

Draft version

Die Welt als Wille und System

oder:

Eine Schopenhauerische Kritik der Systemtheorie Luhmanns

Die Frage nach dem Menschen in der Systemtheorie

Begibt man sich in das systemtheoretische Universum, muss man darauf eingestellt sein, einen beträchtlichen Teil seiner *Common-Sense*-Vorstellungen der sozialen Welt am Eingang abzugeben.¹ Dies betrifft zuerst und vor allem die Auffassung des Menschen als Ausgangspunkt und Zentrum gesellschaftlicher Ereignisse.

Indem Luhmann auf radikale Weise den *Linguistic Turn* vollzieht, verschiebt er den Fokus der Soziologie und der soziologischen Erklärung, so dass nicht länger der Mensch im Mittelpunkt steht wie z.B. bei Webers motivationsmässigem Verstehen (Weber 1972: 4). Statt dessen lässt sich die Systemtheorie als konsequente Realisierung von Durkheims methodologischem Imperativ beschreiben, soziale Fakten als Sachen zu behandeln (Durkheim 1958: 14). Die Sozialität wird als selbständiger Gegenstandsbereich analysiert, der auf nichts anderes reduzierbar ist. Luhmann wird folglich von mehreren Autoren einschliesslich seiner selbst als „Antihumanist“ beschrieben (Habermas 1985, Thyssen 1992, Luhmann 1997a: 35).

Die sozialen Fakten sind bei Luhmann Kommunikation. Luhmann spricht aber nicht von einem kommunikativen Handeln wie etwa Habermas, sondern von Kommunikation als einer Operation, deren Ursprung nicht auf ein Subjekt zurückgeführt werden kann. Das Subjekt wird im Gegenteil erst von der kommunikativen Operation gesetzt, in dem Moment, in dem etwas als Subjekt (oder Mensch) beobachtet wird. Der Mensch ist immer Umwelt

¹ Ich danke Else Kloppenborg Have-Knudsen und Christian Borch für hilfreiche Kommentare.

des Systems. Wir können vom Menschen nur als Beobachtung des Systems von etwas als Mensch reden (Luhmann 1994).

So kontraintuitiv dieser Zugang zur Soziologie erscheinen mag, so fruchtbar und erklärungskräftig zeigt er sich, wenn er in konkrete Analysen umgesetzt wird. Dennoch möchte ich vor dieser antihumanistischen Exklusion des Menschen aus dem soziologischen Erklärungsmodell warnen. Eine kritische Untersuchung wird zeigen, dass Luhmann hier etwas versäumt – etwas Wichtiges ist beim *Linguistic Turn* verloren gegangen. Was dieses „Etwas“ ist und welche Konsequenzen es hat, es aus der Theorie auszuschliessen, werde ich im Folgenden zeigen, wenn ich das Prinzip und die Voraussetzungen des systemtheoretischen Erklärungstypus näher untersuche. Ziel dieser Kritik ist nicht, Luhmanns Antihumanismus zurückzuweisen, sondern eine Ergänzung der Theorie aufzuzeigen und die Wiedereinführung eines Begriffes des Menschen zu ermöglichen, der mit der Forderung vereinbar ist, die Gesellschaft als aus geschlossenen Kommunikationssystemen bestehend zu betrachten.

Die Systemtheorie kritisieren

Die Frage nach dem Menschen an die Systemtheorie zu stellen, ist keine einfache Sache. Wir müssen uns bewusst machen, was genau es ist, wonach wir fragen, wenn wir nach dem Menschen fragen. In ihrem Verhältnis zu kritischen Gesprächspartnern richtet sich die Systemtheorie oft nach ihrem eigenen Prinzip, dass Systeme die Umwelt nur anhand von systemimmanenten Kriterien beobachten können. Das heisst, die Systemtheorie „übersetzt“ eventuelle Kritik zuerst, bevor sie zu ihrer Substanz Stellung nimmt. Hans Joas schildert, wie dies verläuft. Zwischen den Zeilen lässt sich die Frustration und Irritation ablesen, die von der Erfahrung der schonungslosen Übersetzung eigener Argumentation ins „Luhmannianische“ ausgehen kann:

Die Kritik an Luhmann ist immer mit dem Problem konfrontiert, daß von ihm jeder Einwand in seiner Theoriesprache reformuliert und damit gleichzeitig seiner Kontrastwirkung beraubt wird. Auch gegenüber dem Verifikationsproblem funktionaler Analysen flieht Luhmann nach vorne und benennt die Anwendbarkeit seiner Annahmen auf die heterogensten Sachverhalte als eine Art Plausibilitätsbeweis. Über ihre Anwendbarkeit entscheidet aber offensichtlich allein der Anwender oder der von der rhetorischen Brillanz gebluffte Anhänger. Argumentiert man so, ließe sich freilich auch die Differenz zwischen intersubjektiv geprüftem Wissen und der monologischen Verstrickung in ein fugenlos gewordenes Wahnsystem nicht mehr formulieren (Joas 1996: 316).

Obwohl Joas Luhmann hier vielleicht nicht völlig gerecht wird, macht er auf einen Punkt aufmerksam, den wir im Folgenden beachten müssen.

Stellen wir die Frage nach dem Menschen als Frage nach dem Subjekt, dann haben wir uns schon in der Subjektmetaphysik verankert, in Auseinandersetzung mit der Luhmann seine gesamte Theorie formuliert hat. Jeder Systemtheoretiker kennt die Antwort auf die geläufigen Fragen nach dem Subjekt: „Subjekt“ wird in „psychisches System“ übersetzt, und kritische Einwände die Exklusion des Subjekts aus der Theorie betreffend werden mit der Antwort abgefertigt, dass das Subjekt, wie oben gesagt, ein Phänomen in der Umwelt des sozialen Systems sei, wobei seine Individualität nur in und durch die Beobachtung des Systems konstituiert werde (Luhmann 1994, Fuchs 1994). Mit anderen Worten: Der Mensch stellt für die Systemtheorie kein Problem dar.

Dass das Subjekt sich in der Umwelt der Systeme befinde, brauchen wir hier nicht anzufechten. Die systemtheoretische Antwort erschöpft trotzdem nicht ganz die Frage nach dem Menschen. Deswegen werde ich die Frage anders stellen, nämlich als eine Frage nach dem *Willen*. In der Formulierung dieser Frage werde ich mich auf Schopenhauer und seine Kritik u.a. an Kant beziehen. Obwohl Luhmann sich mit dem Erbe der deutschen Bewusstseinsphilosophie (Kant, Husserl und Habermas) in radikaler Weise auseinandersetzt, bedient er sich - wie wir sehen werden - eines Erklärungstypus, der sich in gewisser Hinsicht mit der kantischen Erkenntnistheorie vergleichen lässt. Diese Verbindung ermöglicht es, Schopenhauers Kantkritik als Schlüssel zu verwenden, um eine Hintertür in der Systemtheorie zu öffnen, durch die wir einen Begriff vom Menschen „einschmuggeln“ können.

Was Schopenhauer in diesem Zusammenhang besonders anwendbar macht, ist seine Unterscheidung zwischen der Welt als Wille und als Vorstellung. Diese Unterscheidung ist nicht bloss eine kontingente beobachtungsleitende Distinktion, die sich unmittelbar in der systemtheoretischen Maschinerie dekonstruieren liesse. Wie unten entfaltet wird, handelt es sich um eine Unterscheidung zwischen dem, was Beobachtung ist, und dem, was nicht Beobachtung ist und auch nicht darauf reduzierbar ist. Die Unterscheidung zwischen Wille und Vorstellung ist eine Unterscheidung zwischen einer ontologischen und einer epistemologischen Ebene. Wenn gerade Schopenhauer als Schlüssel (oder als Brecheisen, wenn man so will) zum Öffnen der Systemtheorie gewählt worden ist, so wegen seines einzigartigen Blickes dafür, wie das Ontologische und das Epistemologische in einem dialektischen Verhältnis stehen. Es ist zu bemerken, dass Schopenhauer primär als ein Werkzeug zur Kritik der

Systemtheorie benutzt wird, weshalb wir auch nicht alle Komponenten seiner metaphysischen Willenslehre, die in gewissen Punkten als veraltet gelten muss, in Kauf nehmen.

Zunächst müssen wir näher untersuchen, welche Art von Erklärungen die Systemtheorie eigentlich auf soziale Phänomene gibt.

Der systemtheoretische Erklärungstypus

Die Systemtheorie versteht sich als Teil des Wissenschaftssystems und damit als komplexitätsreduzierend (Luhmann 1988). Die Theorie beobachtet andere Kommunikationssysteme und erzeugt somit Beobachtungen von Beobachtungen. Eine komplexitätsreduzierende Beobachtung besteht in einer Relationierung von Elementen, was für die Systemtheorie heisst, als Beobachter von Beobachtungen eine Relationierung von Beobachtungsoperationen vorzunehmen (Luhmann 1990b). Ein soziales Phänomen wird also in der Systemtheorie dadurch *erklärt*, dass es als ein kommunikatives Ereignis angesehen und an andere kommunikative Ereignisse angeschlossen wird, d.h. in das Netz von Semantiken und Operationen der sozialen Systeme eingeschrieben wird. Wenn z.B. ein Mann zu seiner Frau sagt, er liebe sie, wird die Systemtheorie diese Aussage dadurch erklären, dass sie sie als eine Operation in dem System für Intimkommunikation betrachtet und sie in die evolutionär entstandene Semantik dieses Systems einschreibt. Das Buch *Liebe als Passion* (Luhmann 1994) gibt ein Beispiel der Darstellung davon, wie kommunikative Ereignisse historisch an einander angeschlossen und damit eine Semantik geschaffen haben, die es ermöglicht, dass wir heute so von Liebe reden können, wie wir es tun, wenn wir z.B. sagen: „Ich liebe dich“. Die Frage, die Luhmann in diesem Buch stellt, lautet somit: „Wie war die Entwicklung eines besonderen Kommunikationsmediums für den Intimbereich dann ... möglich? Und wie ist sie gelaufen?“ (1994: 19).

Schopenhauer und der Satz vom Grund

Schopenhauer hat seine Philosophie sowohl in Verlängerung von als auch in Auseinandersetzung mit Kants Subjektmetaphysik formuliert. Als roter Faden durch Schopenhauers Denken zieht sich die Unterscheidung zwischen Wille und Vorstellung, und dementsprechend lautet der Titel seines Hauptwerks *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1997). Etwas vereinfacht lässt sich sagen, dass Schopenhauer in seinen Betrachtungen über die Welt als Vorstellung in hohem Masse die Erkenntnistheorie Kants übernimmt, während er in seinen Betrachtungen über die Welt als Wille argumentiert,

dass es unzureichend und einseitig sei, die Welt nur als Vorstellung zu sehen und dass wir sie folglich auch als Wille sehen müssten. Ich werde zu zeigen versuchen, wie auch der Systemtheorie eine solche Einseitigkeit zugeschrieben werden kann.

Schopenhauer leitet sein Hauptwerk mit folgenden Sätzen ein:

»Die Welt ist meine Vorstellung:« - dies ist eine Wahrheit, welche in Beziehung auf jedes lebende und erkennende Wesen gilt; /.../ Keine Wahrheit ist also gewisser, von allen andern unabhängiger und eines Beweises weniger bedürftig, als diese, daß Alles, was für die Erkenntnis da ist, also diese ganze Welt, nur Objekt in Beziehung auf das Subjekt ist, Anschauung des Anschauenden, mit Einem Wort, Vorstellung (1997a: §1).

Schopenhauer schliesst hier an skeptizistische Betrachtungen an, die bei einer Reihe von Philosophen wie Berkeley, Descartes und Kant (und auch später bei Luhmann) zu finden sind. Demzufolge können wir von der Beschaffenheit der objektiven Welt nicht unabhängig von der Erkenntnis des Subjekts dieser Welt sprechen. Schopenhauer erklärt weiter, dass die Erkenntnis des Subjekts der Welt (d.h. der Welt als Vorstellung) dem *Satz vom Grund* unterworfen sei (1997a: §4). Dieser Satz ist ursprünglich in Leibniz' *Monadologie* formuliert worden. Er lautet:

32. Sie [die Vernunfterkennnis - OB] beruht zweitens auf dem Prinzip *des zureichenden Grundes*, kraft dessen wir annehmen, dass sich keine Tatsache als wahr oder existierend, keine Aussage als richtig erweisen kann, ohne dass es einen zureichenden Grund dafür gäbe, weshalb es eben so und nicht anders ist – wenngleich uns diese Gründe in den meisten Fällen nicht bekannt sein mögen (1969: §32).

Die Vernunfterkennnis der Welt besteht darin, dass wir das, was vorkommt und was der Fall ist, auf die *Gründe*, die bedingen, dass eben genau dies und nicht jenes vorkommt und genau dies und nicht jenes der Fall ist, zurückführen – die Vernunfterkennnis besteht mit anderen Worten in *Begründung*. Schopenhauer verbindet diesen Satz mit der kantischen Lehre von den Anschauungsformen und den Kategorien und beschreibt die Erkenntnis als die Vereinigung der Anschauungsformen Zeit und Raum in Kausalität. Die Erkenntnis besteht also in einer Beobachtung von Objekten in Zeit und Raum, wobei kausale Zusammenhänge etabliert werden, die Zustand und Ort eines gegebenen Objekts im Raum als Folge von Zustand und Ort anderer Objekten zu einem vorherigen Zeitpunkt erklären. Die Verbindung zum Satz vom Grund besteht also darin, dass die Erkenntnis eine gegebene Beobachtung („Vorstellung“ in Schopenhauers Terminologie) durch die kausale Relationierung mit einer vorherigen Beobachtung *begründet*. Ich gehe z.B. auf die Strasse und sehe, dass die Strasse nass ist. Diese Beobachtung verbinde ich mit der vorherigen Beobachtung, dass es

auf dem Dach geprasselt hat, und ich schliesse, dass die Strasse nass ist, *weil* es geregnet hat.

Schopenhauer meint nun aber, dass es für die Philosophie unzureichend sei, als Ausgangspunkt nur die Welt als Vorstellung zu nehmen, um dann die Prinzipien (in Form des Satzes vom Grund) der Konstitution dieser Vorstellung festzulegen. Die Welt ist anderes und mehr als nur Vorstellung, und sowohl die Philosophie als auch die Wissenschaft müssen dem Rechnung tragen. Schopenhauer macht seine Kritik dadurch geltend, dass er demonstriert, dass man in der Erkenntnis sowohl der Natur als auch des handelnden Menschen zu kurz greift, wenn man nur den Prinzipien des Satzes vom Grund folgt. Kurz gefasst lautet seine Kritik:

Zudem ist der Satz vom Grund, auf den man sich dabei beruft, uns ebenfalls nur Form der Vorstellung, nämlich **die gesetzmäßige Verbindung einer Vorstellung mit einer andern**, nicht aber die Verbindung der gesamten, endlichen oder endlosen Reihe der Vorstellungen mit etwas, das gar nicht Vorstellung wäre, also auch gar nicht vorstellbar seyn kann (1997a: §17) [meine Hervorhebung - OB].

Diese Kritik werde ich im Folgenden erläutern und zuerst an einem Beispiel aus dem naturwissenschaftlichen Bereich, dann an einem Beispiel aus dem eher soziologischen Bereich illustrieren.

In der Physik arbeitet man mit ätiologischen Erklärungen, d.h. mit Erklärungen, die Phänomene in eine gesetzmässige Ordnung einschreiben, in der vorgeschrieben ist, wie verschiedene Phänomene aufeinander in Zeit und Raum folgen. Man hat z.B. Naturgesetze aufgestellt, die die Bewegungen von Himmelskörpern in ihrem Verhältnis zueinander beschreiben. Damit kann man etwa die Beobachtung der Bahn der Erde um die Sonne und die Beobachtung der Bahn des Mondes um die Erde mit der Beobachtung einer Sonnenfinsternis verbinden und so die Sonnenfinsternis als eine kausale Folge der beiden anderen Phänomene erklären. Die Aufstellung einer ätiologischen Erklärung folgt insofern dem Satz vom Grund, als sie versucht, Gründe (in Form der Naturgesetze) dafür anzugeben, warum ein gegebenes Phänomen wie eine Sonnenfinsternis zu einer gegebenen Zeit und an einem gegebenen Ort mit Notwendigkeit eintritt. Die ätiologische Erklärung stellt also mit Schopenhauers Worten *die gesetzmässige Verbindung einer Vorstellung mit einer andern* dar.

Eines ist nun das *Naturgesetz*, etwas anderes aber ist die *Naturkraft* – Schopenhauer sagt von der Ätiologie:

Ueber das innere Wesen irgend einer jener Erscheinungen erhalten wir dadurch aber nicht den mindesten Aufschluß: dieses wird *Naturkraft* genannt und liegt außerhalb des Gebiets der ätiologischen Erklärung, welche die unwandelbare Konstanz des Eintritts der Aeußerung einer solchen Kraft, so oft die ihr

bekanntem Bedingungen dazu sind, *Naturgesetz* nennt. Dieses Naturgesetz, diese Bedingungen, dieser Eintritt, in bezug auf bestimmten Ort zu bestimmter Zeit, sind aber Alles was sie weiß und je wissen kann. Die Kraft selbst, die sich äußert, das innere Wesen der nach jenen Gesetzen eintretenden Erscheinungen, bleibt ihr ewig ein Geheimniß, ein ganz fremdes Unbekanntes, sowohl bei der einfachsten, wie bei der komplizirtesten Erscheinung (1997a: §17).

Kurz gefasst lässt sich sagen, dass die ätiologische Erklärung nur darstellen kann, wie sich die Naturkräfte in verschiedenen physischen Phänomenen manifestieren, während das Wesen der Kräfte an sich eine unbekannte Größe bleibt, die ausserhalb der Erklärung als ihre Voraussetzung liegt. Der Physik erklärt mit anderen Worten, *wie* sich z.B. die Himmelskörper bewegen, nicht aber, *dass* sie sich überhaupt bewegen.

Dieses Prinzip vom Schopenhauers Kritik der ätiologischen Erklärung kann in einem eher soziologischen Bereich wiederholt werden, nämlich in Bezug auf die motivationsmässige Erklärung von Handlungen. Auch eine solche Erklärung, die wir z.B. bei Weber finden, folgt im Prinzip dem Satz vom Grund. Ausgangspunkt ist hier die Beobachtung einer Handlung, die wir durch eine Feststellung der Gründe in Form von Motiven der Handlung erklären (begründen). Das heisst, wir suchen wieder *die gesetzmässige Verbindung einer Vorstellung* (die Beobachtung der Handlung) *mit einer andern* (die Beobachtung der Motive). Würden wir z.B. fragen, warum ein Mann seiner Arbeit nachgeht, so könnten wir eine Erklärung dadurch konstruieren, dass wir eine Reihe von Motiven als Gründe der Handlung nennen. Es könnte sein, dass er Geld für sich selbst und seine Familie verdienen will; es könnte sein, dass er sich selbst verwirklichen will; es könnte auch sein, dass er in seine Sekretärin verliebt ist, usw. Eine solche Erklärung ist nicht notwendigerweise falsch, aber laut Schopenhauer immer noch unzureichend.

...jeder einzelne Willensakt eines erkennenden Individuums (welches selbst nur Erscheinung des Willens als Dinges an sich ist) [hat] nothwendig ein Motiv, ohne welches jener Akt nie einträte: aber wie die materielle Ursache bloß die Bestimmung enthält, daß zu dieser Zeit, an diesem Ort, an dieser Materie, eine Aeußerung dieser oder jener Naturkraft eintreten muß; so bestimmt auch das Motiv nur den Willensakt eines erkennenden Wesens, zu dieser Zeit, an diesem Ort unter diesen Umständen, als ein ganz Einzelnes; keineswegs aber daß jenes Wesen überhaupt will und auf diese Weise will: dies ist Aeußerung seines intelligibeln Charakters, der, als der Wille selbst, das Ding an sich, grundlos ist, als außer dem Gebiet des Satzes vom Grunde liegend. Daher hat auch jeder Mensch beständig Zwecke und Motive, nach denen er sein Handeln leitet, und weiß von seinem einzelnen Thun allezeit Rechenschaft zu geben: aber wenn man ihn fragte, warum er überhaupt will, oder warum er überhaupt daseyn will; so würde er keine Antwort haben, vielmehr würde ihm die Frage ungeremt

erscheinen: und hierin eben spräche sich eigentlich das Bewußtseyn aus, daß er selbst nichts, als Wille ist, dessen Wollen überhaupt sich also von selbst versteht und nur in seinen einzelnen Akten, für jeden Zeitpunkt, der nähern Bestimmung durch Motive bedarf (1997a: §29).

Selbst wenn wir eine vollständige Liste von allen Motiven des Mannes aufstellen würden, könnten wir innerhalb des Rahmen einer begründenden Erklärung (d.h. des Satzes vom Grund) nicht erklären, *dass* unser Mann überhaupt etwas will, d.h. dass überhaupt Motive in Handlungen umgesetzt werden. Eine Erklärung einer Handlung, die die Handlung durch eine Reihe von Motiven zu begründen versucht, kann mit anderen Worten keine Erklärung des banalen Faktums geben, *dass* wir überhaupt handeln – *dass* wir überhaupt etwas wollen, in der gleichen Weise wie die ätiologische Erklärung nicht erklären konnte, *dass* die Himmelskörper sich überhaupt bewegen.

Luhmann und der Satz vom Grund

Auch wenn sich Luhmann nicht direkt mit den Bewegungen der Himmelskörper und der motivationsmässigen Erklärung von Handlung befasst, können wir Schopenhauers Kritik auf den systemtheoretischen Erklärungstypus anwenden. Wie oben ausgeführt, beschäftigt sich die Systemtheorie damit, wie Elementarereignisse in Form von kommunikativen Operationen aneinander anschliessen:

Für eine Theorie autopoietischer Systeme stellt sich ... vorrangig die Frage, wie man überhaupt von einem Elementarereignis zum nächsten kommt; das Grundproblem liegt hier nicht in der *Wiederholung*, sondern in der *Anschlußfähigkeit* (Luhmann 1984: 62).

Die Systemtheorie stellt eine Beobachtung zweiter Ordnung der Beobachtungen erster Ordnung von sozialen Funktionssystemen dar. Das heisst, die Beobachtung der Systemtheorie nimmt eine Relationierung der Beobachtungen erster Ordnung vor. Schopenhauer beschreibt, wie oben ausgeführt, eine Erkenntnis, deren Form der Satz vom Grund als *die gesetzmässige Verbindung einer Vorstellung mit einer andern* ist. Da die Systemtheorie mit keinem absoluten Wahrheitsbegriff arbeitet, wäre es unkorrek, das Wort „gesetzmässig“ in Verbindung mit der Relationierung von Beobachtungen in der Theorie zu verwenden. Laut eigener Darstellung macht die Systemtheorie komplexitätsreduzierende kontingente Beobachtungen, Beobachtungen also, die andere alternative Beobachtungen prinzipiell nicht ausschliessen. Es wäre somit treffender, die Erklärungen der Systemtheorie als „wahrscheinliche“, „komplexitätsreduzierende“ oder vielleicht nur „sinnvolle“ Relationierungen

einer Beobachtung mit einer oder mehreren anderen Beobachtungen zu beschreiben. Sehen wir von dem Wort „gesetzmässig“ ab, dann können wir den systemtheoretischen Erklärungstypus mit einer Erklärung vergleichen, die dem Satz vom Grund folgt, insofern es beiden um eine *Verbindung* (Relationierung) *einer Vorstellung* (Beobachtung) *mit einer andern* geht.

Durch das Einschreiben einer aktuellen kommunikativen Beobachtung in eine Sequenz von kommunikativen Operationen, die ein soziales System ausmachen, kann Luhmann beschreiben, wie kommunikative Operationen aufeinander folgen, d.h. wie sie aneinander anschliessen. Diese Beschreibung entspricht der ätiologischen Erklärung der Sonnenfinsternis aus den Bewegungen der Erde bzw. des Mondes im Verhältnis zur Sonne. Es besteht aber immer noch als eine gegebene und nicht explizite oder erklärte Voraussetzung, *dass* Kommunikation überhaupt Kommunikation erzeugt; dies in der gleichen Weise, wie die Naturkräfte (z.B. die Schwerkraft) eine nicht explizite Voraussetzung, ja sogar fast ein Rätsel für die Physik bleiben. Schopenhauer beschreibt, wie die Naturkräfte in der ätiologischen Erklärung *qualitates occultae* bleiben, und ebenso dunkel erscheint in der Systemtheorie jene Kraft, die Kommunikation aus Kommunikation erzeugt.

Luhmanns unmittelbare Lösung dieses Problems basiert auf seinem Begriff der Komplexität. Systeme sind mit ihrer Umwelt strukturell gekoppelt. Diese strukturelle Kopplung ermöglicht Irritationen des Systems, die sowohl Anlass als auch Voraussetzung der weiteren Reproduktion (Autopoiesis) des Systems (Luhmann 1990a: 40) sein können. Die Umwelt ist komplex in dem Sinne, dass sie mehr Beobachtungen ermöglicht, als das System, das ja in der Zeit operiert, im nächsten Zug realisieren kann. Das System wird dadurch zur Selektion *gezwungen* (Luhmann 1984: 94). Umweltkomplexität ist mit anderen Worten ein „irritierendes Problem“, für das Systembildung und -reproduktion die Lösung darstellt. Damit ist die Dunkelheit allerdings eher verschoben als aufgeklärt.

Komplexität und Zeit allein sind keine ausreichende Erklärung dafür, *dass* überhaupt kommuniziert wird. Es muss etwas an dem System angenommen werden, das ausschliesst, dass es Selektion nicht einfach unterlassen kann. Zwang setzt *Wollen* voraus, damit eine Handlung oder eine Selektion eintreten kann. Ein Stein kann nie zu etwas gezwungen werden, einfach weil er keine Kraft in sich hat, die durch Zwang in Tun umgesetzt werden könnte. Zwang muss an etwas in dem anknüpfen, auf das Zwang ausgeübt wird. Luhmanns Schluss von Umweltkomplexität auf Selektionszwang kann damit verglichen werden, dass man aus dem Umstand, dass ein Kartenspiel 52 Karten enthält, man aber nur eine Karte auf einmal ziehen kann, schliesst,

man sei zur Wahl gezwungen. Ein solcher Schluss blendet die Möglichkeit aus, dass man am Ziehen einer Karte überhaupt kein Interesse hat und deshalb von der Wahl ablässt. So wie ein Stein vor der Wahl zwischen 52 Karten völlig gleichgültig bliebe, egal wie sehr man ihn zu zwingen versuchte. Die Systemtheorie setzt also notwendigerweise voraus, dass das System nicht einfach die Vielfalt von Beobachtungsmöglichkeiten der Umwelt, die es nicht realisieren kann, konstatiert, und dann „Na, und?“ sagt und im übrigen gleichgültig bleibt. In seiner Fokussierung auf die Differenz zwischen Identität und Differenz scheint Luhmann die Differenz zwischen Differenz und Indifferenz entgangen zu sein. Er verweist oftmals auf die Formulierung Batesons: „a difference which makes a difference“ (1990: 453). Wäre aber nicht auch „a difference which doesn't make a difference“ in Form des „Na, und?“ als Antwort des Systems auf die Konstatierung der Komplexität der Umwelt vorstellbar?

Damit sein Schluss von Umweltkomplexität und Zeit auf Selektionszwang und Kommunikation funktioniert, muss Luhmann eine basale Selbstreferenz im System annehmen. Autopoiesis ist grundsätzlich Selbstreferenz. Das Verhältnis des Systems zu seiner Umwelt gründet sich somit in einem basalen Selbstverhältnis. Eben weil das System sich zu sich selbst verhält und sich selbst gegenüber nicht indifferent sei, kann Luhmann die Möglichkeit ausschließen, dass es sich der Umwelt gegenüber indifferent verhält. Die basale Selbstreferenz ist mit der Zeitlichkeit des Systems eng verknüpft. Komplexität zwingt das System zur Selektion, weil das System sich zum eigenen zukünftigen Zustand verhält. Wenn das Komplexitätsgefälle zwischen System und Umwelt in Zukunft offengehalten werden soll, muss das System Komplexität durch Selektion reduzieren.

Das Problem von Luhmanns Annahme einer basalen Selbstreferenz im System ist aber, dass sie - wie auch Zolo in seiner Kritik der Systemtheorie zeigt (1985: 529) - nur als eine ontologische und nicht als analytische oder epistemologische Annahme aufrechterhalten werden kann. Da die basale Selbstreferenz die Voraussetzung einer jeden Beobachtung ist, das heisst die Voraussetzung dafür, dass sich das System der Umwelt gegenüber nicht indifferent verhalten kann, muss sie notwendigerweise immer schon vor jeder Beobachtung im System da sein, z.B. als ein ontologisches Faktum. Luhmann sagt ja auch selbst: „Der Begriff Selbstreferenz bezeichnet die Einheit, die ein Element, ein Prozess, ein System für sich selbst ist. 'Für sich selbst' - das heisst: unabhängig vom Zuschnitt der Beobachtung durch andere“ (1984: 58). Diese Formulierung klingt innerhalb des systemtheoretischen Rahmens einer radikal-konstruktivistischen Epistemologie (Luhmann 1996: 41) ungewöhnlich ontologisch. Sie scheint

schlecht vereinbar mit dem Prinzip, dass „alles, was als Einheit fungiert, [...] durch einen Beobachter für einen Beobachter als Einheit [fungiert]“ (Luhmann 1990a: 62f.).

Mit der Annahme einer basalen Selbstreferenz befindet sich Luhmann verblüffend nahe bei Heidegger, der ja das Dasein gegenüber allem anderen Seienden dadurch charakterisiert, „daß es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht“ (Heidegger 1993: §4). Bei Heidegger wird das Selbstverhältnis sowohl für das Verhältnis zur Umwelt (In-der-Welt-sein) als auch für die zeitliche Verfassung Daseins (Entwurfcharakter der Sorge) bestimmend. Der Unterschied zwischen beiden ist aber erstens, dass Heideggers Fundamentalontologie ontologische Annahmen über das Selbstverhältnis und die Zeitlichkeit des Daseins erlaubt, während bei Luhmann entsprechende Annahmen über die sozialen Systeme zu Inkonsistenzen in seiner konstruktivistischen Epistemologie führen. Es gibt also ein Selbstverhältnis und eine Zeitlichkeit, die vor der Beobachtung und vor der Systembildung liegen, worüber Luhmann, streng genommen, aber nicht reden kann. So Kastls Kritik der Systemtheorie:

Insofern jede Systembildung nichts anderes als das ausdrückliche Setzen einer Sinndifferenz von System und Umwelt ist, läßt sich nur eine Konsequenz ziehen, vor der die TAPS [Theorie Autopoietischer Systeme] zurückschrecken muß, die sich aber im innersten Zentrum ihres eigenen zirkulären Prozessierens selbst aufdrängt: nicht die Autopoiesis und damit die Selbstreferentialität des Prozessierens der Differenz von Selbst- und Fremdreferenz ist das Entscheidende, sondern das Verständnis der zeitlich/sinnhaften Verfasstheit ihrer Systeme./.../ Die Autopoiesis setzt eine Zeitlichkeitsstruktur und in eins damit eine sinnhafte Verfaßtheit voraus, die nicht selbst als Leistung des Systems begriffen werden kann (1998: 412).

Zweitens lokalisiert Heidegger das basale Selbstverhältnis im Dasein, das ja ein Lebewesen ist, während es bei Luhmann ein Charakteristikum des sozialen Systems wird. Man kann sich hier fragen, ob die Annahme triftig wäre, dass ein System „für sich selbst“ sich zum eigenen Befinden verhielte und nicht dem Umstand gegenüber indifferent bliebe, ob es jetzt reproduziert würde oder nicht (vgl. Bjerg 2000). Können wir, Heidegger paraphrasierend, ein soziales System als ein Seiendes betrachten, dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht?

Bemerkenswert ist, dass Luhmann sein Hauptwerk *Soziale Systeme* mit den Worten einleitet: „Die folgenden Überlegungen gehen davon aus, daß es Systeme gibt“ (1984: 30). Dies können wir so umschreiben: „Die folgenden Überlegungen gehen davon aus, dass kommuniziert wird.“ Die Systemtheorie läuft dann darauf hinaus zu erklären, *wie* Kommunikation möglich ist, und *wie* sie verläuft (vgl. das obige Zitat von *Liebe als Passion*).

Es ist natürlich eine unmittelbar unproblematische Annahme, dass kommuniziert wird, insofern niemand leugnen würde, dass dies der Fall ist. Das Problem ist ein anderes: Würden unsere Überlegungen erst bei dieser Annahme angefangen, wäre uns eine grundlegendere Untersuchung der Frage versperrt, *warum* überhaupt kommuniziert wird. Die ätiologische Erklärung nimmt in analoger Weise als Ausgangspunkt, *dass* physische Objekte (z.B. die Himmelskörper) sich bewegen, und untersucht dann, *wie* sie sich bewegen. Damit wird das Wesen der Naturkräfte und die Frage, warum sich physische Objekte überhaupt bewegen, aus der Untersuchung herausgehalten. Ähnlich nimmt die motivationsmässige Erklärung von Handlungen die Annahme als Ausgangspunkt, *dass* es Handlungen gibt, und *dass* der Mensch handelt, um dann ausgehend von dieser Annahme zu untersuchen, *wie* er handelt, und warum er dies oder jenes tut. Damit ist eine Untersuchung der Frage versperrt, was eigentlich beim Menschen dafür verantwortlich ist, *dass* er überhaupt Motive in Handlung umsetzt, eine Untersuchung der Frage also, *warum* der Mensch überhaupt handelt.

Wenn Luhmann darauf besteht, Systembildung und -reproduktion ausschliesslich aus dem System selbst zu erklären, das heisst Kommunikation ausschliesslich aus Kommunikation zu erklären, verbaut er sich die Untersuchung dessen, was nicht System und nicht Kommunikation wäre, was aber trotzdem vielleicht in gewisser Weise dem System und der Kommunikation zugrunde liegt. Er verbaut sich mit Schopenhauers Worten die Untersuchung dessen, „was gar nicht Vorstellung wäre, also auch gar nicht vorstellbar seyn kann.“

Analytische Konsequenzen

Was aber sind die Konsequenzen der von Schopenhauer demonstrierten Einseitigkeit einer Erklärung, die die Welt als Vorstellung sieht, und deren Form der Satz vom Grund ist? Die Physik ist ja offensichtlich ganz ausgezeichnet damit zurechtgekommen, obwohl sie das Wesen der Naturkräfte als gegeben angenommen hat. Ebenso scheint es – wenn wir den Umfang und Ausbreitung systemtheoretischer Analysen betrachten –, als ob auch die Systemtheorie mit ihrem – hier angefochtenen – Erklärungstypus ganz gut zurechtkommt. Insofern die Erklärungstypen der Physik bzw. der Systemtheorie die Form des Satzes vom Grund haben, bauen sie auf eine Art Reduktionismus. Anhand eines Beispiels werde ich zeigen, welche analytischen Konsequenzen dieser Reduktionismus für die systemtheoretische Erklärung hat.

Im Labor eines grossen Mobiltelefonherstellers ergibt ein Test, dass die Nutzung von Mobiltelefonen auf lange Sicht schädliche Wirkungen auf die

Gehirnzellen haben kann. Dieses „Ereignis“ kann aus zwei (natürlich auch aus mehreren) Systemperspektiven beobachtet werden. Man könnte eine wirtschaftliche Perspektive anlegen, aus der man beobachten würde, wie das Ergebnis des Tests einen Verlust für den Produzenten verursachen könnte. Man könnte auch eine Gesundheitsperspektive anlegen, aus der man beobachten würde, wie das Ergebnis des Tests, sollte es potentielle Abnehmer und Nutzer von Mobiltelefonen erreichen, die Nutzung vom Mobiltelefon einschränken und damit auch potentiell dem Gehirnleiden vorbeugen könnte. Die zwei Perspektiven stehen also in Widerspruch zueinander. Es besteht ein Dilemma: Ist der Test zu veröffentlichen oder nicht?

Angenommen der Test wird nicht veröffentlicht. Wie würde die Systemtheorie dieses Ergebnis erklären? Als Beobachter von Beobachtungen würde die Systemtheorie zunächst durch eine Beobachtung zweiter Ordnung die beiden Perspektive des Wirtschaftssystems bzw. des Gesundheitssystems beschreiben. Die Systemtheorie würde dann das Nichtveröffentlichen des Tests als eine Operation des Wirtschaftssystems erklären, in der dieses System eine Veröffentlichung als eine nichtprofitable Operation beobachten würde. Die systemtheoretische Erklärung besteht also im Einschreiben der Operation in die Sequenz von Operationen, die das Wirtschaftssystem ausmacht. Diese Sequenz von Operationen gilt mit anderen Worten als *Grund* der Operation.

Damit besteht immer noch die Frage, *warum* in dem Dilemma „veröffentlichen oder nicht veröffentlichen?“ das Wirtschaftssystem und nicht das Gesundheitssystem entscheidend geworden ist. Die Wissenschaftler im Labor sind sowohl in der Firma angestellt als auch als Ärzte ausgebildet. Wir können also nicht unmittelbar davon ausgehen, dass das Labor Teil des Wirtschaftssystems ist. Eine Veröffentlichung der Testergebnisse würde die Systemtheorie dagegen mit dem Einschreiben der Operation in die Sequenz von Kommunikationen, die das Gesundheitssystem ausmacht, erklären. Dass aber jetzt das Wirtschaftssystem und nicht das Gesundheitssystem entscheidend geworden ist, ist mit der Systemtheorie nur zu konstatieren, nicht zu erklären. Die Frage, die die Systemtheorie nicht klären kann, lautet genereller gefasst: Warum wurde gerade dieses Beobachtungssystem und nicht jenes als richtungsweisend für das „Tun“² in einer gegebenen Situation „gewählt“?

² Ich folge hier Schopenhauer und vermeide den mit Konnotationen zur Subjektmetaphysik „belasteten“ Begriff „Handeln“ zugunsten des Begriffes „Tun“ (Schopenhauer 1997a: §18).

Die Systemtheorie scheint es als gegeben zu nehmen, welches System in einer gegebenen Situation zur Anwendung kommt. Das dieser im Grunde idealtypischen Vorstellung nächste Beispiel ist vielleicht der Gerichtssaal. Dort kann als gegeben angenommen werden, dass ein Richter in seiner Urteilsverkündung nur eine juridische und nicht z.B. eine erotische oder ästhetische Beobachtung anstellen wird.³ In vielen anderen Sphären (und vielleicht sogar auch in der Praxis im Gerichtssaal) ist die soziale Wirklichkeit aber sehr viel komplizierter. Ist es z.B. gegeben, dass ein Geschäftsmann, der AIDS-Medizin an Süd-Afrika, Pestizide an Indien oder Waffen an Burma verkauft, nur eine wirtschaftliche und keine gesundheitsmässige, ökologische oder politische Beobachtung ausführen kann? Oder müssen wir in unsere Analyse die Frage einschliessen, warum dieses und nicht jenes System in der betreffenden Situation entscheidend wurde? Die Unzulänglichkeit der Systemtheorie in dieser Hinsicht besteht darin, dass sie nur Beobachtungen mit Beobachtungen verbinden kann. Ebenso aber wie die Naturkräfte die Naturgesetze in physische Ereignisse umsetzen, und der Wille Motive in Handeln, gibt es „etwas“, was die Beobachtungen der verschiedenen Systeme in „Tun“ umsetzt. Die Systemtheorie kann nur Systeme und Beobachtungen wahrnehmen und sieht deshalb dieses „etwas“ nicht, das weder System noch Beobachtung ist. Deswegen ist die Systemtheorie auch nicht im Stande, eine Instanz zu denken, welche das Verhältnis und die „Wahl“ zwischen den verschiedenen ausdifferenzierten Funktionssystemen entscheidet:

...die Kontingenzsemantiken der Funktionssysteme sind zukunfts offen gegeben. Sie schließen nicht aus, daß alles, was jeweils angenommen ist, auch anders sein und durch Kommunikation umdefiniert werden könnte. Ihre eigene Autopoiesis erfordert einen Einsatz von Operationen ohne Letztgewißheit – allein auf der Grundlage dessen, was im Moment nahe liegt und überzeugt oder als Faktum hingenommen wird wie die Börsenkurse des Tages, die Unansprechbarkeit des Ehepartners oder der Aufsehenerfolg intellektueller Akrobatien. Das mag, wenn man Durkheims Idee der gesellschaftlichen Integration durch Religion für den Moment noch einmal heranziehen will, auch daran liegen, daß es für den gesellschaftlichen Zusammenhalt der Funktionssysteme, für ihre wechselseitige Einschränkung keine gesellschaftlich notwendigen Formen mehr gibt. /.../ Auch die Religion ändert daran nichts. Sie legt nicht fest, welche Preise politisch opportun oder gerecht sind und zum Familienglück beitragen oder welche Theorien militärisch oder industriell genutzt werden können oder geeignet sind, erziehenden Unterricht attraktiv zu machen. All dies muß den momentan sich ergebenden Koinzidenzen überlassen bleiben (Luhmann 1992: 126f.).

³ Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang die verbreitete These, daß Luhmann Hans Kelsens Rechtspositivismus (Kelsen 1994) als Inspiration für den Bau seiner Systemtheorie benutzt habe.

Sind es aber wirklich „momentan sich ergebende Koinzidenzen“, die entscheiden, ob die Testergebnisse im obigen Beispiel veröffentlicht werden oder nicht, und ob die Theorien Einsteins und Bohrs zur Auslöschung von Tausenden von Japanern eingesetzt werden sollten? In diesem Fall liegt es wohl ausserhalb des Gebietes der Soziologie, diese Fragen zu behandeln, insofern sich Zufälligkeiten (Koinzidenzen) wissenschaftliche Erklärungen entziehen.

Genau hier liegt meine Skepsis gegenüber dem systemtheoretischen Erklärungstypus. Die Systemtheorie ist nicht im Stande, die Frage nach den konkreten Kämpfen und Inkongruenzen zwischen verschiedenen Systemen zu behandeln, weil sie den Menschen aus der Theorie ausklammert, z.B. die Frage danach, welches System im obigen Veröffentlichungsdilemma entscheidend wird. Sie muss diese Frage dann als eine Frage von *momentan sich ergebenden Koinzidenzen* abschreiben. Da die Systemtheorie in radikaler Auseinandersetzung mit Theoriegebäuden entstanden ist, die mit mehr oder weniger geläufigen Subjekt- und Akteurbegriffen arbeiten, lassen sich die hier skizzierten Probleme nicht dadurch lösen, dass wir unmittelbar einen solchen Begriff vom Menschen in die Theorie „pflastern“. Stattdessen schlage ich vor, dass wir an Schopenhauers Betrachtungen der Welt als Wille abknüpfen.

Der Mensch als Wille

Der Erklärungstypus der Systemtheorie hat also die Form des Satzes vom Grund, insofern er Relationierungen von Beobachtungen vornimmt. Dieser Erklärungstypus ist Schopenhauers Kritik zufolge nicht falsch, aber einseitig und folglich zu erweitern. Obiges Zitat gibt einen Hinweis darauf, wie die Erklärung erweitert werden kann. Was der Satz vom Grund vernachlässigt, ist „die Verbindung der gesamten, endlichen oder endlosen Reihe der Vorstellungen mit etwas, das gar nicht Vorstellung wäre, also auch gar nicht vorstellbar seyn kann.“ In systemtheoretische Terminologie „übersetzt“ heisst das: wir suchen eine „Relationierung der gesamten, endlichen oder endlosen Sequenz von kommunikativen Operationen (d.h. sozialen Systemen) mit etwas, das gar nicht Kommunikation wäre, also auch gar nicht kommunizierbar sein kann.“ Damit stehen wir vor der Paradoxie, dass wir von etwas sprechen müssen, worüber man nicht sprechen kann. Vielleicht war es diese Grenze, auf die Wittgenstein gestossen war, als er am Ende seines *Tractatus* feststellen musste: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen“ (1997: §7). Nichtsdestoweniger werde ich versuchen, diese Grenze zu überschreiten. Folgen wir weiter Schopenhauers Betrachtungen über die Welt als Wille.

Der ätiologische Erklärungstypus erklärt ein physisches Phänomen durch Relationierung mit anderen physischen Phänomenen, die zum gegebenen Phänomen geführt haben. Wir können sagen, dass die Naturkraft (z.B. die Schwerkraft), die es ermöglicht, *dass* überhaupt physische Phänomene stattfinden, *metaphysisch* sei. Das heisst, dass wir die Naturkräfte als solche nicht beobachten können. Wir können sie nur indirekt beobachten, wenn sie sich in partikulären Ergebnissen in Raum und Zeit in der physischen Welt manifestieren. Wir beobachten also nicht die Schwerkraft als solche, sondern nur den Apfel, der vom Baum herunterfällt.

Ebenso verhält es sich beim Willen des Menschen. Hier können wir nur die einzelnen Handlungen in Raum und Zeit beobachten, nicht aber den Willen, der bedingt, *dass* wir überhaupt handeln. Der Wille ist somit wie die Naturkräfte metaphysisch:

Denn, wie jede Aeußerung einer Naturkraft eine Ursache hat, die Naturkraft selbst aber keine; so hat jeder einzelne Willensakt ein Motiv, der Wille überhaupt aber keines: ja, im Grunde ist dies beides Eins und das Selbe. Ueberall ist der Wille, als das Metaphysische, der Gränzstein jeder Betrachtung, über den sie nirgends hinauskann (Schopenhauer 1997b: 475).

Dass wir den Willen nicht direkt beobachten können, heisst aber nicht, dass wir keinen Zugang zu ihm haben. Unser Zugang zum Willen ist nur nicht von der gleichen Art wie unser Zugang zu objektiven Dingen, die wir durch das Bilden von Vorstellungen erkennen können (vgl. die Betrachtungen über die Welt als Vorstellung). Der Wille setzt sich, wie gesagt, in Form von Handlungen in der Welt durch. Handlungen sind grundsätzlich auf Bewegungen im Leib eines Menschen (oder eines Tieres) zurückzuführen. Einerseits erkennen wir einen Leib und seine Bewegungen als objektive Dinge, nämlich als Vorstellung. Andererseits ist uns unserer eigener Leib auch in einer anderen Weise gegeben, die nicht auf blosser Vorstellung reduziert werden kann:

Dem Subjekt des Erkennens, welches durch seine Identität mit dem Leibe als Individuum auftritt, ist dieser Leib auf zwei ganz verschiedene Weisen gegeben: einmal als Vorstellung in verständiger Anschauung, als Objekt unter Objekten, und den Gesetzen dieser unterworfen; sodann aber auch zugleich auf eine ganz andere Weise, nämlich als jenes Jedem unmittelbar Bekannte, welches das Wort *Wille* bezeichnet (Schopenhauer 1997a: §18).

Ausser der Erfahrung unseres Leibes als Vorstellung haben wir auch die Erfahrung, dass wir selber in und mit diesem Leib Bewegungen initiieren können. Mit anderen Worten: dass wir unseren Willen in und mit diesem Leib durchsetzen können. Ausserdem haben wir die Erfahrung, dass Bewegungen und Reizungen unseres Leibes sich als Gefühle wie Schmerz, Wohlsein, Lust usw. zeigen. Es ist diese unmittelbare Erfahrung des Willens, die nicht auf

eine Vorstellung des Leibes reduziert werden kann: „der Wille ist die Erkenntniß a priori des Leibes, und der Leib die Erkenntniß a posteriori des Willens“ (Schopenhauer 1997a: §18). Im Anschluss an die obige Paradoxie sehen wir, dass wir den Willen nicht dadurch vollständig offenbaren können, dass wir über ihm sprechen, da der Wille letztlich nur dadurch erkannt werden kann, dass man ihn spürt.

Grundlosigkeit des Willens

Dass die Naturkräfte metaphysisch sind, heisst, dass sie ausserhalb des Satzes vom Grund stehen. Das heisst ferner, dass wir keinen Grund dafür angeben können, dass es z.B. die Schwerkraft gibt – die Naturkräfte sind mit anderen Worten *grundlos*. Gleiches gilt für den Willen des Menschen, der ja auch metaphysisch ist. Motive dienen als Begründungen dafür, warum wir dies und nicht jenes tun. Wollen wir aber eine vollständige Erklärung geben, müssen wir auch die „Kraft“ einbeziehen, die uns überhaupt zum Handeln treibt. Diese Kraft ist der Wille, d.h. nicht der Wille zum Geld, zur Selbstverwirklichung oder zur Liebe, sondern der objektlose Wille zum Wollen überhaupt, den Schopenhauer *Wille zum Leben* (1997b: 466) nennt. Somit gilt auch für den Willen, dass er ausserhalb des Satzes vom Grund steht, wenn auch in einer weitergehenden Weise als die Naturkräfte: Erstens weil wir - wie es auch bei den Naturkräften der Fall war - keine Gründe dafür geben können, dass der Mensch überhaupt einen Willen hat. Zweitens - und hier unterscheidet sich der Wille von den Naturkräften - weil wir kraft des *principium individuationis* nicht gesetzmässig von einem gegebenen Satz von Motiven auf eine gegebene Handlung schliessen können. In der Natur setzen sich die Naturkräfte in einer in Zeit und Raum einzigartigen Weise durch, weswegen wir Naturgesetze aufstellen können, die uns erlauben, von gewissen gegebenen Gründen auf gewisse gegebene Ereignisse zu schliessen. Die Schwerkraft z.B. setzt sich in zwei verschiedenen Steinen in genau der gleichen Weise durch, weswegen die Bewegungen der beiden Steine mittels des Gesetzes vom freien Fall berechnet werden können. Bei Menschen hingegen setzt sich der Wille nicht in der gleichen einzigartigen Weise durch, insofern verschiedene Menschen nicht notwendig die gleichen Motive in gleiche Handlungen umsetzen. Die Art, wie sich der Wille in verschiedener Weise und verschiedener Intensität in verschiedenen Menschen durchsetzt, macht die Individualität und den *Charakter* (Schopenhauer 1997a: §26) des einzelnen Menschen aus.

Insofern sich der Wille des Menschen dem Satz vom Grund entzieht, können wir ihn als *grundlos* bezeichnen (Schopenhauer 1997a: §23). Jede Handlung enthält ein Element von Grundlosigkeit: Zum einen, weil der Wille

als Grundlosigkeit notwendiger Bestandteil davon ist, dass überhaupt gehandelt wird. Zum anderen, weil es im Handeln des Menschen immer irgendein Element von Unberechenbarkeit (Unbegründbarkeit) gibt, das auf seine individuelle Weise, Motive in Handlungen umzusetzen, d.h. auf seinen Charakter, zurückzuführen ist – selbst wenn wir einen Satz von Motiven angeben würden, der wahrscheinlich machen könnte, warum ein gegebener Mensch in einer gegebenen Situation so und nicht anders handeln würde.

Interessant zu bemerken ist, dass es Grundlosigkeit auch bei Luhmann gibt – wenn auch in einer etwas anderen Form als bei Schopenhauer. Es scheint, als ob Luhmann implizit bewusst ist, dass Kommunikation von etwas bedingt ist, das selbst nicht wieder Kommunikation ist. Ich denke dabei nicht nur an den Punkt, dass Kommunikation als soziales System, um überhaupt operieren zu können, von gegebenen Umständen in der Umwelt wie z.B. psychischen und organischen Systeme abhängig sei, sondern an etwas, das noch entscheidender von Bedeutung für das Ergebnis der konkreten Operationen des Systems ist. Luhmann betont, dass das Anschliessen von Kommunikationen aneinander kontingent sei. Das heisst, eine kommunikative Operation öffnet einen Fächer von sinnvollen Anschlussmöglichkeiten, die jeweils eine grössere oder kleinere Wahrscheinlichkeit haben, in der nächsten Operation realisiert zu werden. Mit den Begriffen Kontingenz und Wahrscheinlichkeit kommt unweigerlich die Grösse Zufälligkeit ins Spiel. In der Systemtheorie können wir Wahrscheinlichkeiten davon angeben, welche kommunikative Operation auf eine aktuelle Operation folgen wird. Aber immer ist ein Element von Zufälligkeit dabei, das in letzter Instanz entscheidend wird. Wie oben gezeigt, markiert die Zufälligkeit die Grenze der systemtheoretischen Erklärung. Sie kann die Frage nach dem Verhältnis zwischen den verschiedenen Systemen nicht behandeln, da dieses Verhältnis angeblich eine Frage von *momentan sich ergebenden Koinzidenzen* ist. Hier liegt die Parallele, aber auch der Unterschied zu Schopenhauer.

Für Schopenhauer wird die Grenze der „Welt als Vorstellung“, deren Form der Satz vom Grund ist, von der Grundlosigkeit in Form des Willens markiert. Für Luhmann wird die Grenze der systemtheoretischen Erklärung, deren Form ebenfalls der Satz vom Grund ist, von der Zufälligkeit markiert – und was ist Zufälligkeit anderes als Grundlosigkeit? Der Unterschied zwischen Schopenhauer und Luhmann besteht also darin: Für Luhmann ist Grundlosigkeit Zufälligkeit, und insofern Zufälligkeit eines derjenigen Dinge ist, *wovon man nicht sprechen kann*, markiert sie die Grenze der Theorie gegenüber dem, *wovon man schweigen muss*. Für Schopenhauer ist Grundlosigkeit dagegen Wille, und obwohl wir den Willen in der

vorstellenden Erkenntnis nicht erschöpfen können, müssen wir versuchen, ihn in die Theorie einzuschliessen – wie schwierig zu begreifen er auch sein mag. Luhmann kann nur Beobachtungen beobachten, und er nimmt deswegen nicht die Transmission wahr, die zwischen unserem Beobachten und unserem „Tun“ stattfindet. In dieser Transmission schleicht sich Grundlosigkeit und damit die Freiheit und der Charakter des Willens ein. Da die Systemtheorie nicht von der Grundlosigkeit sprechen kann, kann sie auch nicht von Freiheit und Charakter sprechen.

Analytische Perspektiven

Den Begriff des Willens in die Systemtheorie einzuarbeiten, bedeutet keine radikale Umgestaltung der gesamten Theorie, eher eine Verschiebung des analytischen Fokus sowie die Eröffnung neuer Problemfelder als Ergänzung zu bereits existierenden. Ich werde hier kurz skizzieren, wie diese Verschiebung aussieht.

Die Einführung des Begriffs des Willens bedeutet nicht, dass Beobachtung und Handlung nun in einer subjektivistischen Terminologie zu begreifen seien. So wie Schopenhauer die kantische Erkenntnistheorie als Grundlage seiner Betrachtungen über die Welt als Vorstellung beibehält, können wir die Systemtheorie als eine Theorie darüber begreifen, wie jede Beobachtung der Welt nur auf Grund sozial erzeugter Bedingungen möglich ist. Wir können also am systemtheoretischen Diktum festhalten: „Der Mensch kann nicht kommunizieren; nur die Kommunikation kann kommunizieren“ (Luhmann 1990a: 30f.). Das System an sich ist aber nur eine bloße Potentialität, die vom Willen der einzelnen Menschen abhängig ist, um realisiert oder - mit anderen Worten - „getan“ zu werden. In den meisten konkreten Situationen wird es eine Vielfalt von Potentialitäten geben, und erst in der Praxis wird entschieden, welche Potentialität durch Vermittlung des Willens in Tun umgesetzt wird. Um diese Praxis adäquat zu verstehen, müssen wir die soziale Welt sowohl als Wille als auch als System begreifen. Ich argumentiere also nicht für eine Erklärung sozialer Phänomene durch einseitigen Rekurs auf einen aussergesellschaftlichen Willen. Dies bedeutete ja eine Rückkehr zu einer asozziologischen Subjektphilosophie. Der Wille ist keine aussersoziale Instanz, sondern - heideggerisch ausgedrückt - immer schon In-der-Welt (als System). Wille und System sind in einem dialektischen Verhältnis zu begreifen.

Statt die systemtheoretische Analyse auf die Einheit des einzelnen Systems zu fixieren, wie es Luhmann in seinen Analysen der verschiedenen gesellschaftlichen Funktionssysteme (Formel: *Die X der Gesellschaft*) tut, können wir jetzt die Analyse auf eine praktische Situation fixieren, in der

sich ein oder mehrere Menschen (Willen) befinden und in der sich mehrere verschiedene Systeme als potentielle Beobachtungen anbieten. Dies könnte das Labor des Mobiltelefonherstellers aus obigem Beispiel sein. Es könnte die Universität sein, wo das Tun der Forscher zwischen wissenschaftlichen (Suche nach neuem Wissen), wirtschaftlichen (Erlangen von Forschungsbewilligungen) und politischen (gesellschaftliche Implikationen der Forschung oder universitäre Machtkämpfe) Rücksichten aufgespannt ist. Oder es könnte der Profifussballverein sein, wo die Spieler in ihren karrieremässigen Dispositionen zwischen sportlichen, ökonomischen, gesundheitlichen (Verletzungen und Doping), emotionalen (Gefühle der Mannschaft und Mitspieler gegenüber) und familiären Rücksichten aufgespannt sind. In gleichen Masse, wie die Gesellschaft diese *institutionelle Entdifferenzierung* (Bjerg 2005) erfährt, werden solche Formen von „Kreuzdruck“-Situationen in unserem Dasein mehr und mehr drängend. Es wird folglich zunehmend erforderlich sein, solche Situationen systemtheoretisch zu analysieren, und dazu ist ein Begriff des Willens nötig:

Wie eine Zauberlaterne viele und mannigfaltige Bilder zeigt, es aber nur eine und dieselbe Flamme ist, welche ihnen allen die Sichtbarkeit ertheilt; so ist in allen mannigfaltigen Erscheinungen, welche neben einander die Welt füllen, oder nach einander als Begebenheiten sich verdrängen, doch nur der *eine Wille* das Erscheinende, dessen Sichtbarkeit, Objektivität das Alles ist, und der unbewegt bleibt mitten in jedem Wechsel, er allein ist das Ding an sich (Schopenhauer 1997a: §28).

Indem wir den Fokus der Analyse von der Einheit der Systeme auf ihre gegenseitigen Bruchflächen verschieben, wird es relevant, das Studium des Charakters der implizierten Willen in die Analyse einzubeziehen. Schreiben wir nämlich die Entscheidungen zwischen den verschiedenen Systemen beim Mobiltelefonhersteller, an der Universität und im Fussballverein lediglich als Resultate *momentan sich ergebender Koinzidenzen* ab, dann werden unsere Analysen schlicht und einfach zu „dünn“. Das Zustandekommen dieser Entscheidungen hat oft enorme praktische Implikationen für die Gesellschaft. Deswegen muss es eingehend studiert werden. Warum hält der eine Arzt die Fahne der Gesundheit hoch und besteht auf einer Veröffentlichung der Testergebnisse, während der andere sich um seine Stelle sorgt und sich deswegen einer Veröffentlichung widersetzt? Warum riskieren einige Universitätswissenschaftler ihre Karriere durch die Wahl von politisch unpopulären oder wirtschaftlich irrelevanten Forschungsthemen? Und warum sagte Jesper Grønkjær die ersten Spiele bei der Europameisterschaft 2004 ab, um Zeit mit seiner krebskranken Mutter zu verbringen? Diese Fragen können nicht ausschliesslich durch Darstellung

der Semantiken der relevanten sozialen Systeme, in der Beobachtungen in historischen Sequenzen verbunden werden, beantwortet werden. Ergänzend zur Beschreibung der relevanten sozialen Systeme müssen wir versuchen, uns in die Situation der Menschen, die potentielle Beobachtungen in Tun umsetzen und Entscheidungen treffen, einzufühlen, und den Charakter der implizierten Willen in die Analyse einzubeziehen. Das Abschreiben der Entscheidungen zwischen verschiedenen Beobachtungsformen verschiedener Systeme als Resultat *momentan sich ergebender Koinzidenzen* muss vom Studium und der Darstellung des Charakters der relevanten Willen abgelöst werden.

Indem Luhmann den Willen aus der Systemtheorie ausschliesst, begeht er einen Fehlschluss, den Schopenhauer so formuliert:

Zu glauben, daß die Erkenntniß [das heißt hier das System - OB] wirklich und von Grund aus den Willen bestimme, ist wie glauben, daß die Laterne, die Einer bei Nacht trägt, das *primum mobile* seiner Schritte sei (1997b: 296).

Literatur

- Bateson, G., 1990: Steps to an Ecology of Mind. New York: Ballantine Books.
- Bjerg, O., 2000: Hvordan er systemteorien mulig? Dansk Sociologi 11 (2): 65-80.
- Bjerg, O., 2005: Den mystiske etik - Om at være til i det hyperdifferentierede samfund. København: Sociologisk Institut.
- Durkheim, É., 1958: The Rules of Sociological Method. Glencoe Illinois: The Free Press.
- Fuchs, P., 1994: Der Mensch – das Medium der Gesellschaft? S.15-39 in: P. Fuchs/A. Göbel (Hrsg.), Der Mensch – das Medium der Gesellschaft? Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J., 1985: Exkurs zu Luhmanns systemtheoretische Aneignung der subjektphilosophischen Erbmasse. S.426-445 in: ders., Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heidegger, M., 1993: Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Joas, H., 1996: Die Kreativität des Handelns. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kastl, J. M., 1998: Die insgeheime Transzendenz der Autopoiesis. Zeitschrift für Soziologie 6: 404-417.
- Kelsen, H., 1994: Reine Rechtslehre – Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik. Aalen: Scientia.
- Leibniz, G. W., 1969: Monadologie. Hamburg: Verlag von Felix Meiner.
- Luhmann, N., 1994: Liebe als Passion. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Luhmann, N., 1984: Soziale Systeme. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, N., 1988: Neuere Entwicklungen in der Systemtheorie. Merkur 4: 292-300.
- Luhmann, N., 1990a: Die Wissenschaft der Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, N., 1990b: Haltlose Komplexität. S.59-76 in: ders., Soziologische Aufklärung 5. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, N., 1992: Beobachtungen der Moderne. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, N., 1994: Die Tücke des Subjekts und die Frage nach den Menschen. S.40-56 in: P. Fuchs/A. Göbel (Hrsg.), Der Mensch – das Medium der Gesellschaft? Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, N., 1996: Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie. Wien: Picus Verlag
- Luhmann, N., 1997a: Die Gesellschaft der Gesellschaft 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, N., 1997b: Die Gesellschaft der Gesellschaft 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schopenhauer, A., 1997a: Die Welt als Wille und Vorstellung I. Köln: Könenmann.
- Schopenhauer, A., 1997b: Die Welt als Wille und Vorstellung II. Köln: Könenmann.
- Thyssen, O., 1992: Forhold som forholder sig til sig selv – Niklas Luhmanns teori om selvrefererende systemer. S.21-58 in: Jacobsen, J. C. (Hrsg.), Autopoiesis – En introduktion til Niklas Luhmanns verden af systemer. København: politisk revy.
- Weber, M., 1972: Wirtschaft und Gesellschaft - Grundriss der verstehenden Soziologie. Tübingen: J.C.B.Mohr.
- Wittgenstein, L., 1997: Tractatus logico-philosophicus. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Zolo, D., 1985: Reflexive Selbstbegründung der Soziologie und Autopoiesis - Über die epistemologischen Voraussetzungen der 'allgemeinen Theorie sozialer Systeme' Niklas Luhmanns. Soziale Welt 4: 419-534.

Zusammenfassung

Dieser Aufsatz wirft die oft gestellte kritische Frage nach der Stellung des Menschen in Luhmanns Systemtheorie auf. Indem die Frage im Rahmen von Schopenhauers Philosophie und insbesondere seines Begriffs des Willens formuliert wird, umgeht sie die geläufige Antwort der Systemtheorie, dass der Mensch nur ein Umweltkorrelat der Beobachtungen der Systeme sei. Stattdessen wird argumentiert, dass die Systemtheorie in der Form ihrer Erklärungsweise, die auf die Frage fokussiert ist, *wie* Beobachtungen aneinander anknüpfen, eine Ähnlichkeit zu dem von Leibniz aufgestellten „Satz vom Grund“ aufweist. Anhand von Schopenhauers Kritik des Satzes vom Grund wird gezeigt, wie unzulänglich und problematisch die systemtheoretische Erklärung gesellschaftlicher Phänomene ist. Diese Unzulänglichkeit besteht u.a. darin, dass die Theorie Probleme hat, Situationen „institutioneller Abdifferenzierung“, in denen eine Vielfalt verschiedener Systeme simultan im Spiel sind, adäquat zu analysieren. Es wird vorgeschlagen, den Begriff des Willens in die Systemtheorie einzuschliessen. Damit verschiebt sich der Fokus der systemtheoretischen Analyse von der Einheit der Systeme auf die gegenseitigen Bruchflächen zwischen den Systemen und auf den Moment, in dem „gewählt“ werden muss, welche Beobachtungsform in „Tun“ umgesetzt werden soll. Eine solche „Wahl“ beruht notwendig auf dem Charakter des Willens.

Abstract:

The World as Will and System – a Schopenhauerian Critique of Luhmann’s Systems Theory

This article raises the very commonly asked critical question about the position of the human being (Mensch) in Luhmann’s systems theory. By formulating the question within the framework of Schopenhauer’s philosophy and his concept of will the critique avoids Luhmann’s standard reply that human beings are only environment correlates of system observations. It is argued that in its very form of explanation, focused on the question of *how* observations connect to each other, systems theory resembles the “Principle of Reason” as stated by Leibniz. Schopenhauer’s critique of the Principle of Reason is used to demonstrate a problematic inadequacy in Luhmann’s way of explaining social phenomenon. The inadequacy consists among others in an inability to properly analyse situations of “institutional dedifferentiation” where a range of different systems are at play simultaneously. An inclusion of the concept of will in systems theory is suggested. This inclusion shifts the focus of the systems theoretical analysis from the identity of the system to the situations of reciprocal antagonism between systems. In such situations it has to be “chosen” which form of observations is to be transformed into “doing” and this “choice” is necessarily a question of the character of the will.

Autorenvorstellung:

Ole Bjerg: geb. 1974 in Dänemark. Studium der Soziologie in Kopenhagen und Berlin. Seit 2001 PhD-Stipendiat am Sociologisk Institut, Københavns Universitet. Forschungsschwerpunkte: Ethik, Postmoderität, Systemtheorie, soziale Pathologien. Publikationen: Den mystiske etik – Om at være til i det hyperdifferentierede samfund (Die mystische Ethik – Über das Sein im hyperdifferenzierten Gesellschaft), København 2005. Hvordan er systemteorien mulig? (Wie ist die Systemtheorie möglich?), Dansk Sociologi 2/11, 2000. Latter – erkendelse og kommunikation (Lachen – Erkenntnis und Kommunikation), Dansk Sociologi 4/9, 1998.