

SOZIALE SYSTEME

ZEITSCHRIFT FÜR SOZIOLOGISCHE THEORIE

Jahrgang 13 (2007), Heft 1+2

*Dirk Baecker/Michael Hutter/
Gaetano Romano/Rudolf Stichweh (Hg.)*

Zehn Jahre danach

**Niklas Luhmanns
»Die Gesellschaft der Gesellschaft«**

Dirk Rustemeyer

Die Logik der Form und das Problem der Metaphysik

Zusammenfassung: Der Beitrag skizziert zunächst philosophische Wurzeln der Luhmannschen Begriffe von Differenz, Beobachtung, Kommunikation und Evolution. Er stellt vor diesem Hintergrund einen Vergleich zwischen Luhmanns Version einer Kritik der Metaphysik und anderen maßgeblichen Metaphysikkritiken dar (Nietzsche, Heidegger, Derrida). Sodann wird diskutiert, inwieweit Luhmanns Begriffe der Differenz, der Beschreibung und der Kommunikation tatsächlich eine Alternative zum Denken »Alteuropas« darstellen. Es wird gefolgert, dass Luhmanns Denken zwar im Vergleich zu anderen Metaphysikkritiken die vielleicht radikalste und wissenschaftsstrategisch folgenreichste Variante anbietet, zugleich aber das Problem der Metaphysik eher reformuliert als verabschiedet.

I.

Niklas Luhmanns *Die Gesellschaft der Gesellschaft* gehört zu den bedeutenden Texten der Philosophie des 20. Jahrhunderts. Philosophische Aufmerksamkeit verdient das Buch nicht zuletzt, weil Luhmann mit Selbstbewusstsein und Respekt seine Theorie gegen denjenigen Denzusammenhang profiliert, den er als die »Philosophie Alteuropas« bezeichnet. Gemeint ist damit das Projekt der Metaphysik. Luhmanns Theorie versteht sich als Überwindung der Metaphysik mittels einer Reformulierung des Problems der Form. Mit diesem Anspruch stellt Luhmann sich in die Reihe großer Metaphysikkritiken des 19. und 20. Jahrhunderts. Im Folgenden geht es mir nicht um eine Diskussion der Richtigkeit von Luhmanns Metaphysikkritik. Mich interessiert vielmehr, inwieweit ein Vergleich zwischen der Figur der Metaphysik, wie Luhmann sie zeichnet, und der Systemtheorie Aufschlüsse über einen Theorietypus verspricht, der Empiriefähigkeit durch Abstraktion gewinnt. Ein solcher Theorietypus wäre geeignet, auch die Tradition metaphysischen Denkens in ein anderes Licht zu rücken und auf ihre Anregungspotentiale für heutige Reflexionsstile zu befragen.

Den Ausdruck Metaphysik verwende ich als philosophiehistorischen Terminus. Weder schließe ich mich der Verachtung der Metaphysik als einer angeblich nicht mehr zeitgemäßen Denkform an, noch halte ich die Möglichkeit eines nachmetaphysischen Denkens von vornherein für ausgemacht oder für selbstverständlich geboten. Natürlich gibt es die Metaphysik nicht im Singular. Gemeint ist ein Denkstil, der von der klassischen griechischen Philo-

sophie mindestens bis zu Hegels spekulativer Dialektik reicht und der auch maßgebliche Positionen der Philosophie des 20. Jahrhunderts inspiriert hat. Zunächst werde ich skizzieren, was diesen Denkstil in seinen Grundzügen charakterisiert (II.). Dabei orientiere ich mich an Luhmanns Rekonstruktion der »Semantik Alteuropas«. Anschließend werde ich drei prominente Positionen der philosophischen Metaphysikkritik – die Nietzsches, Heideggers und Derridas – in ihren Kernargumenten in Erinnerung rufen (III.). Vergleicht man deren Einwände mit Luhmanns Konzept der Form, fallen zwei Dinge ins Auge: Metaphysik ist ein Denken der Differenz, und ihr Zentrum ist eine Theorie der Form. Aber die Funktion der Unterscheidung wird zunehmend prozessualisiert und als innerweltliches Geschehen betrachtet. Luhmann radikalisiert diese Bewegung, indem er den Formbegriff formalisiert, operationalisiert und paradoxiert (IV.). Damit liegt die These nahe, dass die Systemtheorie eine Variante im differenzierten Feld metaphysischen Denkens ist, jedoch das Formproblem zu einer Klarheit getrieben hat, die einen Theorietypus entstehen lässt, der die Alternative von Metaphysik und Nichtmetaphysik wenig produktiv erscheinen lässt (V.).

II.

In den Augen Luhmanns beschreibt die Metaphysik – oder, wie es synonym heißt, die Ontologie – die Weltsicht Alteuropas vor der Entstehung funktional differenzierter Gesellschaften (s. Luhmann 1997, 895ff.). Ihr Charakteristikum hat sie darin, der Unterscheidung von Sein und Nichtsein alle anderen Unterscheidungen nachzuordnen. Dies erzwingt ein Ordnungsmodell nach dem Prinzip der zweiwertigen Logik, in dem die Welt aus diskreten Dingen besteht, die sich hinsichtlich ihrer Einteilung beobachten lassen. Während die logische Unterscheidung von Sein und Nichtsein ihre Werte als symmetrisch und also als reversibel betrachtet, ist das Seinsschema asymmetrisch gelagert und schließt das Nichtsein aus. Formale logische Möglichkeiten werden ontologisch eingeschränkt (904f.). Den Grund hierfür sieht Luhmann in der Gewährleistung einer Weltkonvergenz der Beobachter, mithin in dem Postulat eines wahren Wissens, das deshalb wahr ist, weil es die Welt repräsentiert. Gott ist ein Terminus für den absoluten, also den nur in seiner Unbeobachtbarkeit beobachtbaren Beobachter. Mit dieser Paradoxie wird die Grenze der logischen Möglichkeiten der Metaphysik bezeichnet. Über diese Grenze gelangt sie nicht hinaus, solange sie sich an der Differenz Sein/Nichtsein orientiert, denn diese Festlegung verhindert die operative Fruchtbarkeit der Form der Paradoxie und stellt sie still.

Diese Beschreibung liest tendenziell die klassische Metaphysik des Aristoteles von der Metaphysik des 17. Jahrhunderts her. Sie blendet auch die Differenzen zwischen Platon und Aristoteles ab, in denen es um kontroverse Möglich-

keiten einer Theorie des Unterscheidens geht. Bei Aristoteles ist von Metaphysik nicht als einer geschlossenen Theorie, sondern als einer zu suchenden Wissenschaft von den Prinzipien die Rede (s. Aristoteles 1989, I 982a). So betrachtet, ist die Metaphysik eine unvermeidliche Frage, die sich der Reflexion dann stellt, wenn sie von allen konkreten Bestimmtheiten auf dasjenige zurückfragt, an dem das Bestimmte als Bestimmtes auffällt. Da das Bestimmte ein Besonderes ist, fasst Aristoteles das, woran und wodurch es bestimmt ist, als Allgemeines. In diesem Zusammenhang spricht er von der Wissenschaft, die das Seiende als Seiendes untersucht (s. Aristoteles 1989, IV). Gefragt wird mithin nach etwas, das seine Bestimmtheit in seiner Eigenschaftslosigkeit hat. Auf ihre Kategorien stößt die philosophische Reflexion, wenn sie die Weisen analysiert, in denen das Seiende ausgesagt wird. Sie sind mit der Sprache gegeben und zeigen sich in der Beobachtung von deren Gebrauch. Denken, das ein Unterscheiden ist, beobachtet sich selbst, indem es die Formen seiner sprachlichen Zeichen kontrolliert, mit denen es die Welt sortiert. Das Sprechen wiederum gelingt nur, wenn in der Rede etwas bezeichnet wird. Daraus ergibt sich das Axiom der zweiwertigen Logik: Aus der bezeichnenden Rede kann Kommunikation erst entstehen, wenn dem Bezeichneten nicht zugleich gegensätzliche Bestimmungen zugesprochen werden (s. Aristoteles 1989, IV 1005b-1006b). Bestimmungen zu treffen heißt, Unterscheidungen vorzunehmen. Aristoteles geht von einer binären Anordnung solcher Unterscheidungen aus, wenn er das Unterschiedene als Gegensatz behandelt: »alles ist entweder Gegensatz oder aus Gegensätzen« (s. Aristoteles 1989, 1005a, IX1087b). Damit ein Gegensatz ein Gegensatz sein kann, muss er auf ein gemeinsames Drittes bezogen sein. Dieses Prinzip ist für Aristoteles das Eine und sein Gegenteil, das Viele. Aufgrund dieser Annahmen entwirft er ein Ordnungsmodell, das auf der Unterscheidung von Unterschieden beruht, das vom Primat der Substanz gegenüber den Akzidenzien ausgeht und das im Einen oder im Prinzip den Grund für das Unterschiedene oder das Viele sieht. Demgegenüber erscheint der Prozess des Unterscheidens als sekundär. Eine Kontinuität der Übergänge zwischen dem zu Unterscheidenden wird ausgeschlossen. Die Gegensatzform nötigt zu einem Entweder-oder des Urteils, das Aristoteles wiederum dem sprachlich operierenden Denken in seiner Ja-Nein-Struktur und weniger der Wahrnehmung in ihrer analogen Unendlichkeit abliest (s. Aristoteles 1989, IV 1011b). Unter diesen Voraussetzungen erscheint das Wissen als Repräsentation der seienden diskreten Dinge und unveränderlichen Formen in Gestalt sprachlicher Urteile. Die Ordnung des Seienden ist endlich, geschlossen und hierarchisch auf ihren Ursprung hin organisiert, der als anwesender Grund die Ordnung begründend erhält. Die Regeln der Logik verhalten sich homolog zur Ordnung des Seienden.

Luhmann nimmt das unterscheidungstheoretisch zugespitzte Modell der Metaphysik als zu überwindenden Hintergrund seiner Formtheorie, die er zugleich als angemessene Unterscheidungstheorie für eine funktional differenzierte,

also zentrumslose und nichthierarchische Gesellschaft anbietet. Abgelöst werden soll die Metaphysik mithin nicht nur aus formlogischen, sondern auch aus gesellschaftsgeschichtlichen Gründen. Nun hat die aristotelische Theorie in der abendländischen Tradition ungeheuren Einfluss ausgeübt und sogar die Bemühungen mitgeprägt, ihren Engführungen auszuweichen oder die Anforderungen einer christlichen Offenbarungslehre an logische Konsistenz zu erfüllen. Beispielhaft wäre die frühe Rehabilitierung der Relation gegenüber den Relata in Augustinus' Trinitätslehre (s. Augustinus 2001) oder die Mathematisierung durch Cusanus (s. Kues 2002) zu erwähnen, mit der das Substanz-Akzidenz-Schema unterlaufen wird. Auch die Transzendentalisierung des Formproblems bei Kant zu einer Unterscheidung im Bewusstsein (s. Kant 1956) oder seine Temporalisierung und zirkuläre Verschränkung von Logik und Zeit in der Metaphysik Hegels (s. Hegel 1981) nehmen Revisionen des Modells vor, ohne es zu sprengen. Erst ein so abstrakter Blick, wie Luhmann ihn anwendet, zeigt das differenzierte metaphysische Denken als kohärentes Ordnungsmodell. An diesem Modell fällt eine Reihe von Eigenschaften auf, die auch die Systemtheorie prägen: Es ist ein Denken, das vom Problem der Differenz angetrieben wird und darauf eine Lösung sucht. Identität ist nicht der Ausgangspunkt, sondern die Antwort auf eine Frage. Nicht zuletzt sucht das Modell nach einer Erklärung von Reflexivität, die in einem Denken angesiedelt wird, das sich erkennt, indem es anderes erkennt und anderes erkennt, indem es von sich weiß. Schließlich lässt es sich von den Fragen antreiben, wie überhaupt Seiendes bestimmt und bezeichnet werden kann, worin die Zeit besteht und wie das auf Allgemeines und Bleibendes gerichtete Denken sich zum Besonderen und sich Verändernden verhält. Schon diese Eigenschaften zeigen, dass die Tradition der Metaphysik sich als eine elaborierte Theorie der Form entfaltet hat, die von sich beansprucht, die Reflexivität des Denkens ebenso wie die Funktion der Zeichen und die Ordnung der Referenz der Welt in einen Zusammenhang zu bringen.

III.

Nun gehört es zur Tradition metaphysischen Denkens, sich immer wieder in Frage zu stellen. Lange Zeit entzündeten diese Debatten sich am Problem des Ursprungs und der Einheit der Unterscheidungen sowie des wissenden Umgangs mit Unterschieden oder der Behandlung der Zeichen – also an den Fragen nach Gott, Logik und nach der Möglichkeit von Erkenntnis. Umbauten am Modell werden vorgenommen, ohne seine Fundamente zu verwerfen. Allerdings lassen sich drei Kritiken hervorheben, die von sich beanspruchen, das Modell im ganzen überwunden zu haben. An ihnen muss sich seitdem messen, wer die Reflexionsgeschichte Europas hinter sich lassen möchte.

Nietzsches Metaphysikkritik hat hier insofern eine wegweisende Rolle gespielt, als sie die Figur der Unterscheidung zu einer Theorie der Wertung umgearbeitet und damit die Philosophie auf physiologische und psychologische Füße gestellt hat. »Leidenschaft, Irrthum und Selbstbetrug« stecken in Nietzsches Augen hinter den metaphysischen Annahmen (s. Nietzsche 1988c, 9). Das Urteil des Denkens sieht Nietzsche im Glauben und den Glauben im Empfinden von Lust und Schmerz fundiert (18). Darum verwandelt sich die metaphysische Frage nach dem Sein des Seienden in die Frage nach dem Wert des Wertens und dem Wert der Wahrheit. Anstatt in bestehenden Gegensätzen zu denken und nach der Einheit des Unterschiedenen zu fragen, geht es Nietzsche darum, den Vollzug von Unterscheidungen als ein Vornehmen von Wertungen zu verstehen, das zu großen Teilen nicht bewusst, sondern instinktiv vonstatten geht (s. Nietzsche 1988b, 1-3). Dabei handelt es sich um die Setzung eines positiven Wertes und nicht primär um eine Negation. Bestimmung in diesem Sinne ist nicht Unterscheidung als logisch-negierende Abgrenzung, sondern Markierung in einem Unmarkierten, die erst Differenzen erzeugt. Unterscheidungen werden physiologisch vollzogen statt erkennend nachvollzogen. Für diese Form-Setzungen gibt es keinen rekonstruierbaren Grund, weil die bewusste Instanz der Reflexion an ihre physiologischen Voraussetzungen weder logisch noch sprachlich heranreicht. Schon die sprachliche Setzung einer Identität wie des Ich erscheint darum wie eine »Fälschung« (s. Nietzsche 1988b, 16, 17). Wer dies vergisst läuft Gefahr, sich in den Mythologien seiner kulturellen Zeichenwelt als einer Ordnung vermeintlicher Unterschiede und Ursachen zu verfangen. Dieses Schicksal hat in Nietzsches Augen den zahmen Menschen der modernen Kultur ereilt. Alle Hoffnung setzt er deshalb auf die Figur des Übermenschen, den er sich als lebensbejahenden, logische Formen sprengenden Form-Setzer vorstellt. Dessen positive Kraft zur Setzung hat die Form der Negation als Bedingung des Positiven hinter sich gelassen. Form ist Differenz ohne Negation. Darin besteht für den Menschen der Sinn seines Seins (s. Nietzsche 1988a, 7).

In diesem antimetaphysischen Überbietungspathos erblickt Heidegger die Vollendung der Metaphysik. Im positiven Akt des Bestimmens realisiert sich in seinen Augen ein Wille, der die Idee der Metaphysik von Anfang an beseelt (s. Heidegger 1999). Heidegger stimmt mit Luhmann in der Charakterisierung der Metaphysik als Ontologie überein, die das Seiende als Seiendes denkt und darin eine kulturprägende Kraft entfalten konnte, die dem Menschen zum Schicksal wurde. Nur kann die Befreiung von diesem Schicksal nicht dem Übermenschen Nietzsches mit seinem Willen zur Selbststeigerung gelingen. Dies vermag nur ein hörendes Denken, das der Aktivität des erkennenden Bestimmens wie der lebensbejahenden Setzung eine andenkende Aufmerksamkeit für das entgegengesetzt, was sich in jeder Bestimmung und Unterscheidung entzieht. Anders als für Luhmann handelt es sich dabei jedoch nicht um eine Beobachtung zweiter Ordnung, weil es um die Veränderung der Beob-

achtung selbst geht. Ein Begriff von Reflexivität, wie Heidegger ihn sucht, ist nicht in eine Beobachtung der Beobachtung zu übersetzen, die jeweils die gleiche Form wiederholt. Für Heidegger bleibt die Metaphysik auf ein vorstellendes Denken fixiert, das von der Bestimmtheit der Form fasziniert ist. Dadurch verstellt es sich die Reflexion auf den Raum, der jeder bestimmenden Unterscheidung als Offenheit vorausliegt und aus dem sie als eine Gestalt des Bestimmten hervortritt. Weil dieser Grund aber nicht selbst als ein Bestimmtes oder ein Allgemeines vorgestellt werden kann, versagt vor ihm die Kraft des in seinen Formen befangenen Denkens. Diese andere Seite der Form ist nicht das Nichts, sondern das Sein. In diesem Sein liegt der Grund der Metaphysik. Er ist kein Grund im Sinne eines kausalen oder hierarchischen Ordnungsdenkens, sondern Möglichkeit einer Formbildung überhaupt, die immer nur als das in der Form des Bestimmten gerade nicht Bestimmte Bestimmtheit gewinnt. Die Metaphysik zu überbieten bedeutet also nicht, sie zu widerlegen, weil sie immanent gar nicht zu widerlegen ist, sondern auf ihren Grund so zurückzufragen, dass sie als eine verkürzende Gestalt menschlichen Denkens erfahrbar wird. Nietzsches aktivem Willen zur Setzung konfrontiert Heidegger ein passiv-höriges Denken, das auf die leisen Resonanzen der bestimmten Form im bestimmt-unbestimmten Sein achtet (s. Heidegger 1981, 11ff.). Solches Denken ist nicht bestimmend, sondern sich ereignend, sein Modus nicht das Erkennen, sondern das Erfahren. Sein Fokus liegt in dem, was sich im Bestimmtheit verbirgt. Dieses Verborgene im Bestimmten stammt weder aus den kognitiven Strukturen des Bewusstseins noch aus den kulturellen Aprioris von Gesellschaft oder Kultur. Vielmehr sucht Heidegger es im Sinne einer reinen Formtheorie in der anderen Seite der Form des Bestimmten selbst, die folgerichtig ganz unbestimmt bleiben muss und sich jeweils nur als das bestimmte andere eines jeweils Bestimmten profiliert, als »das bestimmte völlig Unbestimmte« (s. Heidegger 1976, 59). Anstatt die Möglichkeiten des Bestimmens weiterzuentwickeln und zu verfeinern, geht es Heidegger darum, die Formen des Bestimmens außer Kraft zu setzen (s. Heidegger 1981, 32f.).

So wie Heidegger in der Philosophie Nietzsches, so hat Derrida in der Metaphysikkritik Heideggers nicht ihre Überwindung, sondern ihre Vollendung erblickt. Für ihn bleibt das Denken des Seins der Idee einer Präsenz und eines Logos verpflichtet, der sich nicht eingesteht, Effekt eines Spiels der Unterscheidungen zu sein. Sein und Nichtsein, Sein und Denken, Unterscheidung und Bezeichnung verdanken sich einer dynamischen Funktion materieller Zeichen, die als zeitliche Operation der Wiederholung und als semantische Operation der Signifikantenverkettung als permanente Verschiebung und Verweisung ihr sinngeneratives Werk tun. Als Bedingung der Möglichkeit von Unterscheidungen ist diese »Différance« gleichwohl kein Ursprung, kein Grund und kein Apriori der Bestimmung. Das Fungieren der Différance ermöglicht als Spur des Bestimmens allererst Gegensätze und logische Relationen, aber in dieser Ermöglichung ist es weder anwesend noch abwesend, weder aktiv noch passiv,

weder physiologisch-leiblich noch transzendental. Derridas pulsierende Form ist auto-operativ gedacht. Ihre kategoriale Unbestimmbarkeit nähert sie einem Absoluten, das nicht einmal als Paradox fassbar wird, weil es jede logische Form abschüttelt. Die *Différance* gibt keinen Blick auf ein sich Entziehendes frei, das anderes wäre als die Spur ihres eigenen Fungierens. Deshalb ist die Unterscheidung von Sein und Seiendem so unfruchtbar wie Nietzsches Pathos eines Durchbrechens kultureller Unterscheidungstexturen. Was bleibt, ist die Strategie eines Umwebens der Zeichenketten mit der Freude am anarchischen Spiel der Vervielfältigung von Differenzen durch die zersetzende Lektüre metaphysischer Klassiker. In diesen Aufspaltungen des Sinns springt allerdings kein Anderes des Begriffs oder des Seienden hervor. Es vervielfältigen sich nur die Differenzen. Derridas Begriff von Differenz beschreibt die »Formation der Form« als Möglichkeitsbedingung von Unterscheidung überhaupt, die doch kein etwas, sondern ein immer schon gewesenes Ereignis ist. Hier liegt der »absolute Ursprung des Sinns«, den kein metaphysischer Begriff beschreiben kann (s. Derrida 1983, 114). Möglichkeiten des Bestimmens regenerieren sich mit jeder neuen Unterscheidung und restrukturieren den Raum des Bestimmbaren. Im unendlichen Feld des Unterscheidens gibt es keine erste und keine letzte Unterscheidung. Weil jeder metaphysikkritische Satz in der Form des Satzes bereits die metaphysischen Annahmen von Ordnung, Bezeichnung und Unterscheidung wiederholt, die Aristoteles aus ihm abgelesen hatte, bleibt die Destruktion der Metaphysik aussichtslos (s. Derrida 1976, 425f.).

IV.

Nietzsche, Heidegger und Derrida tragen ihre Metaphysikkritik mit formtheoretischen Argumenten vor. Gemeinsam ist ihnen, dass sie Unterscheidungen nicht als Repräsentation von Unterschieden, sondern als einen innerweltlichen Vollzug verstehen, der in der Physiologie des Lebendigen, im Geschick der Seinsvergessenheit oder im Übersehen der sprachlichen Zeichenfunktion ihren Grund haben. Während Nietzsche die Alternative in einem positiven Akt des Formsetzens sucht, der sich dem Auswahlbereich möglicher kultureller Unterscheidungen entwindet und ganz neue Differenzen erzeugt, glaubt Heidegger an die eröffnende Kraft eines bestimmt-unbestimmten Anderen der Bestimmung, das in der Reflexion auf das Bestimmen in seiner nicht nur formalen und logischen Qualität, zum Beispiel in der Angst, erfahren werden kann. Derrida hingegen hält diese beiden Möglichkeiten für ausgeschlossen und selbst metaphysisch. Für ihn sind Unterscheidungen stets in Unterscheidungsfelder eingelassen. In ihrer Anonymität können sie auch keiner menschlichen oder gesellschaftlichen Ursache zugeordnet werden. Deshalb denkt er die Differenz als autogeneratives Geschehen, dem der Charakter eines Ereignisses zukommt, das nie als Seiendes, auch nicht als Sein, sondern höchstens

als Effekt beobachtbar wird. Diese *Différance* entzieht sich logischen Unterscheidungen und sabotiert die Metaphysik wie die Metaphysikkritik. Vor diesem Hintergrund könnte Luhmanns Strategie auf den ersten Blick klassisch metaphysisch anmuten. Sie geht von einer begrifflichen Unterscheidung aus, der sie alle anderen Unterscheidungen nachordnet: System und Umwelt. Die Alternative von Sein und Nichtsein wird gegen die Unterscheidung von Selbst- und Fremdreferenz eines Beobachters ausgetauscht. Damit entfällt der Bezug auf eine gesicherte Weltkohärenz und Beobachterkonvergenz. Dieses Problem, das die Metaphysik in den Gottesbegriff ausgelagert hatte, reformuliert Luhmann als unvermeidliche und produktive Paradoxie jeder Beobachtung und Unterscheidung: Die benutzte Form kann in ihrem Gebrauch nicht sich selbst mit unterscheiden. Wenn es keine Beobachterkonvergenz gibt, zerlegt die Welt sich operativ in eine Vielzahl von parallelen Unterscheidungen. Das Gottesparadox wird auf diese Weise mundanisiert, empirisiert und pluralisiert. Weil es sich nicht an einer, sondern an vielen möglichen semantischen Unterscheidungen entfaltet, bleibt es harmlos. Statt, wie Leibniz, die Relationen zwischen diesen systemischen Unterscheidungsformen als prästabiliert in Gott abzusichern, schlägt Luhmann vor, auf die operative Anschlussfähigkeit von Unterscheidungen im Medium Sinn zu setzen – sei es für die Selbstreferenz des Bewusstseins, sei es für das Prozessieren von Kommunikation. Dann erscheint die Welt als multiple, zentrumslose, akasale, evolutionär entstandene Ordnung von Unterscheidungsformen, die keine Kriterien für die richtige Unterscheidungswahl enthält. Sein/Nichtsein erscheint als bloße semantische Option neben anderen, die als Form von allen anderen Bestimmungen unterschieden werden kann. Mit diesen Umstellungen wird die zweiwertige Logik durch eine Formtheorie ersetzt, die mit paradoxen Formkalkülen arbeitet und der Gleichzeitigkeit unterschiedlicher Unterscheidungsformen, wie sie die moderne Gesellschaft kennt, gerecht wird. Deshalb pluralisiert die Systemtheorie die Möglichkeiten der Formauswahl und behauptet lediglich, dass jede Beobachtung eine Form setzt und damit Welt als sinnhaften Verweiskontext erzeugt. Ähnlich wie die Phänomenologie und Semiotik stellt die Systemtheorie Was-Fragen auf Wie-Fragen um. Und ähnlich wie Derrida in der *Différance* sucht Luhmann die Dynamik für das Pulsieren der Unterscheidungen in der Autopoiesis des Unterscheidungsgeschehens selbst, ohne dafür noch dialektische Antriebstheoreme zu bemühen. Polykontexturale Unterscheidungsordnungen lösen die Suche nach letzten Gründen oder Wahrheiten ab. Auch die Systemtheorie ist eine Unterscheidungsmöglichkeit, die die moderne Gesellschaft in sich erzeugt und die sich kommunikativ bewähren soll, nicht obwohl, sondern weil sie ihre eigenen kontingenten Ausgangsunterscheidungen als solche markiert. Allerdings arbeitet Luhmann in diesem Modell mit zwei Unterstellungen, die zumindest metaphysische Erinnerungen wecken. Zum einen handelt es sich um den Begriff des Sinns. Sinn ist das Medium, das alle Formbildungen trotz ihrer Unterschiedlichkeit in Anspruch nehmen und im Gebrauch reprodu-

zieren. Bewusstseins- wie Kommunikationsprozesse arbeiten sinnbasiert. Ist Sinn das Universalmedium aller Formbildungen, so ist die Sprache die entscheidende Formbildung für die Möglichkeit von Kommunikation. Insofern rechnet die Systemtheorie mit einem Medium, das Formbildungen und ihre Anschlussfähigkeit immer schon garantiert. Zum anderen behandelt Luhmann Unterscheidungen als binäre Formen und Sinn als ein digitales Unterscheidungsgeschehen. Form ist Differenz, Differenz tritt an die Stelle von Substanz und Subjekt, aber Form bleibt ein Entweder-oder der Unterscheidung, das nur als Ereignis vorkommt. Nun hat bereits Aristoteles in folgenreicher und von Nietzsche kritizierter Weise behauptet, das Unterscheiden erfolge in Gegensätzen, und Heideggers Konzept des Seins zielt auf ein Anderes des Bestimmten, das diesem als Grund aller Möglichkeit der Differenzierung vorausliegt. Luhmanns Begriffsinventar pluralisiert zwar die Beobachtungsformen der Welt und macht eine Referenz auf Wahrheit überflüssig, aber sein Sinnkonzept fundiert eine Formtheorie, deren digitale Struktur ein Rechnen der Formen nahelegt, das in seiner binären Struktur die Aristotelische Ansicht formalisiert und radikalisiert. Im Ergebnis entsteht das Bild einer prozessualen Einheit in der Vielheit ihrer polykontextualen Operationen im gemeinsamen Medium des Sinns. An die Stelle der Differenz von Einem und Vielem tritt die Differenz von Sinn und System/Umwelt: Beide setzen sich jeweils voraus, ermöglichen einander und reproduzieren sich im anderen. Luhmanns Rekurs auf Ereignisse als substanzlosen Formbildungen ist der aristotelischen Frage nicht so fremd, wie denn Bestimmtes als Bestimmtes anders unterschieden werden kann als durch den Bezug auf etwas nicht Eigenschaftsförmiges – in seiner Sprache ein Allgemeines oder eine Substanz.

V.

Damit ist nicht gesagt, Luhmanns Theorie sei Metaphysik. Es wird nur deutlich, dass seine Strategie der begrifflichen Umdisponierungen keine grundlegende Alternative zu den formtheoretischen Implikationen maßgeblicher Metaphysiken und Metaphysikkritiken ist, die Luhmann für unzureichend hält. Mit Nietzsche verbindet Luhmann die Akzentuierung der Form als etwas zu Setzendem. Der Übermensch gleicht einem Beobachter, der dem Spencer-Brownschen Imperativ gehorcht: »Draw a distinction!« Heidegger könnte wohlgefallig auf Luhmanns Einsicht schauen, dass jede Formsetzung auf ihre andere Seite aufmerksam macht. Der »unmarked space« ist zwar nicht das Sein, aber wie dieses fordert er dazu auf, das im Eingeschlossenen Ausgeschlossene im Blick zu behalten. Hingegen müsste Heidegger Luhmanns Vorschlag unzureichend finden, dieses Problem durch eine Iterierung von Beobachtungsverhältnissen zu behandeln. Mit Derrida verbindet Luhmann die Eigendynamik und kategoriale Unfassbarkeit des Unterscheidungsgeschehens. Autopoiesis und

Différance verfolgen analoge theoriestrategische Ziele, wobei Luhmann über Derridas semiotische Fragestellung hinausgeht.

Bei der Frage, was diese Parallelen erklärt, legt sich eine Antwort nahe: Weil auch Luhmann eine wissenschaftliche Theorie anbieten möchte, die die Welt auf ihre Weise umfassend beschreibt – und zwar so umfassend, wie vor ihm allenfalls der große Metaphysiker Hegel es tat, dem nicht von ungefähr Luhmann immer wieder seine Reverenz erweist. Es handelt sich um ein hochformalisiertes Unterscheidungsprogramm, das dank seiner Formalisierung jede empirische Unterscheidungsform mit seinen Mitteln beschreibt und in sich seine eigenen Möglichkeiten reflexiv entfaltet. Seine Ambition ist so allgemein wie universell und kontingent zugleich. Dies ist im Kern ein metaphysisches Anliegen. Allerdings kann dieses Anliegen, wie die abendländische Geschichte vor Augen führt, auf sehr unterschiedliche Art und Weise durchgeführt werden. Luhmanns Vorschlag radikalisiert dieses Programm und entfaltet es nicht mehr auf dem Gelände der klassischen Philosophie und der Theologie, sondern der Soziologie. Sein Vorgehen zeigt, dass Theorien gerade wegen ihrer starken Abstraktion Vergleichsmöglichkeiten aufbauen können, die ihnen eine welterschließende Kraft verleihen, weil sie die Phänomene neu und anders beschreiben. Luhmanns Theoriesprache ist in der Tat zeitgemäßer als eine Sinnform, die im Banne der Gottesfrage bleibt oder nach letzten Gründen der Gewissheit und der Wahrheit sucht. Sie ist beweglicher und stärker in der Lage, Disparates in den Lichtkegel des Vergleichs zu rücken.

Nur muss damit nicht der Anspruch verbunden werden, die Metaphysik überwunden zu haben. Vielmehr wäre an eine Einseitigkeit im Bild der Metaphysik zu erinnern, das Luhmann zeichnet. Seine Lektüre macht Aristoteles eindeutiger, als er ist, denn Luhmann interessiert sich für den Unterscheidungstheoretiker Aristoteles, weniger für den Philosophen, der die Metaphysik als eine fragende Haltung ins Leben ruft, die sich ihrer empirischen Voraussetzungen – etwa der Sprache – bewusst ist und sich nicht am Ziel, sondern auf der Suche weiß. Und Luhmann akzeptiert implizit die Aristotelische Kritik an Platon. Damit übernimmt die Systemtheorie durch die Konstruktion ihres Widerparts, gegen den sie sich profiliert, das Schicksal der europäischen Rezeptionsgeschichte, ihre Unterscheidungstheorie an Aristoteles und nicht an Platon orientiert zu haben. Dass die Systemtheorie deutliche Spuren des aristotelischen Denkens enthält, nimmt deshalb nicht wunder. Platons Reflexionen auf die Unterscheidungskunst des sich Bewegens in begrifflichen Texturen, ohne auf erste Formen und letzte Ideen zu stoßen oder in binären Oppositionen zu denken, bleibt ebenso abgeblendet wie die schon von Aristoteles beiseitegeschobene Kontinuität der Wahrnehmung gegenüber dem digitalen Denken, die Luhmann mit der Behandlung des Bewusstseins als Umwelt sozialer Systeme wiederholt. Auch das Problem der Reflexion kann nur dann als digitales Schema und als Paradoxie beschrieben werden, wenn Wahrnehmen, Denken und Zeichen als diskrete Ordnungen behandelt werden.

Am Ursprung metaphysischen Denkens werden Optionen für eine Formtheorie verhandelt, die von Kritikern der Metaphysik wegen ihrer einseitigen Konstruktion dieser Tradition unterschätzt blieben. Vielleicht ist dies ein Preis, der für das Denken in Gegensätzen zu zahlen ist. Ein nietzscheanisches Überbietungspathos, die andenkende Hörigkeit Heideggers, das Walten der *Différance* bei Derrida oder die multiple *Autopoiesis* der Gesellschaft Luhmanns suchen nach Angriffspunkten, die aus dem Wunsch nach einer einheitlichen Theorie resultieren. Weder Aristoteles noch gar Platon haben so gedacht. Der Vergleich exemplarischer Metaphysikkritiken zeigt jedoch auch eine Aktualität des Problems der Metaphysik. Diese Aktualität wird an keiner Metaphysikkritik so greifbar wie an der Luhmanns. Sie besteht in der Einsicht, dass jede Bestimmung und jede Reflexion, also die Idee der Erkenntnis überhaupt, sich der Abstraktion vom Erscheinenden, der Kontrolle begrifflicher Ausgangsunterscheidungen und der Kraft verdankt, Vergleichsmöglichkeiten zu eröffnen. Diese eröffnende Kraft kategorialer Abstraktion lässt die Welt als Möglichkeitshorizont erscheinen und reduziert sie nicht auf ein zu erkennendes Gefüge von Seiendem.¹ Auf die Kontrolle der Ausgangsunterscheidungen kommt es dabei wesentlich an, und dies rechtfertigt die Konstruktion komplexer selbstreferentieller Theorien. Ihre Leistung kann sich nur empirisch bewähren, aber empiriefähig wird sie deshalb, weil sie ihre Kategorien nicht aus der Empirie gewinnt. An die Stelle von Wahrheit tritt dann Produktivität und Anschlussfähigkeit. Man könnte sagen: Solche Theorie wird dank ihrer Abstraktion Praxis. Das wiederum ist eine moderne Version der Wahrheitsfrage. Ob es sich dabei um Metaphysik handelt oder nicht, mag dahingestellt bleiben.

Literatur

- Aristoteles (1989): *Metaphysik*. Hamburg: Meiner.
 Augustinus, Aurelius (2001): *De trinitate*. Hamburg: Meiner.
 Derrida, Jacques (1976): *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
 Derrida, Jacques (1983): *Grammatologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1981): *Wissenschaft der Logik*. Werke Bd. 5 und 6. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
 Heidegger, Martin (1976⁴): *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Niemeyer.
 Heidegger, Martin (1981¹²): *Was ist Metaphysik?* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
 Heidegger, Martin (1999): *Das Wesen des Nihilismus*. S. 175-267 in: Ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 67. Frankfurt a.M.: Klostermann.
 Kant, Immanuel (1956): *Kritik der reinen Vernunft*. In: Ders., *Werke in sechs Bänden*, Bd. II. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
 Kues, Nikolaus von (2002): *De docta ignorantia*. In: Ders., *Philosophisch-theologische Werke*, Bd. I. Hamburg: Meiner.
 Luhmann, Niklas (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
 Nietzsche, Friedrich (1988a): *Also sprach Zarathustra*. In: Ders., *Kritische Studienausgabe*, Bd. 4. München: dtv.

- Nietzsche, Friedrich (1988b): *Jenseits von Gut und Böse*. In: Ders., *Kritische Studienausgabe*, Bd. 5. München: dtv.
 Nietzsche, Friedrich (1988c): *Menschliches, Allzumenschliches*. In: Ders., *Kritische Studienausgabe*, Bd. 2. München: dtv.
 Theunissen, Michael (1991): *Negative Theologie der Zeit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Prof. Dr. Dirk Rustemeyer
 Fachbereich I, Abt. für Pädagogik, Universität Trier
 D-54286 Trier
 rustemey@uni-trier.de

1 In diesem Sinne spricht Theunissen (1991, 27f.) von der Metaphysik als »letzter Philosophie«.