

Kritik der Gesellschaft?

Anschlüsse bei Luhmann und Foucault

Criticism of Society?

Notes on Luhmann and Foucault

Gunther Gebhard*

Hechtstr. 6, 01097 Dresden, E-mail: ddgun@yahoo.com

Stefan Meißner*

Fichtenstr. 13, 01097 Dresden, E-mail: stefan.c.meissner@gmx.de

Steffen Schröter*

Bischofsweg 7, 01097 Dresden, E-mail: paintinglazylines@yahoo.de

Zusammenfassung: Der Aufsatz beschäftigt sich mit der Frage, wie (Gesellschafts-)Kritik nach der Entdeckung der Kontingenz normativer Prämissen noch möglich ist. Die Ausgangsbeobachtung rekurriert auf Mannheim und dessen wissenssoziologische Einsicht, dass das jeweilige Denken (und mithin auch das eigene) abhängig ist von bestimmten historisch-sozialen Bedingungen. Damit werden die jeweiligen Geltungs- und letztendlichen Wahrheitsansprüche unterlaufen. Kritikkonzepte, die nicht hinter diese Einsicht zurückfallen wollen, müssen dem entsprechend die Kontingenz des eigenen Denkens einrechnen. Zwei Möglichkeiten einer solchen Kritik werden anhand der Konzeptualisierungen von Niklas Luhmann und Michel Foucault ausgeführt. Vor dem Hintergrund der jeweiligen Fassung von Aufklärung – an der beide als Konzept festhalten – wird gezeigt, dass Kritik bei Luhmann nicht mehr als Suche nach der anderen Gesellschaft, sondern – als Voraussetzung für eine ‚abgeklärte Aufklärung‘ – als Aufmerksamkeitsverschiebung innerhalb der Gesellschaft gedacht ist. Bei Foucault dagegen wird Kritik – als Vollzug seines aufklärerischen Programms – als permanente experimentelle Alternierung von Denkmöglichkeiten konzipiert. Bei beiden zeigt sich als Konsequenz der Theorieanlage, welche die Einsicht in die Kontingenz des eigenen Denkens einrechnet, dass (kritische) Theorien nicht mehr über sich selbst entscheiden.

Summary: The aim of this essay is to discuss in what way criticism (of society) is possible after the discovery of the contingency of normative premises. Its point of departure is the insight of Mannheim's Sociology of Knowledge that all thought (each author's own included) depends on specific historical and social conditions. In this respect all claims of validity and truth are undermined. Accordingly, if concepts of criticism are not to fall back behind this insight, they have to be considered under the aspect of their own contingency. Two possibilities of such criticism are discussed on the base of conceptualizations of Niklas Luhmann and of Michel Foucault. Against the background of these two versions of enlightenment, a concept which they both accept, it is shown that for Luhmann criticism no longer means a search for the other society but – as a precondition for *abgeklärte Aufklärung* [“clarified enlightenment”] – is conceived of as a shift of attention within society. In contrast, Foucault's criticism – as the performance of his program of enlightenment – is conceptualized as a permanently experimental alteration of possibilities of thinking. As a consequence of both theoretical conditions, which integrate contingency in their concepts, it becomes obvious that (critical) theories can no longer decide about themselves.

Kritik, und dies trifft wohl nicht nur auf die alltags- oder umgangssprachliche Bedeutung zu, lässt sich

ganz allgemein beschreiben als ein Wissen, dass etwas fehlt, dass etwas nicht ist, wie es sein sollte, dass etwas imperfekt ist. Kritik wäre insofern sowohl mit einer Haltung – dem Gestus der Negativität – verbunden als auch mit einem Urteil. Ein Ursprung dieser Haltung dürfte sich kaum finden lassen. Folgt man den Grundannahmen der philosophischen Anthropologie über das Wesen des Menschen, so gehört die Fähigkeit zur Distanzierung von sich selbst – sei sie als Folge fehlender Instinktsicher-

* Für zahlreiche Kommentare und produktive Diskussionen danken wir den Teilnehmern des von Michael Makropoulos organisierten Workshops *Kritik heute*, der im Juni 2005 am Max-Weber-Kolleg in Erfurt stattfand und auf dem erste Überlegungen zu diesem Text vorgestellt wurden. Weiterer Dank gilt den Teilnehmern des Forschungskolloquiums von Karl-Siegbert Rehberg.

heit des „Mängelwesens“ Mensch (Gehlen) konzipiert oder im Begriff der „exzentrischen Positionalität“ (Plessner) kondensiert –, mithin seine Fähigkeit zur Reflexion, zum Unterscheiden und Urteilen (womit die etymologische Bedeutung des Kritik-Begriffs eingeholt wäre) zur Grundausrüstung des Menschen.

Begriffsgeschichtlich (vgl. Röttgers 1982: v.a. 651ff.) fällt zunächst auf, dass es in der Antike eine politisch-rechtliche Dimensionierung des Kritikbegriffs gab, dass aber diese Begriffstradition abgebrochen ist und Kritik danach im Sinne einer „rhetorisch-philologischen Kunstübung“ benutzt wurde. Im Mittelalter ist der Kritikbegriff dann vollständig verschwunden; seine Wiederentdeckung im 15. und 16. Jahrhundert vollzog sich zunächst in den Bereichen Philologie, Logik und Ästhetik.¹ Erst im 17. Jahrhundert findet sich dann eine Ausweitung auf Gesellschaft und Staat.

Diese Verschiebung bedarf eines Bruchs im Denken von Gesellschaft, wie er sich z. B. bei Hobbes beobachten lässt. Bis dahin war Gesellschaft als Entfaltung eines grundsätzlich unhintergehbaren Prinzips (vor allem des göttlichen Willens) gedacht worden. Noch der protestantische Protest gegen die katholische Kirche, der kein ausschließlich religiöser Konflikt war, blieb ein Konflikt um die richtige Auslegung des gleichen Prinzips. Bei Hobbes ändert sich dies. Zwar verschwindet Gott nicht vollständig, er wird aber in erster Linie als Hintergrundannahme mitgeführt. Statt Gott schafft nun die „Kunsthierarchie des Menschen“ den ‚Leviathan‘, der „nichts anderes ist als ein künstlicher Mensch, wenn auch von größerer Gestalt und Stärke als der natürliche“ (Hobbes 1978: 7). Bleibt die Schaffung des Leviathans als Nachahmung der gottgemachten Natur noch im Horizont des göttlichen Prinzips, so ist doch gleichzeitig klar, dass der Leviathan artifiziiellen Charakters ist. In diesem Sinne – so lässt sich post hoc beobachten – wird bei Hobbes Gesellschaft für den Menschen verfügbar, d. h. sie wird als etwas explizit konstruiertes und konstruierbares verstanden. Wenn Kontingenz als „jene zweiseitige Unbestimmtheit, in der die Bestände der Wirklichkeit weder notwendig noch unmöglich,

sondern auch anders möglich sind – und zwar nicht nur in dem Sinne, daß sie veränderlich und also zufällig, sondern auch in dem Sinne, daß sie veränderbar und folglich manipulierbar sind“ (Makropoulos 2003: 158), gefasst wird, dann wird Gesellschaft in diesem Moment kontingent. Zwar zielt Hobbes' Souveränitätsmodell auf eine möglichst abschließende Lösung des Ordnungsproblems, aber die Entbindung der Ordnungsproblematik von religiöser Autorität macht das Modell anfällig für Kritik: wenn jetzt festgestellt wird, dass es imperfekt ist, dann kann diese Imperfektion nur durch den Menschen, durch Umbau oder Neukonzeption der Gesellschaft, gelöst werden. Diese konstruktivistische Verfügbarkeit der Gesellschaft (für die Hobbes hier nur exemplarisch steht) setzt ein Potenzial kritischer Möglichkeiten frei.

Ohne damit eine vollständige Typologie aufstellen zu wollen, lassen sich zunächst grob drei Formen der Gesellschaftskritik unterscheiden. Zum ersten die *Utopien* als Vorstellungen der vollkommenen Gesellschaft. Begrifflich lässt sich der Ursprung bei Thomas Morus ausmachen. Allerdings können, nachdem der Begriff einmal erfunden ist, auch weiter zurückliegende Konzepte als Utopien klassifiziert werden, z. B. Platons „idealer Staat“. Bedeutsam ist, dass bei Morus Gesellschaft schon nicht mehr als Entfaltung eines göttlichen Prinzips gedacht ist: so „liegt in der ‚Utopia‘ insofern ein neues Weltverständnis vor, als das vollkommene menschliche Leben nicht mehr in der christlichen Heilsordnung [...], sondern innerweltlich gesucht wird“ (Dierse 2001: 510). Im 19. Jahrhundert verschiebt sich die Bedeutung von Utopie. Utopien erscheinen nun nicht mehr nur als imaginierte Gegenort zur Gegenwart, sondern werden als real machbar gedacht und auch real umgesetzt; zu denken wäre beispielsweise an Owens *New Harmony*. Pejorativ konnotiert wird Utopie zur Kampfvokabel, um die jeweils anderen Entwürfe als das Nicht-Machbare herabzusetzen. Zu nennen sind zweitens die *geschichtsphilosophischen* Gesellschaftstheorien: Auch diese ließen sich als Utopien bezeichnen, denn ihre Finalisierung auf einen Telos hin bedeutet immer, dass in dem jeweiligen Ende der Geschichte – sei es Hegels letzte Synthese oder Marx' Kommunismus – das die gesamte Theorie stützende und legitimierende Prinzip (Entwicklung) außer Kraft gesetzt wird. Wenn Gesellschaft historisch gedacht ist, so ist das Telos, auf das diese Theorien zulaufen, insofern immer der radikale Nicht-Ort. Dieser erscheint dann als Maßstab der Kritik der Gegenwart. Bedeutsam ist, dass bei diesem Typus – wie auch in den Anschlusstheorien, bei denen das teleologische Prinzip

¹ Die Behauptung, dass sich die „Wiederentdeckung des Kritikbegriffs“, so Röttgers (1982: 653), „ausschließlich wissenschaftsimmanent“ vollzogen habe, ist der *begriffsgeschichtlichen* Perspektive geschuldet. Für eine Geschichte der Kritik – im Sinne einer (individuellen wie kollektiven) Haltung – sind die religiösen Auseinandersetzungen, die schließlich in die Reformation mündeten, kaum zu unterschätzen.

weniger explizit ist – üblicherweise Gott durch die Vernunft ersetzt ist. Davon ließe sich drittens ein Kritikkonzept unterscheiden, das Honneth *Rekonstruktion* nennt, wobei dieses „nicht viel anderes als das [bezeichnet], was einmal ‚immanente‘ Kritik genannt wurde“ (Honneth 2000: 731). Zu diesem Modell gehört auch der Ansatz der Kritischen Theorie, die es sich zum Grundsatz machte, dass „die zur Kritik herangezogenen Normen oder Prinzipien nur solche sein [durften], die in der historischen Wirklichkeit selber in irgendeiner Weise verankert waren“. Allerdings sieht Honneth (ebd.: 734), dass auch die immanente Kritik vor dem Problem steht, begründen zu müssen, welche Ideale der (eigenen oder jeweiligen) Kultur als „verteidigungs- oder wünschenswert“ gelten sollen, also den normativen Bezugspunkt stellen, wobei diese Begründung nicht aus der Immanenz geschehen kann.²

Gemeinsam ist allen Typen, dass sie immer auf einen Standpunkt rekurrieren, sich also auf normative Vorgaben beziehen oder diese zu entwickeln versuchen. Hat sich in einigen Bereichen – der Theater- oder allgemein Kunstkritik, in gewissem Maße auch in der wissenschaftsinternen Kommunikation – ein Kritikbegriff im Sinne einer ‚rhetorisch-philologischen Kunstübung‘ erhalten, so scheint im Falle der Gesellschaftskritik der Rekurs auf ein normatives Außen selbst zur Norm geworden zu sein (vgl. Geuss 2002). Normen, so sie als Bezugspunkt für Kritik in Anschlag gebracht werden, bedürfen immer einer Geltungsbehauptung; selbst wenn gesehen wird, dass Normen historisch einem Wandel unterliegen, müssen die als Bezugspunkt gesetzten Normen als geltend angesehen werden. Insofern ist Kritik in diesem Sinne auf ein Reflexionsdefizit – das selbstverständlich erst von einem Beobachter gesehen werden kann – angewiesen, das es erlaubt, den kontingenten Charakter des normativen Bezugs bzw. der Geltung auszublenden.

Dieses Problem hat Karl Mannheims Wissenssoziologie aufgenommen (vgl. v.a. Mannheim 1985). Unter dem Begriff der ‚totalen Ideologie‘ wird in ihr Erkenntnis subsumiert, dass das jeweilige Denken, die jeweilige Wahrheit abhängig ist von bestimmten historisch-sozialen Bedingungen, kondensiert in einem spezifischen ‚Weltwollen‘ und vermittelt über

‚Denkstile‘. Diese Relationierung bedeutet entsprechend, dass die jeweiligen Geltungs- bzw. letztendlich Wahrheitsansprüche unterlaufen werden und das eigene Denken – so normativ orientiert – als ebenso ideologisch ausgewiesen wird wie das (ideologische) Denken der anderen. Das damit aufgeworfene Problem wird z.B. von Herbert Marcuse (1974: 380) so formuliert: „Diese totale geschichtlich-soziale Relationierung [...] aller Wahrheiten bedingt im Bereich der konkreten Existenz ein In-der-Schwebe-Lassen aller Entscheidungen, begleitet jede Tat mit dem Erlebnis ihrer Bedingtheit und greift damit an die Wurzeln des Existierens, das von sich aus die ständige Aktualität des Entscheidens, die ständige Unbedingtheit des Tuns [...] fordert.“ Damit verweist Marcuse auf einen Lösungsweg des Problems; es ist der, den die Kritische Theorie beschritten hat: wenn ‚Entscheiden‘ der unhintergehbare Modus (des Existierens) ist, dann sind Entscheidungen nicht nur legitim, sondern notwendig.³ Dies betrifft dann nicht zuletzt Mannheim selbst: In der Figur der ‚sozial freischwebenden Intelligenz‘ ist eine nicht-ideologisierte Instanz gedacht, die eine Synthese der in den Ideologien enthaltenen Wahrheitsmomente ermöglichen soll. Dass dies selbst wiederum eine normgeleitete Vorstellung (Konfliktlösung als Ideal) ist, also einem bestimmten Weltwollen entspringt, sehen gerade seine Kritiker.⁴ Alle Kritik an Mannheim kann jedoch die Geltung einer prekär (weil kontingent) gewordenen Wahrheit nicht wiederherstellen; seine fundamentale Erkenntnis der historisch-sozialen Situiertheit jeden Denkens bleibt. Damit aber ist ein Problem in der Welt, das für eine (um Mannheims Beobachtung umzuformulieren) standpunktbezogene Kritik folgenreich ist. Vor dem Hintergrund einer solchen Wissenssoziologie wird es problematisch, normati-

³ In diesem Sinne Adorno, der gegen die Idee der Wertneutralität die „untrennbare Einheit von Erkennen und Werten“ (Merker 1999: 490) setzt.

⁴ So z.B. Adorno (1977: 45): „Wenn Mannheim die Intelligenz früher als die freischwebende bestaunte, so wäre dem nicht sowohl mit dem reaktionären Postulat ihrer ‚Seinsverwurzelung‘ zu widersprechen als mit der Erinnerung daran, daß eben die Intelligenz, die frei zu schweben vorgibt, in dem gleichen Sein gründlich verwurzelt ist, das es zu verändern gilt und dessen Kritik sie bloß fingiert. Vernünftig heißt ihr das optimale, nämlich die Katastrophe aufschiebende Funktionieren des Getriebes, gleichgültig dagegen, ob es nicht etwa in seiner Totalität die optimale Unvernunft sei.“ Adornos ideologiekritischer Impetus sei hier dahingestellt. Analytisch aber sieht er, dass auch Mannheim, indem er seine Theorie letztlich als politische Orientierungshilfe konzipiert, Entscheidungen trifft.

² Die Kritische Theorie greift auf das linkshegelianische Vernunftkonzept und, daran gekoppelt, das Konzept der Entwicklung menschlicher Rationalität zurück und verknüpft das immanente Verfahren mit einem „kontext-transzendierenden Rationalitätsbegriff“ (Honneth 2000: 735).

ve Geltungsbehauptungen beizubehalten – zumindest muss dafür die Kontingenzerfahrung ausgeblendet werden.

Die bei Hobbes beobachtbare konstruktivistische Verfügbarkeit der Gesellschaft setzte ein Potenzial an kritischen Möglichkeiten frei. Insofern diese nun bei Mannheim als konstruierte sichtbar werden, ist in dieser Form des Konstruktivismus das Ende des sozusagen ‚klassischen‘ Kritikmodus angelegt. Indem normative Geltungsbehauptungen als konstruierte sichtbar werden, lässt sich diese Form von Kritik nur noch mit einem gewissen Reflexionsdefizit aufrechterhalten. Diese Kritik könnte als dichotome beschrieben werden. Sie operiert in den Kategorien von wahr/falsch, gerecht/ungerecht, vernünftig/unvernünftig etc. oder setzt der bestehenden Gesellschaft einen anderen Entwurf von Gesellschaft entgegen, der jeweils als wahr, gerecht und vernünftig begriffen wird. Man wähnt sich immer auf der richtigen Seite und vergisst darüber, dass – mit Luhmann gedacht – einerseits die Unterscheidungen immer Unterscheidungen, mithin keine Ein-Seiten-, sondern Zwei-Seiten-Formen sind und dass sie andererseits als Unterscheidungen selbst immer kontingent sind.

Mit Niklas Luhmann zum einen und Michel Foucault zum anderen hat man zwei Theoretiker, die ihre Skepsis gegenüber einem Projekt, das der mittels Dichotomien arbeitenden Kritik noch eine Weile Halt geben konnte, nämlich dem Projekt der Aufklärung, so radikal formulierten, wie es sich bei anderen kaum finden lässt, und die darüber hinaus diese Skepsis nicht nur theoretisch ausarbeiteten, sondern systematisch in ihre Theorien einbauten. Jenseits dieses Unterlaufens der wohl „wichtigste[n] übrig bleibende[n] ‚Selbstverständlichkeit‘ der Aufklärung“, nämlich der „sich wie durch einen Automatismus zu allen möglichen Anlässen erhebende[n] Frage nach den ‚normativen Implikationen‘ jeden Theorievorschlages“ (Geuss 2002: 280), jenseits also des Versuchs, sich von normativen Denkblockaden zu befreien, könnten beide unterschiedlicher kaum sein. Wohl beinahe das gesamte Werk Foucaults lässt sich als darauf gerichtet lesen zu zeigen, dass die Effekte einer auf universale Moral und Humanismus gegründeten Ordnung oft jenseits der intendierten waren und nicht selten ins Pathologische gerieten. Zumindest konnte man hinter Foucaults Überlegungen immer einen kritischen Impetus vermuten, und dieser schien sich dann auch vor allem in seinen außerakademischen Schriften und Interviews zu bestätigen. Dieser Effekt mag auch wegen der Eindringlichkeit seiner Darstellungen eingetreten sein, vor allem aber wohl deshalb, weil

man sich dahinter gar nichts anderes vorstellen konnte als den ‚klassischen‘ kritischen Gestus. Foucaults Arbeiten konnten deshalb manchem auch als „kryptonormativ“ erscheinen: als ihren normativen Anspruch hinter der „reflexionslose[n] Objektivität einer teilnahmslos-asketischen Beschreibung von kaleidoskopisch wechselnden Praktiken der Macht“ (Habermas 1985: 324) versteckend. Luhmann hingegen hat sich wenig für Pathologien interessiert; schon die Begrifflichkeit wäre ihm vermutlich denunziatorisch erschienen, und die dahinterstehende Emphase war wohl eher das Gegenteil der von ihm praktizierten kühlen Distanziertheit. Und angesichts der – von Luhmann nach den Auseinandersetzungen mit Habermas in den frühen 1970er Jahren meist nur noch en passant vorgetragenen – Ablehnung von ‚Frankfurt‘ war seine Proklamation eines Endes der kritischen Soziologie (Luhmann 1991) kaum eine Überraschung. Und doch greift man zu kurz, wenn man die Skepsis Foucaults wie Luhmanns gegenüber einer universalen – mithin verbindlichen – Begründbarkeit von Politik, Wissenschaft oder gar Moral einfach als Verabschiedung der Aufklärung deuten würde. Beider differenztheoretisch operierende Theorien versuchen, das – von Mannheim so deutlich sichtbar gemachte – Problem der Kontingenz des eigenen Denkens systematisch einzubauen, wobei sich eine Reihe von Differenzen, aber auch – auf den ersten Blick vielleicht unvermutete – Konvergenzen beobachten lassen. Der Umgang mit diesem Problem und die Folgen für die Konzeptualisierungen von Kritik (wie auch Aufklärung), die sich aus dieser Problemlage ergeben, sind das Thema der folgenden Ausführungen. Diese verstehen sich weniger als ein ‚reiner‘ Theorievergleich.⁵ Vielmehr geht es um den Versuch, nach Hinweisen für eine andere Form der (Gesellschafts-)Kritik zu fahnden.

Im ersten Schritt wird versucht darzustellen, dass und wie Luhmann und Foucault an einem Konzept festhalten, das für die Frage der Möglichkeit von Kritik eine Schlüsselstellung einnimmt: am Konzept der Aufklärung (1.). Dies ist der Hintergrund für die Überlegungen zu den jeweiligen Kritikkonzepten. Die These ist, dass Luhmann seine Soziologie als eine kritische entwickelt, dass dies jedoch mit einer Verschiebung der inhaltlichen Bestimmung des-

⁵ Die Luhmann-Foucault-Debatte hat inzwischen eine Reihe von Überlegungen hervorgebracht, die weniger am bloßen Vergleich als vielmehr an wechselseitiger Bereicherung interessiert sind: so zum Beispiel hinsichtlich Semantik und Diskurs (Stäheli 2004) oder einer Theorie der Macht (Borch 2004).

sen einhergeht, was Kritik sein soll. Dafür wird versucht, die Konsequenzen grundsätzlicher Theorieentscheidungen Luhmanns – die als Folge einer (Selbst-)Einordnung in eine spezifische Ordnung des Wissens betrachtet werden – für die Frage der Kritik zu entwickeln und dies mit Foucaults Kritik-Ansatz zu kontrastieren. Die These ist, dass sich Luhmanns Theorie als subtile Entfaltung des bei Arnold Gehlen skizzierten und als Gegenwartsdiagnose gedachten Posthistoire – verstanden als Prozessorien innerhalb flexibler, aber im Grunde als unveränderbar vorgestellter Rahmenbedingungen – lesen lässt, wobei dies durchaus nicht im Sinne eines expliziten Anschließens von Luhmann an Gehlen gemeint ist. Dem entsprechend wird (Gesellschafts-)Kritik bei Luhmann nicht mehr als Fundamentalkritik und Suche nach der anderen Gesellschaft konzipiert, sondern als Perspektiv- und Aufmerksamkeitsverschiebung. Foucaults Kritik-Ansatz ist demgegenüber einer der Überschreitung (2.). Der letzte Teil führt die jeweiligen Konzepte von Aufklärung und Kritik zusammen. Dabei zeigt sich bei Luhmann Kritik als Voraussetzung für ‚operative Aufklärung‘, während Kritik bei Foucault als Vollzug seines aufklärerischen Programms verstanden wird (3.).

1. Kritik der Aufklärung

Eingangs wurde die Entkopplung der Frage sozialer Ordnung von der nach religiöser Autorität als Möglichkeitsbedingung von (Gesellschafts-)Kritik vorgestellt. In diesem Sinne ist Kritik eng mit dem Projekt der Aufklärung verbunden. Die Ersetzung Gottes durch das Prinzip Vernunft berührt entsprechend alle drei genannten Kritikmodi.

Mit Mannheims Einsicht der historischen wie sozialen Kontingenz eines jeden Denkens und der entsprechenden Wahrheitsansprüche wird jedoch auch die Autorität dieses transzendentalen Prinzips Vernunft problematisch.⁶ Aufklärung – nicht als Epoche, sondern als spezifische Art der Weltverfügung verstanden – wäre mithin, so zumindest eine sich aufdrängende Schlussfolgerung, obsolet.

⁶ Die problematisch gewordene Vernunft ist wohl eines der großen Themen der Soziologie und Sozialphilosophie am Anfang des 20. Jahrhunderts; man denke an Webers ‚entzauberte Welt‘ oder an Kracauers (1990: 62) Sentenz von der ‚getrübe[n] Vernunft‘. Am deutlichsten ist dies vielleicht zu sehen in der – wenn auch später erschienen – *Dialektik der Aufklärung* von Horkheimer und Adorno (2000); hier liegt die ‚Rettung‘ der Vernunft in der Unterscheidung von Vernunft und instrumenteller Vernunft.

Entgegen dieser möglichen Erwartung halten Foucault wie Luhmann am Begriff der Aufklärung fest; die Idee der Aufklärung erfährt jedoch bei beiden eine Umschrift. Beider Theorieperspektiven weisen, wie im Folgenden verdeutlicht werden soll, in dieser Hinsicht Ähnlichkeiten auf: Beide lösen zunächst den Nexus von vernunfthegemonialer Aufklärung und normativ wirkender Kritik auf, halten jedoch an Aufklärung fest, welche verbunden bleibt mit einer Kritik der je historischen Gegenwart. Um diese These weiter zu explizieren, soll zunächst Luhmanns Beobachtertheorie als Folie eingeführt werden, um die spezifische Verschiebung der Aufklärung bei ihm nachvollziehen zu können.

Beobachten als Operation ist für Luhmann v.a. aus erkenntnistheoretischen Interessen zentral. Ein Beobachter *erster* Ordnung ist dadurch bestimmt, dass er mit Hilfe einer Unterscheidung die Welt beobachtet (unterscheidet und bezeichnet), dabei aber die Unterscheidung, mit welcher er beobachtet, nicht selbst beobachten kann. Ein Beobachter *zweiter* Ordnung kann Unterscheidungen anderer Beobachter beobachten, jedoch nur aufgrund einer von ihm selbst im Akt der Beobachtung nicht zu beobachtenden Unterscheidung. Ein Beobachter *dritter* Ordnung ist nun kein dritter Beobachter, sondern ein Beobachter zweiter Ordnung mit der besonderen Einsicht, dass Beobachten immer mit dem Zwang des Unterscheidens verbunden ist (vgl. Luhmann 2002: 99ff., 157).

Das führt zum Problem der Latenz. Aufklärung im Sinne einer Vernunftaufklärung stellte sich die Aufgabe, Latenzen aufzudecken. Mit der Beobachtertheorie kann nun jedoch gesehen werden, dass für das Aufdecken von Latenzen selbst wieder Latenzen konstitutiv sind. Denn jede Beschreibung der Welt bzw. der Gesellschaft baut auf dem blinden Fleck der Beobachterunterscheidung auf, welcher (in der Beobachtung) notwendigerweise latent bleiben muss. In Luhmanns Konzeption der Beobachtertheorie wird also Latenz als Notwendigkeit von Beobachtung mit eingebaut; damit unterscheidet er sich von einer vernunftaufklärerischen Haltung. Kondensiert wird dies in der Einsicht eines Beobachters dritter Ordnung, der um die Möglichkeit des Anders-Sein-Könnens der eigenen Beobachtungen weiß und sich dadurch zu ihnen in Distanz setzt. Dies ist die Voraussetzung für das Luhmannsche Programm einer abgeklärten Aufklärung.

Im Folgenden soll diese Verschiebung an einem frühen und programmatischen Text – seiner Antrittsvorlesung von 1967 – weiter nachvollzogen werden. Luhmann kennzeichnet hier zunächst zwei Prämissen der Vernunftaufklärung, welche ver-

dächtig geworden seien: zum einen, dass der „einzelne Mensch durch Reflexion auf seine eigene Vernünftigkeit allen Menschen Gemeinsames finden und Konsens, ja Wahrheit erreichen könne“, und zum anderen, dass dies „die Form praktischer Herstellungsregeln“ annehmen würde. Soziologie trennt von dieser „naiven‘ Aufklärung alten Stils“ beispielsweise das „Bewußtsein sozial bedingter Verschiedenheiten der ‚Weltanschauungen‘“, dies ganz im Sinne Mannheims. Luhmann plädiert dafür, Soziologie und Aufklärung nicht als „unvergleichbare, unvereinbare Geisteshaltungen“ nebeneinander stehen zu lassen, sondern ihr Verhältnis (neu) zu bestimmen. Soziologie sei gerade „der Versuch, der Aufklärung ihre Grenzen zu gewinnen“ (Luhmann 2005: 85).

Luhmann thematisiert vier Aspekte, an denen er den aufklärerischen Zug der Soziologie demonstrieren will. Soziologie versuche erstens, Handlungen über inkongruente Perspektiven, also durch eine „verfremdende Erkenntnisteknik“ zu erklären. Dabei stoße sie jedoch immer wieder auf das Problem der „soziale[n] Kontingenz der Welt“, dem nicht mit einer „immer mehr entlarvende[n] Aufklärung“ (ebd.: 86), sondern nur mit dem Einbau von Kontingenz in die Theorie begegnet werden könne. Zweitens lasse sich Soziologie als Aufklärung verstehen, wenn ihr permanentes Suchen nach dem „funktional latenten Sinn“ in den Blick genommen würde. Luhmann wirft allerdings die Frage nach der Verantwortbarkeit dieses Vorgehens auf. „Die Wissenschaft wird den Handelnden über die für ihn latenten Probleme und Strukturen [...] nur aufklären dürfen, wenn sie deren Funktionszusammenhang kennt, wenn sie darüber hinaus auch weiß, welche Funktion die Latenz selbst für den Handelnden erfüllt, und wenn sie funktional-äquivalente Alternativen anbieten kann.“ Diese Vorbedingungen „verantwortbarer Aufklärung“ (ebd.: 88) seien, drittens, nur durch Systemtheorien zu erfüllen, da es im Gegensatz zu Faktortheorien gelte, nicht latente Ursachen, sondern latente Funktionen und Strukturen aufzudecken. „Die Wissenschaft legt dem Handelnden nun nicht mehr nahe, sich als Vollzugsorgan eines einzigen beschämenden Grundmotivs zu begreifen, sie fordert ihm im Gegenteil eine sehr viel komplexere Handlungssicht ab, wohl wissend, dass er sie nicht leisten kann“ (ebd.: 90). Das Problem der Aufklärung sei dann nicht mehr Diskreditierung, sondern Überforderung. Durch die funktionale Methode könne, viertens, Komplexität erfasst werden, denn in ihrem Wirken würde sie Substanzen in Funktionen auflösen und alles, was ist, mit anderen Möglichkeiten vergleichen.

Alle vier genannten Punkte zielen auf das zentrale, „noch verborgene Problem der Aufklärung“, nämlich, „wie übermäßig komplexe Informationsbestände verarbeitet werden können“ (ebd.: 91): Soziologie konstituiere sich letztlich durch die Art, „wie sie der abrutschenden, universell werdenden Entlarvungsaufklärung einen Gehalt bietet, [...] wie sie der unaßlichen Komplexität einer sozial kontingenten Welt entgegenarbeitet“ (ebd.: 86f.). Denn jetzt zeige sich, dass ein permanenter Zuwachs von immer mehr Wissen das Problem der Aufklärung nicht lösen könne. Vielmehr müsse die „Komplexität der Welt, die unheimliche Vielzahl der Möglichkeiten [...] auf ein sinnhaft erlebbares Format“ (ebd.: 92) reduziert werden. Darum gelte es, der Aufklärung, die Komplexität nur immer weiter aufbaut, ihre Grenze zu gewinnen.

Thematisiert werden diese Grenzen der Aufklärung für Luhmann vor allem in den Prinzipien der Romantik, in deren „Vorliebe für das Vergangene und für Bildung, für das Irrationale, für das Geheimnis des Lebens, für das Gewachsene und nicht Gemachte, für die Kraft des Entscheidens oder für die Paradoxie als Prinzip“ (ebd.: 92). Mit all diesen Prinzipien werden Latenzen in den Blick genommen, die in ihrer (konstruierten) Unverfügbarkeit als funktional für die Reduktion von Komplexität erachtet werden. Aufklärung, und das ist für ihn abgeklärte Aufklärung, besteht – kurz gesagt – nicht im naiven Glauben an mehr Freiheit durch mehr Optionen, sondern „Aufklärung ist der geschichtliche Prozess, der sich bemüht, die Möglichkeiten der Welt dem Erleben und Handeln als Sinn zugänglich zu machen“ (ebd.: 94).

Damit wird jedoch Aufklärung von einem emanzipatorischen zu einem therapeutischen Projekt, welches das Ziel nicht nur im Aufzeigen von Komplexität und Kontingenz sieht, sondern auch im Umgang mit dem daraus entstehenden Möglichkeitsüberschuss.⁷ Die Hoffnung, dass alles besser werde, sobald man sich seiner Latenzen bewusst sei,⁸ wird dabei aufgegeben und durch eine Suche nach funktionalen Äquivalenten ersetzt, um nicht mehr haltbare Latenzen durch andere ersetzen zu können.

⁷ Dies ganz im Sinne Luhmanns (1999: 93), der das „therapeutische System als ein temporäres [...] soziales System“ auffasst, „das auf die Erzeugung und Bearbeitung von Irritationen spezialisiert ist“.

⁸ Beispielsweise in Bezug auf die Psychoanalyse: „Mit den Hoffnungen der Psychoanalyse, allein schon das Bewußtmachen und Bereden bisher latenter Probleme würde heilende Effekte haben, wird man sich kaum begnügen können“ (Luhmann 2005: 88).

Luhmanns funktionale, auf eine Reduktion von Komplexität zielende Perspektive versucht, eine dynamische Orientierung zu schaffen. In diesem Sinne kann hinsichtlich seines Projekts auch von einer ‚operativen Aufklärung‘ gesprochen werden.

Auch bei Foucault wird die Aufklärung nicht verabschiedet, vielmehr lässt sich sein Denken ebenso als Aufklärung über die Aufklärung begreifen. Schon in *Wahnsinn und Gesellschaft* zeigt die Themenwahl ein spezifisches Verhältnis zur Aufklärung an. Denn um überhaupt eine Geschichte des Wahnsinns als des Anderen der Vernunft schreiben zu können, müsse unser Denken der Vernunft zunächst erst einmal problematisiert werden. Deswegen müsse zunächst „alles, was endgültige Gestalt und Ruhe in der Wahrheit ausmachen kann, in der Schweben“ (Foucault 1969: 8) gehalten werden, also auch die Prinzipien der Aufklärung wie historische Kontinuität, gesellschaftliche Totalität, Subjektivität, Freiheit und Wahrheit (vgl. Schäfer 1990: 74f.). Erst dadurch sei man in der Lage herauszufinden, „welche Art von Macht die Vernunft vom 17. Jahrhundert bis heute stets über den Wahnsinn hat ausüben wollen“ (Foucault 2003: 518). Dieses Sich-In-Distanz-Setzen zu den Prinzipien der Vernunft kommt keiner Ablehnung derselben gleich, sondern stellt für Foucault vielmehr die Bedingung der Möglichkeit dar, die historische Kontingenz des Denkens aufzuzeigen. Dieses Thema, die historische Variabilität von Denkordnungen, durchzieht alle seine Studien: Von der *Ordnung der Dinge*, in welcher er die historische Bedingtheit jeglicher Erfahrung herauschält, indem er sich transformierende *episteme* aufzeigt, über *Überwachen und Strafen*, in der er der Entstehung der Disziplinarmacht parallel zur Epoche der Aufklärung nachspürt, bis hin zum mehrteiligen Projekt *Sexualität und Wahrheit*.

Vor allem über seinen in Auseinandersetzung mit Nietzsche (u. a. Foucault 1996) gewonnenen Begriff der Macht kann er ähnlich wie Luhmann darauf aufmerksam machen, dass das Aufdecken von Latenzen nur aufgrund anderer Latenzen möglich ist. Macht als solche sei unhintergebar, da jede Veränderung auf Macht beruhe und gleichzeitig neue Machtformen produziere. Den Wissen-Macht-Relationen des jeweiligen historischen Apriori könne sich niemand entziehen; selbst ein Beobachter und Analytiker der Macht kann die Wissen-Macht-Relationen, die seine Analyse durchziehen, nur post hoc beobachten. Dadurch konstatiert auch Foucault die Unmöglichkeit objektiver, im Sinne universal und transhistorisch geltender, Beschreibungen.

Doch entgegen einer – vielleicht zu vermutenden – Resignation angesichts dieser Unmöglichkeit zeigt

sich bei ihm ein Gestus, welcher sich mit der Formel ‚Überschreitung durch Distanzierung‘ fassen lässt. Distanzierung bildet für ihn einen Modus, welcher Denkmöglichkeiten eröffnet, ohne dem historischen Apriori entfliehen zu können. So ist es für ihn „eine Stärkung und tiefe Beruhigung, wenn man bedenkt, daß der Mensch lediglich eine junge Erfindung ist, eine Gestalt, die noch nicht zwei Jahrhunderte zählt, eine einfache Falte in unserem Wissen, und daß er verschwinden wird, sobald unser Wissen eine neue Form gefunden hat“ (Foucault 1974: 27). Das Aufzeigen der historischen Kontingenz des Denkens kann so als Bedingung der Überschreitung je gegenwärtigen Denkens betrachtet werden. Und nur in dieser Hinsicht ist sein „philosophisches Lachen“, welches er „[a]llen, die noch vom Menschen, von seiner Herrschaft oder von seiner Befreiung sprechen wollen, all jenen [...] die nicht denken wollen, ohne sogleich zu denken, daß es der Mensch ist, der denkt“ (Foucault 1974: 412), entgegengesetzt, überhaupt verständlich. Es geht ihm nicht um eine normative Kritik, wie zu denken sei, sondern darum, Denkgewohnheiten zu problematisieren, indem er Möglichkeiten aufzeigt, anders zu denken.

Diese beiden Linien, einerseits die Distanzierung von den Prinzipien der Aufklärung und andererseits die Überschreitung der Denkgewohnheiten führt Foucault in zwei späten Texten, welche sich explizit mit der Aufklärung beschäftigen, zusammen. Im Rückgang auf Kants Text *Was ist Aufklärung?* besteht Aufklärung für ihn vor allem in den Fragen: „[w]elches ist meine Aktualität? Welches ist der Sinn dieser Aktualität? Und was tue ich, wenn ich von dieser Aktualität spreche?“ (Foucault 2005b: 840). Kant habe die besondere Einsicht gehabt, dass sein philosophisches Denken aus einer historischen Situation heraus entstanden und dass seine Philosophie ein Versuch einer Antwort auf diese sei. Das Neuartige an Kants Text, welches Foucault (1990: 41) als „Umriß dessen, was man die Haltung der Moderne nennen könnte“, erscheint, sei deshalb die „Reflexion auf das ‚Heute‘ als Differenz in der Geschichte und als Motiv für eine bestimmte philosophische Aufgabe“. Die Moderne sei also kein Abschnitt der Geschichte, sie stelle vielmehr ein experimentelles Ethos dar, das „als permanente Kritik unseres historischen Seins beschrieben werden könnte.“ Insofern gelte es auch nicht, „die Reste der *Aufklärung* [...] zu bewahren, sondern [...] die Frage dieses Ereignisses und seines Sinns (die Frage nach der Geschichtlichkeit des Denkens des Universellen)“ (ebd.: 45; Hervorh. i. Orig.).

Das bedeutet ein explizit temporalisiertes Verständ-

nis von Aufklärung, und folglich geht es ihm auch nicht um die Suche nach „formalen Strukturen mit universaler Geltung“, sondern um das Aufdecken der „Kontingenz, die uns zu dem gemacht hat, was wir sind“, und um das Auffinden der Möglichkeit, „nicht länger das zu sein, zu tun oder zu denken, was wir sind, tun oder denken“ (ebd.: 49). Da nie ein Standpunkt erreicht werden könne, „der uns Zugang zu einer vollständigen und definitiven Erkenntnis darüber gewähren könne, was unsere historischen Grenzen konstituiert“ (ebd.: 50), muss diese Haltung vorgestellt werden als „ein philosophisches Leben, in dem die Kritik dessen, was wir sind, zugleich die historische Analyse der uns gegebenen Grenzen ist und ein Experiment der Möglichkeit ihrer Überschreitung“ (ebd.: 53). Insofern ist Philosophie für ihn „jene Verschiebung und Transformation des Denkrahmens, die Modifizierung etablierter Werte und all die Arbeit, die gemacht wird, um anders zu denken, anderes zu machen und anders zu werden, als man ist“ (Foucault 2005a: 136). Diese Haltung der Distanzierung darf nicht als Verabschiedung der Aufklärung verstanden werden, vielmehr ist sie Voraussetzung für deren permanente Aktualisierung. Und insofern versteht Foucault seine Haltung, keine Gegenwart als selbstverständlich, endgültig oder universell wahr anzuerkennen, als eine genuin aufklärerische.

Auch bei ihm ist die Aufklärung reflexiv geworden, ein absoluter Beobachterstandpunkt erscheint unmöglich und dennoch wird an der Aufklärung als Aufgabe festgehalten. Damit konturieren sowohl Luhmann als auch Foucault eine *andere* Aufklärung; mit Bohrer gefasst: eine skeptische. Skeptische Aufklärung bedient nicht das destruktive Pathos eines nihilistischen Arguments des ‚anything goes‘, sondern betont vielmehr die „schöpferische Ironie oder produktive Phantasie“ (Bohrer 2005: 288) als Möglichkeit von Aufklärung; Luhmann begibt sich auf eine kreative Suche nach funktionalen Äquivalenten, und Foucault beschreibt einen experimentellen Gestus des Verschiebens von je historischen Denkmöglichkeiten.

2. Kritik der Kritik – Umschriften

Das Ende einer Auffassung des Kritikbegriffs, die anhand dichotomer Kriterien operiert – wie er in der Kritischen Theorie als Konfrontation der Totalität der (spät-)kapitalistischen Gesellschaft mit einem (von ihr nirgendwo spezifizierten) Anderen dieser Gesellschaft gefasst wurde –, wurde in der

deutschsprachigen Nachkriegssoziologie spätestens mit der Formulierung der Posthistoire-These Arnold Gehlens theoretisch einholbar. Gehlens Posthistoire⁹ ist eine Verknüpfung von realhistorischer Behauptung einerseits und der Beobachtung eines sozialpsychologischen ‚state of mind‘ andererseits. Er sieht, dass Posthistoire-Thesen schon bei den Geschichtsschreibern des alten Rom zu verzeichnen sind (vgl. Gehlen 1994a: 39ff.); insofern bedeutet Posthistoire dann die *Unvorstellbarkeit* substantieller Änderungen (vgl. Gehlen 1994: 887f.). Im Anschluss an Weber erscheint bei ihm die Nachkriegsgesellschaft als eine Art „stahlhartes Gehäuse“. Sie ist – und hier geht Gehlen weiter als Weber – von einer eigentümlichen Ambivalenz geprägt: einerseits ist jeglicher Fortschritt auf der Ebene der Gesellschaftsstruktur verunmöglicht, andererseits lässt sie sich durch ein beständiges Fortschreiten auf der Basis dieser Struktur charakterisieren; sie ist „Krystallisation [...] aber im Modus der Abwechslung“ (Gehlen 1994: 892). Die Grundlage einer solchen Diagnose findet Gehlen in der Beobachtung, dass keine Wissenschaft als Leitwissenschaft beschrieben werden könne. Keine Wissenschaft könne mehr Leitvorstellungen liefern, die eine substantielle Umgestaltung der Gesellschaft theoretisch orientieren könnten. Denn aufgrund der funktionalen Differenzierung der Wissenschaft gebe es keinen Ort mehr, von dem aus die Gesellschaft als Ganze in den Blick kommen kann. Entsprechend sei die „große Schlüsselattitüde, d.h. ein Unternehmen, das aus einer Gesamtschau heraus eine Weltinterpretation und darin eine einleuchtende Handlungsanweisung geben möchte“ (Gehlen 1963: 313), wie sie noch Denker wie Marx, Nietzsche oder Freud angetrieben habe, obsolet geworden. Fortschritt, im Sinne von wissenschaftlichen Erkenntnissen oder wissenschaftlich gestützten Techniken und Technologien, die für die Probleme der zeitgenössischen Gesellschaft (wie Überbevölkerung, Ressourcenknappheit) Lösungen bereitstellen könnten, sei nur noch in den Einzelwissenschaften möglich. Diese und ihre Erkenntnisse seien dabei in den „Überbau einer Industriegesellschaft“ bzw. einer „Superstruktur des gesellschaftlichen Zusammenhangs“ (ebd.: 319) eingebaut. Man müsse also mit den vorhandenen Beständen an ‚großen Ideen‘ (respektive Ideologien

⁹ Diese unterscheidet sich von den geschichtsphilosophischen end-of-history-Thesen (Hegel, Marx, Kojève, zuletzt Fukuyama) dadurch, dass hier keineswegs ein Telos angenommen wird, auf das Geschichte zulaufe. Für Gehlen ist die nachgeschichtliche Ära angebrochen; die These beruht auf empirischer Beobachtung und nicht auf einem Postulat von (historischer) Notwendigkeit.

bzw. Weltanschauungen) rechnen, ohne auf radikal andere oder radikal neue hoffen zu können; auf der Grundlage dieses Bestandes werde sich alles Folgende entfalten. Veränderungen *innerhalb* dieser Superstruktur bleiben denkbar, jedoch nur als „Reformen“, nicht mehr als „Änderung der Grundpläne“ (Gehlen 1994: 888). Posthistoire in diesem Sinne bedeutet dann „Beweglichkeit auf stationärer Basis“ (Gehlen 1994a: 46).

Die Konsequenzen einer solchen Argumentation für eine Kritik à la Frankfurt liegen auf der Hand. Es gibt keine Alternative zur bestehenden Gesellschaft, denn es gibt keinen Ort, von dem aus diese Gesellschaft in ihrer Totalität beschrieben werden könnte. Und mit der Unmöglichkeit einer (Gesamt-)Beschreibung der Gegenwartsgesellschaft wird auch die Möglichkeit eines alternativen Entwurfs obsolet. Gesellschaft ist für Gehlen mithin in einem doppelten Sinne unverfügbar: einerseits kann von keinem gesellschaftlichen Ort aus an ihren Grundlagen gerüttelt werden, andererseits ist sie auch theoretisch uneinholbar und damit unverfügbar (vgl. Gehlen 1965: 35).

Gehlen's Posthistoire-These steht auf eigenwillige und kaum zu erwartende Weise ‚quer‘ zu manchen seiner früheren Einlassungen. Sowohl die philosophische Anthropologie wie auch seine darauf aufbauende Institutionentheorie hatten der Frage gegolten, wie das „Mängelwesen“ Mensch – ob seiner Instinktarmut gleichermaßen „versehrbar“ und existenzbedroht wie „weltoffen“, „unendlich variabel“, „reizoffen“ und „antriebsüberlastet“ (vgl. Gehlen 1986: 21, *passim*) – überleben könne. Für Gehlen galt es als ausgemacht, dass es eines kompensatorischen Instinktersatzes bedürfe, der von permanenten Entscheidungsanforderungen „entlastet“. Diese Entlastungsfunktion übernehmen Institutionen; ihr Aufbau – oft in geschichtlich langen Epochen – und ihr Vorhandensein lässt sich mithin als Möglichkeitsbedingung von Stabilität auffassen.¹⁰ Vor diesem Hintergrund musste der von Gehlen für das technische bzw. industrielle Zeitalter diagnostizierte „Subjektivismus“ mit dem

korrespondierenden Phänomen des „Institutionen-Abbaus“ (vgl. z.B. Gehlen 1986: 9, 22, 1963a: 74ff.) als hochproblematisch, wenn nicht gar pathologisch erscheinen.¹¹

In den Überlegungen Gehlen's zum Posthistoire findet sich diese Sicht der Dinge allerdings kaum mehr. Vielmehr soll es seine – so die erste, mithin an prominente Stelle gesetzte Sentenz seines Posthistoire-Textes – „erste Bemühung“ sein, „dem Thema ‚Das Ende der Geschichte‘ den drohenden sozusagen apokalyptischen Beiklang zu nehmen“ (Gehlen 1994: 886). Schon diese Bemerkung weist darauf hin, dass es sich beim Posthistoire nicht um Verfall und ebenso wenig um eine umfassende Destabilisierung durch eine unmäßig angewachsene Reflexionstätigkeit handelt. Vielmehr konstatiert Gehlen hier eine Hyperstabilität auf Grundlage einer „Superstruktur“, wobei deren Ordnungsprinzip offen bleibt. Gehlen geht so weit zu behaupten, dass gerade in dieser Verfestigung eine mögliche Gefährdung der „Kultur des Abendlandes“ liege; deshalb „könnte [es] sehr darauf ankommen, daß sich mutige Geister in Zukunft zu dieser Don-Quichote-haften Ignorierung des allgemein Anerkannten entschließen, um den Kern des europäischen Wesens auch im post-histoire zu bewahren“ (Gehlen 1994: 985). „Geistiges Außenseitertum“, Intellektualität, Reflexion, selbst Utopismus erscheinen dann als – notwendige – Mechanismen, die Beweglichkeit sichern, eine Beweglichkeit jedoch immer nur *innerhalb* des Posthistoire.

Dieser Rückgriff auf Gehlen's Posthistoire macht es nun möglich, die Implikationen von Luhmann's Kritikverständnis zu verdeutlichen. Luhmann's¹² Entwicklung einer Gesellschaftstheorie könnte man nun als einen Versuch ansehen, die These des Unverfügbarwerdens der Gesellschaft für die Gesellschaft weiter auszuarbeiten. Weder bezieht Luh-

¹⁰ Jedoch wäre es eine einseitige Lesart, Gehlen als Apologeten einer statischen Ordnung aufzufassen. Die ‚Plastizität‘ und ‚Variabilität‘ des Menschen verlangt Kompensation, aber nicht Eliminierung. Dass Handeln und Reflexion nicht gleichzeitig geschehen können, bedeutet keineswegs, dass Reflexion grundsätzlich zu suspendieren wäre. Vielmehr sind Phantasietätigkeit und Reflexion produktive Kräfte; Gehlen's Theorie ist auf jeden Fall eine dynamische, auch wenn er in seinen zeitdiagnostischen Anmerkungen diese Dynamiken durchaus ambivalent beurteilt.

¹¹ Im Kontext der hier vorgelegten Überlegungen ist es aber wichtig zu betonen, dass Gehlen schon 1960 die Bedrohlichkeit des Subjektivismus relativierte. In Bezug auf Schelsky, der Gehlen's These, es gebe „keine Institutionalisierung des Subjektiven“, bestritten hatte, gibt Gehlen an, er „glaube heute, daß er [Schelsky; Anm. von uns] recht hat“ (Gehlen 1963a: 75). Der Subjektivismus wirkt also nicht nur destabilisierend, sondern evoziert auch neuartige Stabilisierungsleistungen.

¹² Die frühen Arbeiten Luhmann's (u. a. 2005a: 166, Anm. 9) sind – und hier knüpft er explizit an Gehlen an – institutionentheoretisch mitgeprägt: soziale Systeme werden als Mechanismen zur Entlastung von Komplexität konzipiert. Zu Beginn der 70er Jahre wird die Kategorie der Institution dann zunehmend problematisiert und schließlich ganz aufgegeben; vgl. Hahn 2004: 283ff.

mann sich dabei explizit auf Gehlens Posthistoire noch teilt er dessen Pessimismus hinsichtlich einer universellen Theorie der Gesellschaft.¹³ Die Denkfiktion der funktionalen Differenzierung, die bei Gehlen vor allem auf die Wissenschaft bezogen war, taucht bei Luhmann, der freilich auf andere Differenzierungstheoretiker, nämlich Durkheim und Parsons rekurriert, als die Grundstruktur der modernen Gesellschaft überhaupt auf. Bei Luhmann gibt es nun nicht nur keine Leitwissenschaft, sondern auch kein Leitsystem, kein gesellschaftliches Führungssystem mehr. Die Gesellschaft ist damit nicht nur für psychische Systeme (die in der Umwelt der sozialen Systeme sind), sondern auch für die Funktionssysteme selbst unverfügbar. Alle gesellschaftlichen Teilsysteme operieren, wie es der späte Luhmann konzipiert, autopoietisch und selbstreferenziell. Sie ermöglichen die Erschließung eines spezifischen Komplexitätsniveaus in einem jeweils bestimmten Problembereich der Gesellschaft – sei es nun die Organisation von Knappheit (Wirtschaft) oder Wahrheit (Wissenschaft). Die funktionale Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Teilsysteme ist bei Luhmann gleichsam das stationäre Element, in dem Sinne, dass eine andere Gesellschaftsstruktur nicht vorstellbar ist.¹⁴ Luhmann, so könnte man pointiert formulieren, sieht das Ende der Geschichte in einer funktional differenzierten Struktur der Gesellschaft.¹⁵ Gleichzeitig – und hier zeigt sich die Beweglichkeit – bedingen sich die Steigerung der systemeigenen Komplexität und die funktionale Ausdifferenzierung gegenseitig. Systeme bauen nur

dann ein spezifisches Komplexitätsniveau auf, wenn andere Systeme andere Funktionen erfüllen. Nur so können sich beispielsweise symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien entwickeln, die Unwahrscheinliches wahrscheinlich machen – die dafür sorgen, dass die Entscheidung im Gerichtssaal nicht nach Fragen des Kontostands, der politischen Position oder der äußeren Erscheinung der Anwälte, Angeklagten etc. gefällt wird, sondern gemäß der Unterscheidung von Recht und Unrecht.

Luhmanns Beschreibung funktional ausdifferenzierter Teilsysteme könnte man, so verstanden, als subtil entfaltete Theorie des Posthistoire fassen. Vor diesem theoretischen Hintergrund können dann auch Luhmanns Einlassungen zur Kritik, auf die im Folgenden das Augenmerk gelegt werden soll, verstanden werden. Zwar findet sich bei ihm keine systematische Ausarbeitung des Topos Kritik, aber aus den vielen verstreuten Bemerkungen lassen sich drei Modi von Kritik herauspräparieren.

Zunächst kann man sehen, dass Kritik für das Teilsystem Wissenschaft nicht nur funktional, sondern geradezu konstitutiv ist: „[I]m Falle der Wahrheit [ist], weil hier der Code Geltung auf universelle Anerkennung durch jedermann stützt [...], jede Kommunikation auf Kritik, also Ablehnung, also Konflikt angewiesen. Andernfalls könnten Wissenschaftler sich nur zur Verherrlichung des bereits Erkannten zusammenfinden“ (Luhmann 2001: 513). Insofern ist Kritik hier ein Operationsmodus der Autopoiesis des Wissenschaftssystems; sie bezieht sich auf Kommunikationen im System, also auf andere Theorien, und ermöglicht Anschlüsse für weitere Kommunikationen. Auf andere Systeme kann oder darf dieses Prinzip aber nicht übertragen werden, denn „[d]urch Wissenschaft wird nicht Sicherheit, sondern gerade Unsicherheit gesteigert – in gerade noch tolerierbaren Grenzen. [...] Deshalb kann sie Alltagsrelevanz gar nicht riskieren – oder allenfalls: in homöopathischen Dosierungen“. Kurz: Kritik in diesem Sinne würde die Gesellschaft überfordern, „deshalb muß die Wissenschaft, mit lauterem oder mit unlauterem Mitteln, System bleiben [...] und sich darauf beschränken [...], zu sich selbst zu sprechen“ (Luhmann 2002a: 325f.).

Zweitens findet sich bei Luhmann eine Auseinandersetzung mit einem Kritikbegriff, den man den der Frankfurter Schule (inklusive der Ahnen) nennen könnte. „Die kritische Soziologie“, so Luhmann (2001: 1115f.), „hatte Attitüden des Besserwissens angenommen. Sie gerierte sich als konkurrierender Beschreiber mit tadelfreien moralischen Impulsen und besserem Durchblick. Wie immer vorsichtig formuliert und wie immer den Anforderungen an Wis-

¹³ Eine solche Theorie kann – und dessen ist sich Luhmann bewusst – immer nur von einem spezifischen Standpunkt aus formuliert werden, der durch die eigenen Theorieentscheidungen gekennzeichnet ist. Die bedeutendste und bekannteste bei Luhmann ist dabei wohl die (heuristische) Annahme, „daß es Systeme gibt“ (Luhmann 2001: 30). Diese Aussage ist keinesfalls als ontologisch zu verstehen. Vielmehr ist sie eine grundlegende Entscheidung für den System-Begriff, ohne eine substanzielle Realität von Systemen zu unterstellen.

¹⁴ Zwar hatte Luhmann in den 1990er Jahren einige Überlegungen zu Inklusion/ Exklusion als quasi neuer „Primärdifferenzierung“ angestellt, jedoch nicht systematisch ausgearbeitet. Zumindest aber bleibt diese Form direkt auf funktionale Teilsysteme bezogen, denn als Form der Differenzierung des Gesellschaftssystems – in Differenz zur Ubiquität von Exklusion(en) auf Organisations- oder Interaktionsebene – bedeutet Exklusion den Ausschluss von „jeder Teilnahme an den Leistungsbereichen der Funktionssysteme“ (Luhmann 2005b: 235).

¹⁵ Die Möglichkeit einer anderen Gesellschaft bleibt zwar – aufgrund der evolutionstheoretischen Annahmen – theoretisch denkbar, eine andere Gesellschaft ist jedoch explizit unvorstellbar.

senschaftlichkeit zu genügen bestrebt: ihre Perspektive war die eines Beobachters erster Ordnung.“ Zwar lässt sich auch dieser Kritikmodus als (für Gesellschaft) funktional beschreiben – im Sinne der Produktion anschlussfähiger Kommunikationen –, als Beobachtung erster Ordnung jedoch lässt er sich nicht einer Beobachterwissenschaft zurechnen, deren Kriterium Beobachtungen zweiter Ordnung sind (oder sein sollen). Die Funktionalität von Kritik bedingt dann auch, dass Luhmann sie nicht grundsätzlich ablehnt; im Gegenteil, ihm komme es nicht auf eine „paradoxe Kritik des Kritisierens“ an, denn schließlich „bleibt genug zu tun, wenn es darum geht, ausfindig zu machen, woran es fehlt – in der Metaphysik oder bei der Müllabfuhr“ (Luhmann 2002: 163f.).¹⁶ Statt dessen komme es darauf an, eine Möglichkeit der Beobachtung zweiter Ordnung einzubauen. Zu fragen wäre allerdings, ob die von Luhmann kritisierten Kritiker¹⁷ (von Marx bis Habermas) nicht gerade dies getan haben. Die Marxsche Ideologiekritik stellte (theoretisch) die Möglichkeit einer Beobachtung ihrer selbst als Ideologie zur Verfügung, und die Kritische Theorie war gerade darauf aus, ein „konkrete[s] Bewußtsein ihrer eigenen Beschränktheit“ (Horkheimer 1995: 216) zu erlangen und einzurechnen etc. Möglichkeiten der Beobachtung zweiter Ordnung waren sehr wohl eingebaut, sie wurden nur nicht durchgeführt. Luhmanns Lösung (im Sinne von Entparadoxierung) des Problems ist dann auch dezidiert und zieht die Konsequenzen aus der Erfahrung des Beobachters zweiter Ordnung, der weiß, dass seine Unterscheidungen kontingent sind: „Ein Beobachter zweiter Ordnung sieht von Kritik ab“ (Luhmann 2002: 163). Wenn Soziologie (oder Theorie allgemein) sich auf Beobachtungen zweiter Ordnung umstellt, sie also Kritiker beim Kritisieren beobachtet, wird deutlich, dass die normativen Maßstäbe sozial und historisch bedingte Konstruktionen, also kontingente Setzungen sind. Hat man das einmal erkannt, wird Kritik (auf der Ebene der Theorie) unmöglich. Deshalb die eingangs aufgestellte These, dass mit der konstruktivistischen Verfügbarkeit von Gesellschaft und der damit ermöglichten Kritik dieser auch schon das Ende eingeschrieben ist: hat man nämlich das Verfahren als ein konstruktives durchschaut, werden die normativen Kriterien hinfällig. In diesem Sinne wird die Gesellschaftskritik aus der Soziologie als Beobach-

terwissenschaft zweiter Ordnung hinauskomplimentiert.

Drittens aber gibt Luhmann den Kritikbegriff für die Soziologie nicht endgültig auf. Ganz im Sinne „operativer Aufklärung“ kann eine „kritische Soziologie“ aus der Position eines Beobachters zweiter Ordnung „Latenzen, Ideologien, Vordergründigkeiten und Sichtungsmöglichkeiten der gesellschaftlichen Selbstbeobachtung“ beobachten, sie kann sehen, dass „die Strukturen des Gesellschaftssystems zu kaum erträglichen Folgen führen“. Als Kritik dieser Art lässt sich beispielsweise Luhmanns Buch zur ökologischen Selbstgefährdung der Gesellschaft lesen.¹⁸ Insofern akzentuiert diese Kritik differente Selbstbeschreibungen der Gesellschaft in der Gesell-

¹⁸ Der Begriff der ökologischen Gefährdung wird von Luhmann (2004a) bewusst sehr weit gefasst. Mit ihm versucht er, alle Kommunikationen über Umwelt einzufangen, die auf eine Veränderung gesellschaftlicher Strukturen abzielen (ebd.: 62). Gesellschaft kann sich in dieser Perspektive selbst gefährden, nämlich dann, wenn sie auf Umweltirritationen mit Strukturveränderungen antwortet. Der Begriff der Resonanz wird für die Beobachtung des Verhältnisses von Gesellschaft und Umwelt zentral. Umwelt kann Gesellschaft und deren Teilsysteme nur irritieren, wenn diese ausreichend resonanzfähig, d.h. fähig sind, die Irritation als Irritation aufzunehmen und in dem jeweiligen System via Kommunikation zu bearbeiten. Gegenüber der ‚öffentlichen Meinung‘, deren Kritik, angetrieben von den sozialen Bewegungen, vor allem darauf zielt, dass die Gesellschaft (oder auch die Politik) zu wenig resonanzfähig bezüglich der Umwelt sei, erweitert Luhmann die Perspektive, indem er darauf hinweist, dass auch ‚zu viel‘ Resonanz unerträgliche Folgen für die Gesellschaft und ihre Funktionssysteme haben kann; denn durch eine zu große Resonanz(-fähigkeit) könnten die Funktionssysteme überfordert und in ihrem Operieren gestört werden oder gar ‚zerspringen‘ (ebd.: 220). Luhmanns These ist, dass die Gesellschaft einerseits als umfassendes Sozialsystem ‚zu wenig‘ Resonanz, andererseits auf der Ebene der funktional ausdifferenzierten Teilsysteme tendenziell ‚zu viel‘ Resonanz auf Umwelt (und das heißt bei den Teilssystemen immer auch der gesellschaftsinternen Umwelt) entwickelt hat (vgl. ebd.: insb. 218ff.). Auf der Ebene der Teilsysteme bedingt eine solche Entwicklung das Problem, dass „[k]leine Veränderungen in einem System [...] per Resonanz immense Veränderungen in einem anderen auslösen [können]“ (ebd.: 222) – diese sind weder für Gesellschaft noch für die Teilsysteme verfügbar und kontrollierbar. Diesem Problem könne nicht, so einer der Einwände Luhmanns gegen die sozialen Bewegungen (und insbesondere gegen die Umweltbewegung), mit einer Infragestellung der gesellschaftlichen Struktur der funktionalen Differenzierung begegnet werden. Auch Moral- oder Angstkommunikation sei wenig hilfreich. Vielmehr gelte es, eine spezifische ‚ökologische Rationalität‘ zu formulieren. Eine solche sei erreicht, „wenn die Gesellschaft

¹⁶ So auch Luhmann (2002: 162): „Ein Kritiker gibt zu erkennen, daß er weiß, woran es fehlt.“

¹⁷ Denn selbstverständlich tut Luhmann genau dies, schließlich weiß er genau, was den Kritikern fehlt.

schaft, gleichzeitig wird jedoch die Kontingenz dieser Selbstbeschreibungen präsent gehalten. Allerdings, so Luhmann, könne dies nicht zu Rezepten für eine andere Gesellschaft führen, sondern nur für eine „Verlagerung von Aufmerksamkeiten und Empfindlichkeiten in der Gesellschaft“ (Luhmann 2004: 1119) sorgen.

Damit lassen sich drei Aussagen Luhmanns in Sachen Kritik zusammenfassen. Einmal die Beobachtung der Kritik als konstitutiver Operation im autopoietischen System Wissenschaft, die insofern ‚pure‘ Selbstreferenz darstellt. Zweitens eine strikte Ablehnung des Kritikbegriffs der Frankfurter Schule, der auf Besseres zielt. Drittens – und dies wäre eine im Luhmannschen Sinne soziologische Kritik – eine Kritik als Operation innerhalb der Aufmerksamkeitsökonomie.¹⁹ Hintergrund aller drei Aussagen ist eine funktional differenzierte Gesellschaft, die zwar eine Beschreibung der Gesellschaft mittels eines theoretischen Paradigmas zulässt, aber gerade die Unverfügbarkeit von Gesellschaft theoretisch einholt. Die zweite Gemeinsamkeit liegt in der beobachtungstheoretisch abgesicherten Feststellung, dass der Soziologie ein Kompetenzbegriff (wie z. B. der der Vernunft) als Urteilsgrundlage abhanden gekommen ist. Insofern ist es dann nur konsequent, dass Luhmann zunächst Kritik als Einheit der Unterscheidung von Unterscheiden und Urteilen zugunsten von Beobachtung als Einheit der Unterscheidung von Unterscheiden und Bezeichnen verwirft, um Kritik dann als Möglichkeit differenter Beobachtung(en) wieder einzuführen.

Was bei Gehlen zunächst als Deskription eines Zustandes gedacht war, dem dieser ambivalent gegenüberstand, wird bei Luhmann (1996: 69) zum Credo: „wir [leben] in dieser Gesellschaft, insofern hat es keinen Sinn, sich mit anderen Gesellschaften zu befassen“. Das Ende der „großen Schlüsselattitüde“ ist entsprechend keine Beobachtung mehr; vielmehr sind die grundlegenden Theorieentscheidungen dezidiert so gefällt, dass es sich als zwingender Theorieeffekt ergibt. Bei Gehlen ergab sich die Ambivalenz, dass er einerseits die Schlüsselattitüde durchaus als an intellektuelle Größe geknüpft sah und ihr Ende mithin als Kulturverlust erschien, dass er andererseits jedoch die Konsequenzen der großen

Ideen im Blick hatte, ihr Ende also als Pazifizierung der Gesellschaft begreifen konnte – und ebenso als Normalisierung, unter deren Bedingung nun Probleme der „offensichtlich empörenden Not“ (Gehlen 1963: 328) anzugehen wären. Bei Luhmann ist dann auch diese Ambivalenz verschwunden; die post-ideologische wie post-historische Ära erscheint dann nicht mehr als Kulturverlust, sondern eher als Zivilisationsgewinn. Mit der Beobachtung, dass Luhmanns Theorie selbstredend auf Theorieentscheidungen und damit auf Entscheidungen für bestimmte Aussagen über Gesellschaft beruht, lässt sich der postulierten kühlen Distanz der Theorie wiederum eine moralische Seite abgewinnen. So erscheint die Systemtheorie bei Sloterdijk (2000), der sie als Moraltheorie einer ausdifferenzierten Gesellschaft liest, als Zugewinn gesellschaftlicher Pazifizierung. Denn Autopoiesis und Selbstreferenz (der „Egoismus“ der Systeme) wie auch die wechselseitige Angewiesenheit (System-Umwelt) verunmöglichen alle Beseitigungsphantasien: wer Systeme untersuchen will, muss ihnen gegenüber tolerant sein. Die „systemtheoretische Gelassenheit“ fördere, so Sloterdijk (ebd.: 19, 14), die Haltung einer grundsätzlichen Unschuldsvermutung („Fundamental-innozentismus“) der Gesellschaft und ihren Teilsystemen gegenüber.

Mit dieser Beobachtung lässt sich dann auch die Differenz von Luhmann zu Foucault aufzeigen. Der letztere würde einer *grundsätzlichen* Unschuldsvermutung wohl nicht beipflichten. Vielmehr orientiert sich sein Kritikbegriff an der Problematisierung des Bestehenden: Kritik fasst Foucault (1992: 12) als „eine Haltung, eine Denkungsart, welche ich nenne: [...] die Kunst, nicht auf diese Weise und um diesen Preis regiert zu werden“. Kritik bedeutet für ihn mithin das, was für Kant – „sapere aude!“ – Aufklärung bedeutet habe. Jedoch unternimmt er dabei eine Abgrenzung gegenüber Kant. Dessen Konzeption von Kritik als Untersuchung der Grenzen der Erkenntnis habe für die Aufklärung einen doppelten Effekt gehabt. Einerseits wird Aufklärung als Untersuchung des Heraustretens der Erkenntnis aus der Legitimität durch Illusion, Irrtum, Verdeckung etc., letztlich als Legitimitätsprüfung der historischen Erkenntnisweisen gefasst (vgl. ebd.: 30). Andererseits sei in die Aufklärung als Programm der Untersuchung richtiger Erkenntnis die Differenz, sich für die Aufklärung zu entscheiden und somit in der Tradition des Rationalismus zu bleiben oder aber die Aufklärung zu kritisieren und so den Prinzipien der Rationalität zu entkommen, immer schon eingeschrieben; Foucault (1990: 45) nennt dies die „Erpressung“ der Aufklärung.

die Rückwirkungen ihrer Auswirkungen auf die Umwelt auf sich selbst in Rechnung stellen könnte“ (ebd.: 247).

¹⁹ Insofern besäßen dann Öffentlichkeit bzw. Massenmedien und kritische Soziologie die gleiche Funktion und würden in diesem Sinne in einem Konkurrenzverhältnis stehen. Zumindest ließe sich dann fragen: Wozu kritische Soziologie?

Beide Effekte legen Aufklärung auf Dichotomien fest: legitim/illegitim, richtig/falsch, dafür/dagegen. Das Projekt Foucaults ist es, diese dichotome Struktur zu unterwandern und die Frage von Aufklärung und Kritik in eine „positive“ zu wenden: „Welchen Ort nimmt in dem, was uns als universal, notwendig und verpflichtend gegeben ist, das ein, was einzig, kontingent und das Produkt willkürlicher Beschränkung ist? Alles in allem geht es darum, die in Form der notwendigen Begrenzung ausgeübte Kritik in eine praktische Kritik in Form einer möglichen Überschreitung zu transformieren“ (ebd.: 48). Insofern findet sich hier ein Modus der Kritik im Sinne der Problematisierung, eines auf Dauer gestellten Infragestellens von (angeblichen) Notwendigkeiten, Unveränderlichkeiten, Naturwüchsigkeiten oder Selbstverständlichkeiten.²⁰

²⁰ Als Kritik in diesem Sinne könnte man beispielsweise Foucaults Infragestellung der ‚Repressionshypothese‘ lesen. Von deren Vertretern (z. B. Marcuse 1979), die davon ausgingen, dass die Sexualität seit dem 17. Jahrhundert, also mit dem Aufkommen der bürgerlichen Gesellschaft und der kapitalistischen Ordnung des Wirtschaftens, durch gesellschaftliche Prozeduren des Gesetzes, des Verbotes, der Zensur und des Verschweigens unterdrückt worden sei, distanziert sich Foucault auf dreierlei Art und Weise. Auf der empirischen Ebene versucht Foucault, entgegen einer solchen Annahme, zu zeigen, dass in dem besagten Zeitraum eine „diskursive Explosion“ (Foucault 2002: 27) sowie die Installierung verschiedener institutioneller und architektonischer An-Ordnungen um den Sex und die Sexualität zu beobachten ist, die eher den Effekt einer Anreizung als den einer Unterdrückung der Sexualität zeitigt. Das sich herausbildende Sexualitätsdispositiv kann so als Wegbereiter „sexueller Heterogenitäten“ (ebd.: 51) erscheinen. Die zweite Distanzierung Foucaults von der Repressionshypothese ist auf der analytischen bzw. epistemologischen Ebene anzusiedeln. Dies zeigt sich insbesondere in Foucaults Rekonzeptualisierung der Macht. Gegenüber der Auffassung der Macht als einer rein negativ operierenden versucht Foucault (2005: 255ff.), das Augenmerk auf relationale Verhältnisse, auf Kräfteverhältnisse und ‚Machtbeziehungen‘ zu lenken. Auf diese Weise können auch die produktiven Effekte der Macht – wie z. B. die Produktion sexueller Heterogenitäten – in den Blick kommen. Die dritte Distanzierungsbewegung Foucaults schließt an die ersten beiden an und betrifft vor allem den Ansatzpunkt einer Kritik der gesellschaftlichen Gegenwart. Die Vertreter der Repressionshypothese sahen einen solchen Ansatzpunkt in der Befreiung des ‚urwüchsigen‘ Vermögens der Sexualität und des Begehrens, also in einer Kenntlichmachung und Bekämpfung der unterdrückenden Instanzen. Foucaults Ansinnen ist es nun, deutlich zu machen, dass ein solcher Ansatz der Kritik der Gegenwart hoffnungslos in das verstrickt ist, was er zu bekämpfen beabsichtigt, nämlich in die historische Ontologie der Gegenwart; denn das Begehren sei ein

Die theoretische Differenz zwischen Foucault und Luhmann dürfte besonders in der Behandlung von Kontingenz liegen.²¹ Luhmanns Theorie zielt auf eine Beobachtung der Invisibilisierung der Kontingenz von Entscheidungen. Widersprüche – als Widersichtbarmachung systemeigener Paradoxien und Konflikte, als kommunizierte Widersprüche – haben dann ein erhebliches Störungspotenzial für die Autopoiesis, da sie diese blockieren. Im Zweifelsfall, nämlich wenn sie nicht wieder unsichtbar gemacht werden können, können sie gar zum Abbruch der Autopoiesis führen (vgl. Luhmann 2001: 491ff., 509). Stäheli (1998: 62) hat zurecht darauf verwiesen, dass einerseits der Begriff des Widerspruchs viele Parallelen zu dem für Luhmann grundlegenden Begriff der Paradoxie aufweist und dass andererseits genau dies bei ihm nie diskutiert wird. Behält man die Perspektive bei, Luhmanns Gesellschaftstheorie als entfaltetes Posthistoire zu fassen, so wird deutlich, dass die Theorie von Konflikt und Widerspruch für ihn eine Marginalie bleiben muss und Konflikte letztlich nur aufgrund ihrer Funktionalität als Anregung für die Ausbildung sozialer Immunsysteme in den Blick kommen (Luhmann 2001: 506ff.). Die Möglichkeit von Ordnung ließe sich als das Telos Luhmannschen Denkens ausmachen. Sinnzusammenbrüche (Stäheli) – das Sichtbarwerden von Paradoxien, also Widerspruch und Konflikt – werden insofern als quasi pathologische Zustände behandelt; die basale ‚Unwahrscheinlichkeit‘ von Ordnung ist das im Hintergrund der Theorie permanent mitlaufende Drohpotenzial. Demgegenüber denkt Foucault von der Wahrscheinlichkeit der Ordnung²² her, sein Ansatz richtet sich darauf, Kontingenzen als solche zu entdecken, Unter- und Entscheidungen wieder als nichtselbstverständlich sichtbar zu machen und so andere Räume zu öffnen, und dies heißt, Konflikte zu ermöglichen. Diese Öffnung anderer Räume zielt

wichtiges Element des Sexualitätsdispositivs. Demgegenüber müsse man – so Foucault (2002: 187) in einer eher tastenden, experimentellen Bewegung – versuchen, „die Mechanismen der Sexualität taktisch um[zu]kehren, um die Körper, die Lüste, die Wissen in ihrer Vielfältigkeit und Widerstandsfähigkeit gegen die Zugriffe der Macht auszuspielen“.

²¹ Diese Differenzen werden gerade durch die Relationierung Luhmanns auf Gehlen sichtbar.

²² In dem Sinne, dass aller Erfahrung nach das Zustandekommen von Ordnungen (im Plural, also nicht dem strukturalistischen Paradigma grundlegender, historisch durchlaufender Ordnungsmuster folgend, sondern der Idee jeweils historisch spezifischer Ordnungen) die wahrscheinlichste Folge des Zusammentreffens von Menschen ist.

bei Foucault allerdings – anders als beispielsweise der radikale Nicht-Ort des Kommunismus bei Marx oder des Zu-Sich-Selbst-Kommens der Vernunft bei Hegel – nicht darauf, Historizität aufzuheben. Überschreitung der Grenzen der jeweiligen historischen Ontologie meint nicht die Aufhebung der Grenzen, sondern deren permanente Verschiebung. Kritik ist insofern nicht als Komplementärbegriff von ‚Regierung‘ zu verstehen. Es geht nicht darum, nicht regiert zu werden, sondern darum, ‚nicht so regiert zu werden‘. Das Projekt Foucaults ließe sich dann auch beschreiben als „ununterbrochene Alternierung, die sich durch keine ‚Erfüllung‘ befriedigen lässt“ (Mersch 1999: 162); als permanente Überschreitung der historischen Ontologie produziert es ein riskiertes und gefährliches Wissen. Luhmanns Interesse ist demgegenüber die Beschreibung des permanenten Prozessierens der Gesellschaft im Posthistoire; insofern verbleibt er in der „gepflegten Semantik“ der Moderne.

3. Aufklärung der Kritik

Nachdem die jeweiligen programmatischen Ansätze – die als ein Festhalten an der Aufklärung bei gleichzeitiger Verschiebung bzw. auch Verwerfung entscheidender Prämissen dieser beschrieben werden könnten – und die jeweiligen Konzeptionen einer differenztheoretisch operierenden Kritik herausgearbeitet sind, gilt es nun zu fragen, in was für einem Verhältnis die schillernden Begriffe Aufklärung und Kritik im Luhmannschen und Foucaultschen Denken stehen.

‚Operative Aufklärung‘ im Sinne Luhmanns bedarf eines mehr oder minder festen Rahmens, in dem operiert werden kann, auch wenn dieser nur im jeweiligen Moment des Operierens sichtbar wird. Denn nur innerhalb eines solchen Rahmens können gesellschaftliche Probleme via Beobachtung konstruiert werden und, wenn sie beobachtet worden sind, eine Bearbeitung erfahren; nur so, mit mehr oder minder festen Bezugspunkten, ist die Aufklärungskonzeption Luhmanns operabel. Eine Kritikkonzeption, die sich einer solchen programmatischen Konzeption anschmiegt, muss nun ebenfalls innerhalb einer solchen Rahmung stehen.

Luhmanns Theorie wurde zuvor als Entfaltung der Posthistoire-These Gehlens gelesen. Vor diesem Hintergrund kann Luhmann eine differenztheoretische Kritikkonzeption formulieren, die sich als Operation innerhalb der Aufmerksamkeitsökonomie beschreiben lässt. Ihm geht es darum, Gesellschaft (anders als bisher) zu beschreiben und so

Probleme, Selbstverständlichkeiten und Latenzen der Gesellschaft oder ihrer Teilsysteme herauszuarbeiten, die vor einer solchen Beschreibung noch nicht beobachtet werden konnten. Kritische Soziologie ist für Luhmann folglich vor allem eine Bewegung, die sich an der „alteuropäischen Semantik“ abarbeitet und eine adäquate bzw. plausible Semantik für die moderne Ära anstrebt.²³ Kurz: Kritik ist eine Operation der Aufmerksamkeitsverschiebung, zur Sichtbarmachung von Problempunkten oder -feldern. Eine solche Konzeption von Kritik ist innerhalb des Luhmannschen Denkens eng verzahnt mit der programmatischen Konzeption einer ‚operativen Aufklärung‘. Nur wenn durch die kritisch soziologische Bewegung der Aufmerksamkeitsverschiebung Funktionen, Latenzen und Probleme der Gesellschaft bzw. ihrer Teilsysteme sichtbar werden, kann das ‚therapeutische‘ Programm der ‚operativen Aufklärung‘ greifen; denn „Evidenzen, Selbstverständlichkeiten mit latenten Funktionen, verwandeln sich [...] in mit dem System übernommene Problemlösungen“ (Luhmann 2005: 107) und werden damit als Mechanismen gelesen, die, wenn sie nicht mehr greifen, durch andere ersetzt werden können. Nun kann das Suchen nach funktionalen Äquivalenten einsetzen. Diese Suche aber unterliegt dem strengen Luhmannschen Credo für die soziologische Praxis: „Nichts zu ändern, es sei denn, daß dem zu ändernden Zustand all seine Funktionen abgetauscht werden können“ (ebd.: 108). Die kritische Soziologie im Sinne Luhmanns ist also funktional für das Programm der ‚operativen Aufklärung‘; dass sie letztlich auf ‚therapeutische‘ Maßnahmen zielt, macht die Differenz zu Foucaults Konzeption von Kritik als experimenteller Haltung aus. Ja mehr noch, sie ist innerhalb eines Rahmens konzipiert – dem der posthistorischen Ära, der eine solche experimentelle Haltung ausschließt.

Bei Foucault werden Aufklärung und Kritik eng geführt, so eng, dass der Begriff der Kritik hinter dem der Aufklärung zu verschwinden scheint.²⁴ Dieses Verschwinden der Kritik bzw., in der Formulierung

²³ Luhmanns kritisch soziologische Bewegung verbleibt dabei zwar auf der Ebene der Semantik, also auf der Ebene der Selbstbeschreibung der Gesellschaft in der Gesellschaft, schließt aber Konsequenzen für den Gegenstand der Beschreibung nicht aus. Vgl. dazu die an exponierter Stelle – am Ende des Vorworts von *Die Gesellschaft der Gesellschaft* – sich findende Formulierung: „Wenn die Kommunikation einer Gesellschaftstheorie gelingt, verändert sie die Beschreibung ihres Gegenstandes und damit den diese Beschreibung aufnehmenden Gegenstand“ (2004: 15).

²⁴ Vgl. dazu die Engführung der Titel „Was ist Kritik?“

Foucaults (1992: 41), diese Umkippbewegung vom Projekt der Kritik zu dem der Aufklärung, korrigiert dabei die von ihm konstatierte historische Verschiebung des Projekts der Aufklärung in die Frage der Kritik. Aufklärung wird, ähnlich wie bei Luhmann, der entscheidende Fluchtpunkt der theoretischen Bemühungen. Allerdings ist bei Foucault das Verhältnis der beiden Konzeptionen kein funktionales. Kritik wird nicht funktional auf Aufklärung bezogen; vielmehr wird Aufklärung zum zentralen theoretischen Programm, innerhalb dessen Kritik als die Operation der Aufklärung sich vollziehen kann. Der Fluchtpunkt von Aufklärung und damit auch von Kritik als experimenteller Haltung ist dabei die permanente Überschreitung und Verschiebung der historischen Ontologie.

In diesen divergenten Konzeptionen von Aufklärung und Kritik Luhmanns und Foucaults zeigen sich, so unsere These, zwei unterschiedliche Möglichkeiten des Aufrechterhaltens einer kritischen Haltung vor dem Hintergrund des spätestens mit den Arbeiten Mannheims auftauchenden Problems der Kontingenz auch des eigenen Denkens. Beide, Luhmann und Foucault, arbeiten angesichts des Scheiterns und der Unhaltbarkeit einer kritischen Haltung, die von normativen Prämissen und scheinbar transzendenten Prinzipien (wie Vernunft) angeleitet wird, eine differenztheoretische Kritikkonzeption aus. Kritik kann aus einer solchen Perspektive nicht mehr auf normativen Prämissen beruhen, weil die Einsicht in die Kontingenz dieser Prämissen (oder allgemeiner: die Kontingenz von Unterscheidungen) ein Festhalten an diesen unmöglich gemacht hat. Statt dessen geht Luhmann von der Beobachtertheorie aus und fasst Kritik als Produktion differenter Selbstbeschreibungen der Gesellschaft in der Gesellschaft. Foucaults kritisches Projekt zielt demgegenüber auf die permanente Alternierung der bestehenden (Wissens-)Ordnung. Die Einsicht in die Kontingenz des eigenen Denkens bedingt dann auch bei beiden den Wegfall der von Luhmann so kritisierten ‚Attitüde des Besserwissens‘; dies bedeutet folgerichtig, dass Theorien nicht mehr über sich selbst entscheiden, bzw., mit Luhmann (vgl. 2004: 15) gesprochen, auf ein Gelingen der Kommunikation hoffen. Nicht zielt diese Form der Kritik auf die Gesellschaft selbst – dies ist wegen ihrer konstitutiven Unverfügbarkeit eine Unmöglichkeit –, sondern vielmehr auf das Wissen, das sich Gesellschaft von sich macht. Solche Theoriekonzeptionen müssen der Rezeption mehr zutrauen als dem Theoreti-

ker selbst und wären insofern eine demokratisierte Form theoretischen wie kritischen Arbeitens.

Literatur

- Adorno, T.W., 1977: Das Bewußtsein der Wissenssoziologie. S. 31–46 in: ders., *Gesammelte Schriften*. Bd. 10.1. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bohrer, K.H., 2005: Skepsis und Aufklärung. Phantasie als Vernunftkritik. *Merkur* 59: 281–292.
- Borch, C., 2004: Zur Kritik der Sanktionen. *kultuRRevolution* 47: 20–25.
- Dierse, U., 2001: Utopie. S. 510–526 in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (hrsg. von J. Ritter, K. Gründer und G. Gabriel), Bd. 11. Basel: Schwabe.
- Foucault, M., 1969: *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, M., 1974: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, M., 1990: Was ist Aufklärung? S. 35–54 in: E. Erdmann / R. Forst / A. Honneth (Hrsg.), *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*. Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Foucault, M., 1992: *Was ist Kritik?* Berlin: Merve.
- Foucault, M., 1996: Nietzsche, die Genealogie, die Historie. S. 69–90 in: ders., *Von der Subversion des Wissens*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Foucault, M., 2002: *Sexualität und Wahrheit 1. Der Wille zum Wissen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, M., 2003: *Macht und Wissen*. S. 515–534 in: ders., *Dits et Ecrits. Schriften in vier Bänden*. Bd. 3: 1976–1979. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, M., 2005: *Subjekt und Macht*. S. 240–263 in: ders., *Analytik der Macht*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, M., 2005a: *Der maskierte Philosoph*. S. 128–137 in: ders., *Dits et Ecrits. Schriften in vier Bänden*. Bd. 4: 1980–1988. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, M., 2005b: *Was ist Aufklärung?* S. 837–848 in: ders., *Dits et Ecrits. Schriften in vier Bänden*. Bd. 4: 1980–1988. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Gehlen, A., 1963: Über kulturelle Kristallisation. S. 311–328 in: ders., *Studien zur Anthropologie und Soziologie*. Neuwied am Rhein/ Berlin: Luchterhand.
- Gehlen, A., 1963a: *Mensch und Institutionen*. S. 69–77 in: ders., *Anthropologische Forschung*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Gehlen, A., 1965: *Genese der Modernität – Soziologie*. S. 31–46 in: H. Steffen (Hrsg.), *Aspekte der Modernität*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gehlen, A., 1986: *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*. Wiesbaden: AULA.
- Gehlen, A., 1994: *Post-Histoire*. S. 885–895 in: H. Klages / H. Quaritsch (Hrsg.), *Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens*. Berlin: Duncker und Humblot.
- Gehlen, A., 1994a: *Ende der Geschichte?* S. 39–57 in: C. Conrad / M. Kessel (Hrsg.), *Geschichte schreiben in*

und „Was ist Aufklärung?“ am Ende des Kritik-Vortrags von Foucault (1992: 41).

- der Postmoderne. Beiträge zur aktuellen Diskussion. Stuttgart: Reclam.
- Geuss, R., 2002: Kritik, Aufklärung, Genealogie. Deutsche Zeitschrift für Philosophie 50: 273–281.
- Habermas, J., 1985: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hahn, A., 2004: Der Mensch in der deutschen Systemtheorie. S. 279–290 in: U. Bröckling / A.T. Paul / S. Kaufmann (Hrsg.), Vernunft – Entwicklung – Leben. Schlüsselbegriffe der Moderne. München: Fink.
- Hobbes, T., 1978: Leviathan oder Materie, Form und Gewalt eines kirchlichen und staatlichen Gemeinwesens. Leipzig: Reclam.
- Honneth, A., 2000: Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt. Zur Idee der „Kritik“ in der Frankfurter Schule. Deutsche Zeitschrift für Philosophie 48: 729–737.
- Horkheimer, M., 1995: Traditionelle und kritische Theorie. S. 205–259 in: ders., Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Horkheimer, M. / Adorno, T.W., 2000: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Kracauer, S., 1990: Das Ornament der Masse. S. 57–67 in: ders., Schriften. Bd. 5.2. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, N., 1991: Am Ende der kritischen Soziologie. Zeitschrift für Soziologie 20: 147–152.
- Luhmann, N., 1996: Das trojanische Pferd. Ein Interview. S. 64–74 in: ders., Protest. Systemtheorie und soziale Bewegungen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, N., 1999: Die Behandlung von Irritationen: Abweichung oder Neuheit? S. 55–100 in: ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Bd. 4. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, N., 2001: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, N., 2002: Die Kunst der Gesellschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, N., 2002a: Die Wissenschaft der Gesellschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, N., 2004: Die Gesellschaft der Gesellschaft. 2 Bde. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, N., 2004a: Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen? Wiesbaden: VS-Verlag.
- Luhmann, N., 2005: Soziologische Aufklärung. S. 83–115 in: ders., Soziologische Aufklärung. Bd. 1: Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme. Wiesbaden: VS-Verlag.
- Luhmann, N., 2005a: Soziologie als Theorie sozialer Systeme. S. 143–172 in: ders., Soziologische Aufklärung. Bd. 1: Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme. Wiesbaden: VS-Verlag.
- Luhmann, N., 2005b: Inklusion und Exklusion. S. 226–251 in: ders., Soziologische Aufklärung, Bd. 6: Die Soziologie und der Mensch. Wiesbaden: VS-Verlag.
- Makropoulos, M., 1990: Möglichkeitsbündigungen. Disziplin und Versicherung als Konzepte zur sozialen Steuerung von Kontingenz. Soziale Welt 41: 407–423.
- Mannheim, K., 1985: Ideologie und Utopie. Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Marcuse, H., 1974: Zur Wahrheitsproblematik der soziologischen Methode (1929). S. 379–394 in: H.-J. Lieber (Hrsg.), Ideologienlehre und Wissenssoziologie: die Diskussion um das Ideologieproblem in den zwanziger Jahren. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Marcuse, H., 1979: Schriften. Bd. 5: Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Merker, B., 1999: Wozu noch Adorno? Deutsche Zeitschrift für Philosophie 47: 489–504.
- Mersch, D., 1999: Anderes Denken. Michel Foucaults „performativer“ Diskurs. S. 162–176 in: H. Bublitz / A.D. Bührmann / C. Hanke / A. Seier (Hrsg.), Das Wuchern der Diskurse: Perspektiven der Diskursanalyse Foucaults. Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Röttgers, K., 1982: Kritik. S. 651–675 in: Geschichtliche Grundbegriffe (hrsg. von O. Brunner, W. Conze und R. Koselleck), Bd. 3. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Schäfer, T., 1990: Aufklärung und Kritik. Foucaults Geschichte des Denkens als Alternative zur Dialektik der Aufklärung. S. 70–86 in: E. Erdmann / R. Forst / A. Honneth (Hrsg.), Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung. Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Sloterdijk, P., 2000: Der Anwalt des Teufels. Niklas Luhmann und der Egoismus der Systeme. Soziale Systeme 6: 3–38.
- Stäheli, U., 1998: Politik der Entparadoxierung. Zur Artikulation von Hegemonie- und Systemtheorie. S. 52–66 in: J. Butler / S. Critchley / E. Laclau / S. Žižek, Das Undarstellbare der Politik: zur Hegemonietheorie Ernesto Laclaus. Wien: Turia + Kant.
- Stäheli, U., 2004: Semantik und/oder Diskurs: „Updating“ Luhmann mit Foucault? kultuRRRevolution 47: 14–19.

Autorenvorstellung: Gunther Gebhard, cand. Dipl.-Soz., geb. 1971 in Dresden. Tischler und Bühnentechniker im Erstberuf. Studium der Soziologie, Geschichts- und Politikwissenschaften an der TU Dresden. Arbeitsschwerpunkte: Soziologische Theorie, Kultur- und Wissenssoziologie, Poststrukturalismus, Soziologie des Krieges.

Publikationen: Eins zu eins ist jetzt vorbei. Aspekte der gesellschaftlichen Natur der Natur: eine Diskursanalyse (mit S. Schröter), in: D. Schrage (Hrsg.), Die Flut. Diskursanalysen zum Dresdner Hochwasser 2002, Münster 2005, S. 81–128; Die ‚Realität‘ der Klassengesellschaft. Expeditionen in das Reich des Unsichtbaren (als Hrsg. mit T. Heim und K.-S. Rehberg; in Vorbereitung).

Stefan Meißner, cand. M.A., geb. 1980 in Dresden. Studium der Soziologie, Geschichte und Kommunikationswissenschaft an der TU Dresden und der Università degli Studi di Trento.

Arbeitsschwerpunkte: Soziologische Theorie, Wissens- und Architektursoziologie und ästhetische Soziologie.

Publikationen: Zivilgesellschaftsdiskurs und Bürgertumsdebatte. (Re-)Konstruktion eines Beziehungsgeflechts, in: vorgänge. Zeitschrift für Bürgerrechte und Gesellschaftspolitik, H. 2, 2005, S. 45–52; Wahrheit oder Plausibilität? Mögliche Konsequenzen in der Wissenschaft, in: Luks / Timo u. a. (Hrsg), Ordnungen des Denkens. Debatten um Wissenschaftstheorie und Erkenntniskritik, Münster 2006 (im Erscheinen).

Steffen Schröter, cand. Dipl.-Soz., geb. 1979 in Greifswald. Studium der Soziologie, Germanistik und Kunstgeschichte an der TU Dresden und der Universidade Nova de Lisboa.

Arbeitsschwerpunkte: Soziologische Theorie, Wissens- und Kunstsoziologie.

Publikation: Eins zu eins ist jetzt vorbei. Aspekte der gesellschaftlichen Natur der Natur: eine Diskursanalyse (mit G. Gebhard), in: D. Schrage (Hrsg.), Die Flut. Diskursanalysen zum Dresdner Hochwasser 2002, Münster 2005, S. 81–128.