxie bringt Luhmann zustande, wenn er den Begriff der »internen Umwelt« einführt, wenn er in Wirklichkeit »Inwelt« oder »Innenwelt« meint, wobei er zunächst ganz banal nur »interne Differenzierung«, »Binnendifferenzierung« meint (Luhmann 1984: 259). Problematisch wird es erst, wenn er in *Ökologische Kommunikation* die vorher nur extensional definierte »Internalität« nunmehr intensional, nämlich als Reflexionskategorie, definiert: »Umwelt ist für das System der Gesamthorizont seiner fremdreferentiellen Informationsverarbeitung. Umwelt ist für das System also eine interne Prämisse der eigenen Operationen« (Luhmann 1986b: 51). In diesem Sinn aber hat natürlich jedes Subsystem (auch das ökologische) seine eigene »interne Umwelt«. Gleichzeitig aber engt Luhmann – ohne jede Begründung die »Umwelt« auf eine rein kognitive Beschreibung ein, und auch diese gilt als wirksame Größe nur, insofern die Beschreibung eines Beobachters das Verhalten durch »kommunikative Interdependenzen« des Systems zu beeinflussen vermag (Luhmann 1986b: 221). Unter »Kommunikationen« versteht Luhmann aber nur noch »sinnhafte Kommunikationen«, während er nicht-sinnhafte (energetisch-materielle, biotisch-ethologische) Kommunikationen, die unter Umständen viel unmittelbarer wirksam sind (wie »daß die Ölvorräte abnehmen, die Flüsse zu warm werden, die Wälder absterben, der Himmel sich verdunkelt und die Meere verschmutzen«) *nicht* als Kommunikationen wertet und ihnen »keine gesellschaftlichen Auswirkungen« zugesteht, »solange darüber nicht kommuniziert wird« (Luhmann 1986b: 62 f.). Nun wird das System-Umwelt-Verhältnis scheinbar wirklich paradox; doch hat die Paradoxie nichts mit dem Umweltbezug,

²¹ »Jedes System hat in seiner Umwelt mit anderen Systemen zu rechnen« (Luhmann 1984:256).

²² In Luhmann (1984: 55) heißt es: »Denn die Ökologie hat es mit einer Komplexität zu tun, die kein System ist, weil sie nicht durch eine eigene System/Umwelt-Differenz reguliert ist.« In Luhmann (1986b: 21) heißt es: »In der ökologischen Fragestellung wird die Einheit der Differenz von System und Umwelt zum Thema, nicht aber die Einheit eines umfassenden Systems.« Es ist aber nicht einzusehen, warum das »Öko-System« (bestehend aus mineralischen wie biologischen Ressourcen, aus Energiebedarf und Umweltverschmutzung, aus funktionalen Nischen und Begrenzungen, aus der Konkurrenz und der Symbiose mit anderen Arten, aus räumlichen Nachbarschaftsverhältnissen und zeitlichen Sukzessionen) nicht ebenso als »Subsystem« rekonstruiert werden könnte, wie das »Wirtschaftssystem«, das »politische System«, das »Rechtssystem«, usw. (Bailey 1997:97), mit denen es funktional ohnehin eng verflochten ist. Sind bestimmte Funktionssysteme »wirklicher« als andere? Luhmann scheint hier den äußersten (rein abstrakten) Umwelthorizont (die »Umwelt aller möglichen Subsystem-Umwelten«) mit der konkreten Umwelt einzelner Subsysteme zu verwechseln.

sondern nur mit dem unsinnigerweise reduzierten Kommunikationsbegriff zu tun.^[23] Aber selbst wenn man den nun plötzlich verengten Umweltbegriff akzeptiert, bleibt – sowohl in seiner apriorisch-logischen wie in seiner empirisch-prozessualen Form unverständlich, daß die Gesellschaft, indem sie »nichts anderes als sinnhaft kommunizieren und diese Kommunikation durch Kommunikation selbst regulieren (kann)«, »sich also nur selbst gefährden« kann (Luhmann 1986b: 63), sich aber nicht warnen und in keiner Weise helfen kann. Dies ist kein »Paradox«, sondern ein schlichtes »Non-sequitur«.

Hier werden die Aussagen Luhmanns politisch derart tendenziös, daß der »Paradoxie« nicht mehr – wie bisher – die rhetorische Funktion zukommt, sich vor einer Problemlösung zu drücken,^[24] sondern im Gegenteil, um eine argumentativ und empirisch völlig unqualifizierte parteiische Lösung^[25] hinter der Paradoxie zu verbergen. Diese Art von Paradoxien aber kostet zumindest schon einen hohen wissenschaftlich-theoretischen Preis. Bei Luhmann besteht er kurz gesagt darin, daß er einerseits auf eine völlig statische Naturauffassung zurückfällt – so als sei die Natur außerhalb des Menschen und sei sie lediglich ein »ungesellschaftlicher Restbestand« (Metzner 1993: 174) – und daß andererseits aber auch sein »Rationalitätsbegriff« auf das »Differenzierungsparadox und auf die Differenzcodierung« (Luhmann 1986b: 254), d.h. aber auf »eine durch Selbstreferenz provozierte Unwahrscheinlichkeit« (Luhmann 1984: 641), zusammenschnürt. Eine solche »Unwahrscheinlichkeit« aber läßt sich durch jede beliebige De-zision (und sei es durch eine politische Wahnidee), ja auch durch Zufall oder Untätigkeit herbeiführen. Was Luhmann damit gewinnt, ist lediglich ein billiger »Kassandra-Effekt«: entweder zeigt das System zu wenig Resonanz, dann wird der massenmediale Schaukeleffekt der Politik verstärkt (Luhmann 1986b: 169); oder es zeigt zu viel Resonanz, dann wird es zerspringen – sachgemäß handeln kann man auf keinen Fall. Was Luhmann verliert, das ist die Glaubwürdigkeit seiner »Soziologischen Aufklärung«, die schließlich bei einer »De-konstruktion« der Aufklärung endet?^[26]

²³ Luhmann verstößt hier nicht nur gegen die allgemein akzeptierten Überlegungen Meads zur Kommunikationstheorie, sondern auch gegen seine eigene Unterscheidung von »Information«, »Mitteilung« und »Verstehen« (in Luhmann 1984: 196f.). Aber Luhmann (1986b) arbeitet nicht nur mit dem Begriff der »Resonanz«, sondern er geht auch von der totalen Kommunikationsunfähigkeit zwischen den Subsystemen aus; so muß er eben seinen Kommunikationsbegriff zurechtstutzen (vgl. Miller 1994: 115).

²⁴ Wie eigentlich angekündigt wird: »Die anschließenden Überlegungen setzen diese Theorie voraus - nicht um damit eine Lösung des Problems der ökologischen Anpassung des Gesellschaftssystems anzubieten, sondern um zu sehen, welche Konturen das Problem annimmt, wenn man es mit Hilfe dieser Theorie formuliert« (Luhmann 1986b: 25).

²⁵ Die Gesellschaft hat nur diese Möglichkeit, nur in Ausnahmefällen zu reagieren. Daraus kann man schließen, daß die Gesellschaft angesichts ökologischer Gefährdungen zu wenig Resonanz aufbringt ... Dies ist jedoch erst die eine Hälfte des Problems ... Es kann nämlich gleichzeitig auch zu viel Resonanz geben, und das System kann, ohne von außen zerstört zu werden, an internen Überforderungen zerspringen« (Luhmann 1986b:220).

²⁶ Spätestens im Vorwort von Band 4 (Luhmann 1987b) kommt Luhmann in ein Rechtfertigungsproblem: »Soziologische Aufklärung ... ist dann nicht mehr ein Programm der entlarvenden Kritik und auch nicht ein Programm, das andere ... darüber informiert, wie es sich mit der Gesellschaft in Wirklichkeit verhält. Sondern Aufklärung ist eine sich selbst beobachtende Beobachtung, eine sich selbst beschreibende Beschreibung, und sie erfordert eine Theorie, die in sich selbst eintreten kann.«

Der letzte Schritt der Paradoxierung ist der ethische und politische Zynismus. Schon die *Ökologische Kommunikation* endet mit dem Schluß, daß es keine Umweltethik geben könne, weil es ja auch keine (die Subsysteme übergreifende) Systemeinheit und damit keine Systemethik gibt. In der »Rhetorik der Paradoxie« heißt das: »Die Funktion der Ethik ist es, die Einheit der Moralcodes, die Einheit der Differenz von gut und schlecht zu reflektieren ... Die Ethik muß sich daher vornehmen, will sie eine moralische Theorie der Moral sein, die moralische Paradoxie zu entparadoxieren. Das kann sie nur, wenn sie nicht weiß, was sie tut; denn die Entparadoxierung der Paradoxie ist natürlich selbst ein paradoxes Unterfangen« (Luhmann 1986b: 262). Eine solche »Entparadoxierung« beruht jedoch auf völlig unrealen Voraussetzungen: Noch kein Ethiker hat sich mit der kontextlosen binären Unterscheidung von »gut« und »schlecht« begnügt; im Gegenteil haben alle versucht, in sich einigermaßen konsistente »Tugendkataloge« einerseits oder »Prinzipienfolgen« und »Entscheidungsverfahren« andererseits auszuarbeiten, die die Reduktion auf einen bloß logischen Gegensatz systematisch verhindern. Die Reduktion auf eine zweiwertige Logik und auf die einfache Negation, bzw. die Qualifizierung aller alternativen Werte als »Unwerte« würde jede ethische Qualität vernichten. Wenn es aber dennoch ernsthaft um »Entparadoxierung« gehen sollte, dann ist nicht nachzuvollziehen, wie Luhmann eine »Entparadoxierung« des Problems von »individueller Freiheit« und »gesellschaftlicher Allgemeingültigkeit«, wie sie Kant im »kategorischen Imperativ« geleistet hat (»handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde«), mit der Idiotie einer Ethik, die »nicht weiß, was sie tut«, gleichsetzen kann. Luhmanns »rhetorischer Imperativ« scheint hingegen zu lauten: Verwandle ein Verantwortungsproblem in eine logische Paradoxie, dann bist du jeder Verantwortung ledig! Dies gilt gerade auch für die Politik, die keine Probleme löst, sondern davon lebt, »daß die Themen ... hinreichend rasch ausgewechselt werden können« (Luhmann 1986b: 169). Luhmann ist mächtig stolz darauf, die »höhere Amoralität der Politik« (Luhmann 1994b: 31 ff.) erkannt und eine »moralische Inklusion ... ohne moralische Integration des Gesellschaftssystems« (Luhmann 1990d: 25; vgl. dazu Neckel und Wolf 1994: 84) erfunden zu haben; doch steckt dahinter vielleicht nur sein eigener politischer Zynismus oder Nihilismus (Haym 1994: 318ff.). jedenfalls sollte ihn die ungewöhnliche (außerwissenschaftliche) Popularität seiner doch reichlich esoterischen Theoriekonstruktionen, seiner überaus abstrakten Begrifflichkeit und seines grenzenlosen reflexionslogischen Anspruches stutzig machen: *Seiner* ethischen Verantwortung für seine teils inflationäre, teils offen mißbräuchliche Verwendung von Paradoxien kann er sich jedenfalls nicht entziehen.

Literatur

- Baecker, D., 1993: Im Tunnel, S. 12-37 in: D. Baecker (Hg.), *Kalkül der Form*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Baert, P. und Schamphelre, J.D., 1988: Autopoiesis, self-organisation and symbolic interactionism: same convergences. *Kybernetes* 17: 60-69.
- Bailey, K.D., 1997: The autopoiesis of social systems: assessing Luhmann's theory of self-reference. *Systems Research and Behavioral Science* 14: 83 - 100.
- Bauernfeind, R., 1995: *Sozio-Logik: Der kulturelle Code als Bedeutungssystem*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

- Bednarz, J., 1988: Autopoiesis: the organizational closure of social systems. *Systems Research* 5: 57-64.
- Ben-Eli, M.U. und Probst, G.J.B., 1987: The way you look determines what you see (or self-organization in management and society). *Cybernetics and Systems* 18: 275-284.
- Biemel, W., 1959: Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 13: 187-213.
- Blau, J. und Blau, U., 1996: Epistemische Paradoxien, Teil 2. *Dialectica* 50: 167-182.
- Bochenski, I.M., 1956: *Formale Logik*. Freiburg: Alber.
- Brier, S., 1996: From second-order cybernetics to cybersemiotics: a semiotic re-entry into the second-order cybernetics of Heinz von Foerster. *Systems Research* 13: 229-244.
- Bühl, W. L., 1969: Das Ende der zweiwertigen Soziologie. *Soziale Welt* 20:163-180.
- Bühl, W. L., 1987: Grenzen der Autopoiesis. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 39: 225-254.
- Castella, J., 1992: Konstruktion oder Modell des Geistes. *Spuren* 39: 31-33.
- Champlin, T. S., 1988: *Reflexive paradoxes*. London: Routledge.
- Denzin, N. K., 1970: *The research act*. Chicago: Aldine.
- Druwe, U., 1988: Selbstorganisation – ein neues Paradigma für die Entstehung sozialer Ordnung? *Zeitschrift für Politik* 35: 395-406.
- Dyke, C., 1988: *The evolutionary dynamics of complex systems*. New York: Oxford University Press.
- Englisch, F., 1991: Strukturprobleme der Systemtheorie. Philosophische Reflexionen zu Niklas Luhmann, S. 196-235 in: S. Müller-Doohm (Hg.), *jenseits der Utopie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Esposito, E., 1993: Ein zweiwertiger nicht-selbständiger Kalkül, IS. 96111 in: D. Baecker (Hg.), *Kalkül der Form*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fairlamb, H.L., 1996: Heterology: a postmodern theory of foundations. *Metaphilosophy* 27: 381-398.
- Freytag-Löringhoff, B.v., 1967: *Logik II*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Gripp-Hagelstange, H., 1995: *Niklas Luhmann: Eine erkenntnistheoretische Einführung*. München: Fink.
- Günther, G., 1959: *Idee und Grundriß einer nicht-Aristotelischen Logik*. Hamburg: Meiner.
- Günther, G., 1976a: Cybernetic ontology and transjunctional operations, S. 249-328 in: G. Günther, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, Bd. 1. Hamburg: Meiner.

- Günther, G., 1976b. Metaphysik, Logik und die Theorie der Reflexion, S. 31-74 in: G. Günther, Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik, Bd. 1. Hamburg: Meiner.
- Günther, G., 1979a: Cognition and Volition, S. 203-240 in: G. Günther, Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik, Bd. 2. Hamburg: Meiner.
- Günther, G., 1979b: Life as poly-contextuality, S. 283-306 in: G. Günther, Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik, Bd. 2. Hamburg: Meiner.
- Günther, G., 1980: Identität, Gegenidentität und Negativsprache. Hegeljahrbuch 1979:22-88.
- Gurvitch, G., 1965: Dialektik und Soziologie. Neuwied: Luchterhand.
- Haym, G.J., 1994: Postmodern tendencies in the sociology of Luhmann: the self-thematization of modernity. Human Studies 27: 307-324.
- Heijenoort, J.v., 1967: Logical paradoxes. Encyclopedia of Philosophy, Bd. 5:45-51.
- Husserl, E., 1954: Erfahrung und Urteil. Hamburg: Meiner.
- Husserl, E., 1973: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Bd. 11. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E., 1977: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Hamburg: Meiner.
- Husserl, E., 1992: Formale und transzendente Logik. Gesammelte Schriften, Bd. 7. Hamburg: Meiner.
- Kaehr, R., 1993: Dissemiatorik: Zur Logik der Second Order Cybernetics, S. 152-196 in: D. Baecker (Hg.), Kalkül der Form. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kainz, H. P., 1988: Paradox, dialectic and system. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Knebel, S.K., 1994: Vom Ursprung der Soziologie aus der posttridentinischen Theologie. Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 41:463-490.
- Knorr Cetina, K., 1992: Zur Unterkomplexität der Differenzierungstheorie. Zeitschrift für Soziologie 21: 406-419.
- Koons, R.C., 1992: Paradoxes of belief and strategic rationality. Cambridge: Cambridge University Press.
- Luhmann, N., 1970a: Funktionale Methode und Systemtheorie, S. 31-53 in: N. Luhmann, Soziologische Aufklärung, Bd. 1: Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, N., 1970b: Soziologie als Theorie sozialer Systeme, S. 113-136 in: N. Luhmann, Soziologische Aufklärung, Bd. 1: Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, N., 1975a: Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien, S. 170-192 in: N. Luhmann, Soziologische Aufklärung, Bd. 2: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft. Opladen: Westdeutscher Verlag.

- Luhmann, N., 1975b: Selbst-Thematisierung des Gesellschaftssystems, S. 72-102 in: N. Luhmann, Soziologische Aufklärung, Bd. 2: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, N., 1984: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, N., 1985: Die Autopoiesis des Bewußtseins. Soziale Welt 36: 402-446.
- Luhmann, N., 1986a: Die Lebenswelt – nach Rücksprache mit Phänomenologen. Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 72: 176-194.
- Luhmann, N., 1986b: Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen? Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, N., 1986c: The autopoiesis of social systems, S. 172-192 in: F. Geyer und J.v.d. Zouwen (Hg.), Sociocybernetic paradoxes. London: Sage.
- Luhmann, N., 1987a: Distinctions directrices: Über Codierung von Semantiken und Systemen, S. 13-31 in: N. Luhmann, Soziologische Aufklärung, Bd. 4: Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, N., 1987b: Soziologische Aufklärung, Bd. 4: Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, N., 1988: Neuere Entwicklungen in der Systemtheorie. Merkur 42: 292-300.
- Luhmann, N., 1990a: Das Erkenntnisprogramm des Konstruktivismus und die unbekannt bleibende Realität, S. 31-58 in: N. Luhmann, Soziologische Aufklärung, Bd. 5: Konstruktivistische Perspektiven. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, N., 1990b: Haltlose Komplexität, S. 59-76 in: N. Luhmann, Soziologische Aufklärung, Bd. 5: Konstruktivistische Perspektiven. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, N., 1990c: Identität – was oder wie?, S. 14-30 in: N. Luhmann, Soziologische Aufklärung, Bd. 5: Konstruktivistische Perspektiven. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, N., 1990d: Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, N., 1991a: Ich denke primär historisch. Religionssoziologische Perspektiven. Deutsche Zeitschrift für Philosophie 39. 937-956.
- Luhmann, N., 1991b: Stenographie und Euryalistik, S.58-82 in: H.U. Gumbrecht und K.L. Pfeiffer (Hg.), Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, N., 1993a: Das Recht der Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, N., 1993b: Paradoxie der Form, S. 197-212 in: D. Baecker (Hg.), Kalkül der Form. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, N., 1994a: Die Wissenschaft der Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, N., 1994b: Politicians, honesty and the higher amorality of politics. Theory, Culture & Society 11: 25-36.

- Luhmann, N., 1997: Die Gesellschaft der Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Martens, M., 1995: Die Selbigkeit des Differenten. Über die Erzeugung und Beschreibung sozialer Einheiten. *Soziale Systeme* 1: 301-328.
- Maturana, H. R., 1987: Grundkonzepte der Theorie autopoietischer Systeme (Interview). *Zeitschrift für systemische Therapie* 5: 4-25.
- Metzner, A., 1993: Probleme sozio-ökologischer Systemtheorie: Natur und Gesellschaft in der Soziologie Luhmanns. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Miller, M., 1994: Intersystemie discourse and co-ordinated dissent: a critique of Luhmann's concept of ecological communication. *Theory, Culture & Society* 11: 101-121.
- Nasschi, A., 1992: Wie wirklich sind Systeme?, S. 43-70 in: W. Krawietz und M. Welker (Hg.), *Kritik der Theorie sozialer Systeme*. Frankfurt am Main – Suhrkamp.
- Neckel, S. und Wolf, J., 1994: The fascination of amorality: Luhmann's theory of morality and its resonances among German intellectuals. *Theory, Culture & Society* 11: 69-99.
- Peirce, C.S., 1970: Aus den Pragmatismus-Vorlesungen (1903), S. 299-388 in: K.-O. Apel (Hg.), *Schriften* 11. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Pfütze, H., 1988: Theorie ohne Bewußtsein. *Merkur* 42: 300-314.
- Podak, K., 1984: Ohne Subjekt, ohne Vernunft. *Merkur* 38: 733-745.
- Provost, W.H., 1986: Contingency and complexity in the social theory of Niklas Luhmann. *International Journal of General Systems* 12: 39-53.
- Rescher, N., 1977: *Dialectics*. Albany: State University of New York Press.
- Rheinwald, R., 1988: *Semantische Paradoxien, Typentheorie und ideale Sprache*. Berlin: de Gruyter.
- Schwinn, T., 1995: Wieviel Subjekt benötigt die soziologische Theorie? *Sociologia Internationalis* 33: 49-75.
- Simon, H. A., 1969: *The sciences of the artificial*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Spencer Brown, G., 1969: *Laws of form*. London – Allen and Unwin.
- Varela, F.J., 1975a: A calculus for self-reference. *International Journal of General Systems* 6: 5-24.
- Varela, F.J., 1975b: The ground for a closed logic. Denver: Biological Computer Laboratory Publications, Rep. No. 3.5.
- Varela, F.J., 1981: Autonomy and Autopoiesis, S 14-23 in: G. Roth und H. Schwegler (Hg.), *Self-organizing systems*. Frankfurt am Main: Campus.
- Wittgenstein, L., 1922: *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Routledge.

Der Autor:

Walter Ludwig Bühl, (1934-2007). Studium der Philosophie, Soziologie und Pädagogik, Promotion zum Dr. phil. 1965. Habilitation für Soziologie an der ehem. Staatswirtschaftlichen Fakultät der Universität München 1969. Dozenturen an den Universitäten München und Bern, von 1974-1996 o. Prof. für Soziologie an der Universität München. Arbeitsschwerpunkte: Soziologische Theorie, Wissens- und Wissenschaftssoziologie, Kultursoziologie, Politische Soziologie.

Wichtigste Veröffentlichungen:

- *Evolution und Revolution*, München 1970;
- *Transnationale Politik*, Stuttgart 1978;
- *Ökologische Knappheit*, Göttingen 1981;
- *Struktur und Dynamik des menschlichen Sozialverhaltens*, Tübingen 1982;
- *Die Ordnung des Wissens*, Berlin 1984;
- *Kulturwandel*, Darmstadt 1987;
- *Sozialer Wandel im Ungleichgewicht*, Stuttgart 1990;
- *Deutschland im sozioökonomischen Systemvergleich*, Opladen 1992;
- *Verantwortung für Soziale Systeme*, Stuttgart 1998;
- *Das kollektive Unbewusste in der postmodernen Gesellschaft*, Konstanz 2000.

nach oben

Siehe auch: http://de.wikipedia.org/wiki/Walter_L._B%C3%BChl

http://www.uni-erfurt.de/esf/BuehlSammelband_Prospekt.pdf

How to cite:

Walter L. Bühl: Luhmanns Flucht in die Paradoxie, in: www.vordenker.de (Edition: Oktober 2003), J. Paul (Ed.), URL: < http://www.vordenker.de/buehl/wlb_luhmann-flucht-paradoxie.pdf > — ursprünglich publiziert in: Die Logik der Systeme, (P.-U. Merz-Benz & G. Wagner, hrsg.), Universitätsverlag Konstanz, 2000, S. 225-256.

The text was originally edited and rendered into PDF file for the e-journal <www.vordenker.de> by E. von Goldammer

Copyright 2003 © vordenker.de

This material may be freely copied and reused, provided the author and sources are cited
a printable version may be obtained from webmaster@vordenker.de

vordenker

ISSN 1619-9324