



⇒ Hans-Ulrich Dallmann

Niklas Luhmann: Die Moral der Gesellschaft

»Die Moral der Gesellschaft« schließt nur dem Titel nach an die monographischen Arbeiten Luhmanns zur Soziologie der gesellschaftlichen Subsysteme an. Bekanntlich ist der Aufbau seiner Arbeiten zur Gesellschaftstheorie systematisch so angelegt, dass aufbauend auf der Darstellung der systemtheoretischen Grundlagen seiner Analyse in »Soziale Systeme« (Luhmann 1984), die gleichsam die Einleitung in die im engeren Sinne gesellschaftstheoretischen Arbeiten darstellt, weitere Beiträge zu den gesellschaftlichen Subsystemen vorgelegt worden sind (»Die Wirtschaft der Gesellschaft« 1988, »Die Wissenschaft der Gesellschaft« 1990, »Die Kunst der Gesellschaft« 1995, »Das Recht der Gesellschaft« 1995, und posthum »Die Religion der Gesellschaft« 2000, »Die Politik der Gesellschaft« 2000 sowie – als Fragment – »Das Erziehungssystem der Gesellschaft« 2002), die ihren systematischen Abschluss in den beiden Bänden von »Die Gesellschaft der Gesellschaft« (Luhmann 1997) finden. »Die Moral der Gesellschaft« ist – darin dem Band zur Wirtschaft der Gesellschaft ähnlich – eine Aufsatzsammlung, die die wichtigsten Einzelbeiträge Luhmanns zur Moralthorie fast vollständig zusammenstellt.

Die Idee dieser Aufsatzsammlung geht, wie der Herausgeber in seiner editorischen Notiz mitteilt, auf Luhmann zurück, sie ließ sich jedoch wegen dessen Erkrankung und frühen Todes nicht mehr realisieren. Wie immer bei solchen Zusammenstellungen kann die Auswahl kritisch betrachtet werden. Ich hätte es zum Beispiel begrüßt, wenn der Aufsatz »The Code of the Moral« aus dem Jahr 1993 Aufnahme gefunden hätte, während der Aufsatz

»Interaktion, Organisation, Gesellschaft« (im vorliegenden Band die Nr. 7) nicht

zwingend hier hätte noch einmal publiziert werden müssen. Außerdem verwundert es, dass Luhmanns Beitrag »Grundwerte als Zivilreligion« nicht beachtet wurde (er taucht nicht einmal in der Aufzählung der nicht aufgenommenen Titel auf), der, anders als es vielleicht der Titel nahelegt, weniger religions- als moraltheoretische Themen verhandelt.

Der Herausgeber Detlef Horster ordnet die Beiträge nicht chronologisch, sondern legt eine inhaltlich begründete Struktur an, die er in seinem Nachwort, das durchaus als knappe Einführung in Luhmanns moraltheoretische Arbeiten gelesen werden kann, näher erläutert. Nun ist die Zuordnung der einzelnen Beiträge zu den acht Themenbereichen, die Horster unterscheidet, nicht immer eindeutig, tauchen doch bestimmte Grundelemente (Codierung, symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien, die Frage nach der Funktion der Moral etc.) immer wieder auf. Eine chronologische Anordnung hätte demgegenüber den Vorteil gehabt, die theoretischen Umdispositionen, die Luhmann vorgenommen hat, stärker hervortreten zu lassen. Dass Luhmanns Arbeiten nicht frei von Redundanzen sind, ist hinlänglich bekannt; insbesondere bei seine Büchern sind sie beabsichtigt, um die jeweiligen Arbeiten auch als einzelne lesen zu können, ohne gleich einen Überblick über die gesamte systemtheoretische Grundlage haben zu müssen. Dies gilt auch für die Aufsätze, die ja nach ihrem »Sitz im Leben« (etwa als Vortrag oder als Beitrag in Bänden zur wissenssoziologischen Analyse historischer Semantiken) auf grundlagentheoretische Themen Bezug nehmen. Deswegen gilt für den Leserin oder den Leser das, was Niklas Luhmann dem Herausgeber diesbezüglich gesagt hat: »Und ich denke, wer das alles schon kennt, kann ja schneller lesen« (393).

Der erste Aufsatz »Arbeitsteilung und Moral: Durkheims Theorie« (7-24) ist die Einleitung zur deutschen Ausgabe von Émile Durkheims »Über soziale Arbeitsteilung« aus dem Jahr 1992. Luhmann liest Durkheim als klassische Theorie, als Aussagenzusammenhang, »der in dieser Form später nicht mehr möglich ist, aber als Desiderat oder als Problem fortlebt« (7). Das Problem

wird mit den Fragen bezeichnet, wie soziale Ordnung möglich sei und wie das Verhältnis der Personen zur Sozialordnung zu begreifen sei (16). Luhmann unterzieht dabei die Durkheimsche These, dass Moral das wichtige Bindemittel sei, der Kritik. Dabei macht er auf den erstaunlichen Sachverhalt aufmerksam, dass eine postmarxsche Theorie glaubt, auf die Analyse der negativen Effekte des Geldmechanismus verzichten zu können. Deswegen gelinge Durkheim auch nicht, die »›Pathologie‹ der negativen Solidarität von Kapital und Arbeit« zu erklären (22).

Der zweite Beitrag ist der Aufsatz von 1969 »Normen in soziologischer Perspektive« (25-55). In diesem Text lässt sich Luhmanns Herkunft aus den Rechtswissenschaften anschaulich beobachten. Luhmann versteht Normen als Reaktion auf die eng begrenzte Wahrnehmungs- und Informationsverarbeitungskapazität der Menschen. Sie ermöglichen Koordination auf der Basis gegenseitiger Erwartungen (28). Auf deren Enttäuschungsanfälligkeit reagiert dann das Reflexivwerden der Erwartungen in Form von Erwartungserwartungen und – gesteigert – der Erwartung von Erwartungserwartungen. (32) In späteren Texten tritt an diese Stelle das Theorem der doppelten Kontingenz. Normen ermöglichen Verhaltenskoordination, indem Erwartungen entpersonalisiert werden. Zwar können im faktischen Erwarten von Personen Normen unterlaufen oder variiert werden, aber nicht alle Erwartungen auf einmal: »Die ›Geltung‹ von Normen beruht auf der Unmöglichkeit, dies in jedem Zeitpunkt für jede Erwartung jedermanns faktisch zu tun« (33). Im Anschluss an Johan Galtung unterscheidet Luhmann lernbereit erwartete Erwartungen (kognitive) und lernunwillig erwartete (normative). Oder in anderer Terminologie: »Normen sind kontrafaktisch stabilisierte Erwartungen« (39). An dieser Stelle stellt sich die Frage, wie mit enttäuschten Erwartungen umzugehen ist. Dabei steht für Luhmann nicht das Problem der Sanktionen im Zentrum, wichtiger ist es zu fragen, wie an Erwartungen trotz Enttäuschung festgehalten wird. Diese Lage wird noch komplizierter dadurch, dass unterschiedliche Erwartungen kollidieren können. »Dabei wird es immer wieder vorkommen, daß die Norm des einen zur Enttäuschung des

anderen wird. Normierungen geraten in Konflikt, und daraus entsteht ein neuartiges, ›höherstufiges‹ Problem: das Problem der *doppelten Enttäuschung*« (43). Für diese Konstellation ist soziale Integration eine mögliche Lösung, die sich jedoch selbst nicht allein auf Normen gründen kann. Deshalb muss es zur Institutionalisierung von Verhaltenserwartungen kommen. »Die Funktion von Institutionen liegt in der Ökonomie des Konsenses, und die Ersparnis wird hauptsächlich dadurch erreicht, daß der Konsens im Erwarten vorweggenommen wird, kraft Unterstellung fungiert und dann normalerweise gar nicht mehr konkret abgefragt werden muß« (45). Solche Erwartungen stabilisieren sich durch ihre Alternativenlosigkeit, dadurch, dass der (kommunikative) Aufwand immens ist, um ihnen widerstehen zu können. Die auf diese Weise entstehende Erwartungsordnung ist die Wurzel des Rechts. Dabei kommt es wiederum weniger auf die Sanktionierung an, sondern auf die Stabilisierung der Abweichung als Abweichung – und damit verbunden zur Festschreibung von Abweicherrollen. Die Funktion des Rechts lässt sich dann als »Vergewisserung des Erwartens aus Anlaß von Enttäuschungen durch eine Verbindung normierender und institutionalisierender Mechanismen« begreifen (49). Hieran schließt Luhmann Überlegungen an, die er in seinen rechtstheoretischen Schriften – insbesondere in »Legitimation durch Verfahren« – ausgearbeitet hat. Im Rechtsstreit hat der Richter hier die Funktion, »durch absichtsvolles Mißverstehen der Parteien normativen Streit routinemäßig in Dissens zu transformieren, in eine lediglich kognitive Divergenz zu verwandeln« (53). Das positive Recht ist die gesellschaftliche Lösung des Problems der Erwartungskonflikte. Es verwandelt diese in kognitive Einstellungen zum Recht, die gleichzeitig eine hohe Variabilität ermöglicht, denn laufend ist auf Rechtsänderungen zu reagieren. Gleichwohl sind in modernen Gesellschaften nur ein kleiner Teil der Erwartungen in Form des Rechts positiviert. In den anderen Bereichen haben sich weitgehend unsichtbare Ordnungen etabliert. »In diesem Bereich gibt es beständige, weitgehend unerforschte Ordnungen – man möchte fast sagen ein Naturrecht« (55). Kurz nach der Veröffentlichung des Aufsatzes hat insbesondere Erving Goffman Untersuchungen zu den Inter-

aktionsritualen und zu der Entstehung von Ordnungen im öffentlichen Austausch publiziert, die genau diesen Bereich erhellen. Diese standen Luhmann zu diesem Zeitpunkt nicht zur Verfügung.

Der dritte – und in diesem Band umfangreichste – Beitrag ist Luhmanns Arbeit zur »Soziologie der Moral« (56-162), die zum ersten Mal im gemeinsam mit dem Marburger Theologen Stephan H. Pförtner im Jahr 1978 herausgegebenen Band »Theorietechnik und Moral« veröffentlicht wurde. Dieser Text beginnt mit einer wissenschaftstheoretischen Ortsbestimmung der Systemtheorie unter dem Titel einer Supertheorie. Dieser Terminus kann missverstanden werden. Deswegen macht Luhmann klar, dass diese Theorien keine normalen »mit leicht erhöhter Oktanzahl« seien (57), sondern vielmehr die Funktion hätten, die Relationen zum Gegenstand zu relationieren (74). Es geht – mit anderen Worten – zunächst um die Arbeit des Begriffs. Und damit noch nicht um wahrheitsfähige Sätze, »sondern um Vorbereitung der Begriffe für ihre Rolle als ›Satzfunktionen‹, die den Bereich wahrheitsfähiger Sätze regeln, die mit Hilfe der Verwendung des Begriffs als Prädikat gebildet werden können« (Wissenschaft der Gesellschaft, 1990, 389). Eine Einsicht, die im Kontext der eher konstruktivistisch verfahrenen Wissenschaftstheorien der Gegenwart nicht überrascht. Allerdings verliert der Begriff der Supertheorie in den späteren Schriften Luhmanns die hervorgehobene Position, die er in der »Soziologie der Moral« hat. Im zweiten Abschnitt des Textes verhandelt Luhmann das Verhältnis der Systemtheorie zur humanistischen Tradition. Es sind insbesondere vier Punkte, an denen die Unterschiede deutlich werden: die Stellung des Menschen in sozialwissenschaftlichen Analysen (in der Systemtheorie gehört der Mensch zur Umwelt sozialer Systeme), daraus folgend der Verzicht darauf, Gesellschaftstheorie anthropologisch zu fundieren, die Umstellung von Geschichte auf Evolution und schließlich die Umstellung der Theoriearchitektur auf das Theorem der Selbstreferenz, das sich in der These formulieren lässt, »daß unter der Voraussetzung einer Differenz von System und Umwelt es gerade die *zirkuläre Geschlossenheit* der Systemprozesse ist, die als eine universelle

Eigenschaft des Systems dieses in *spezifischen* Hinsichten *umweltempfindlich* macht« (94). Der dritte Abschnitt ist der moralsoziologische Schwerpunkt, die Diskussion der »Funktion der Moral«. Hier beginnt die Untersuchung mit der Analyse doppelter Kontingenz. Aus ihr folgt in einem einfachen Interaktionssystem, dass sowohl Ego als auch Alter in sich eine dreifache Rolle integrieren müssen: »Jeder ist für sich selbst zunächst Ego, weiß aber auch, daß er für den anderen Alter ist und außerdem noch, daß der andere ihn als alter Ego betrachtet« (101). Die daraus entstehende komplexe Verschränkung differenter System/Umwelt-Perspektiven wird zwar nicht gelöst, aber bezeichnet durch den wechselseitigen Ausdruck von Achtung. »Ego achtet Alter und zeigt ihm Achtung, wenn er sich selbst als Alter im Alter wiederfindet, wiedererkennt und akzeptieren kann oder doch entsprechende Aussichten zu haben meint« (102). Diese spezielle Zurechnungsform ist nun für Luhmann »diejenige emergente Symbolisierung, die Moralbildung ermöglicht« (104). Die Zwei-Seiten-Form Achtung/Missachtung fungiert in der gesellschaftlichen Kommunikation als der Code der Moral. Daraus ergibt sich dann auch die Funktion der Moral: »Moral ist also ein Codierungsprozeß mit der spezifischen Funktion, über Achtungsbedingungen Achtungskommunikation und damit ein laufendes Abgleichen von Ego/Alter-Synthesen zu steuern« (107). Diese Herleitung von Moral aus doppelter Kontingenz führt dazu, dass der Luhmannsche Moralbegriff stärker auf Interaktion ausgerichtet ist und daher – in herkömmlicher Diktion – eher einen individual- als sozialetischen Charakter hat. Zudem ist Moral nicht notwendig normativ strukturiert. Sie baut auch nicht auf Konsens auf; im Gegenteil betont Luhmann in Aufnahme eines Begriffes von Julien Freund immer wieder den »polemogenen« Zug der Moral (111). Dabei tendiert moralische Kommunikation dazu, den Konfliktstoff – anders als das Recht, das ihn einschränkt – zu generalisieren. »Zum Umgang mit Moral ist deshalb eine Metamoral erforderlich: Takt. Über die Moralisierung von Takt kann Moral *reflexiv* werden – nicht im Sinne einer weiteren Begründung ihrer Begründungen, sondern im Sinne einer Anwendung von Moral auf die Kontrolle der spezifischen Risiken der Moral selbst« (112). Dies bereitet das

bekanntes Diktum in Luhmanns Hegel-Preis-Rede vor, die wichtigste Aufgabe der Ethik sei, vor zu viel Moral zu warnen. Ein weiteres Problem, auf das Luhmann in diesem Zusammenhang hinweist, ist das der Bivalenz der Moral, also ihre strenge Zweiseitigkeit. Aber aus dieser Zweiseitigkeit folgt noch keine Allgemeinzuständigkeit: »Auch wenn *jede* Situation moralisch bewertbar ist, besagt dies nicht, daß jede Situation *nur* moralisch bewertbar ist« (116). Hier wird die Frage präludiert, wie moralische Kommunikation von den Subsystemen der Gesellschaft verarbeitet werden kann, die ihrerseits die Welt mit Hilfe eines für sie spezifischen Codes beobachten, wie also moralische Kommunikation jeweils »übersetzt« werden kann. Im Zusammenhang der Analyse der Codierung folgt auch für Moral die Diskussion ihrer Kontingenzformel. Freiheit ist hier für Luhmann zunächst nichts anderes als eine Umschreibung der Kontingenz jeglichen Handelns. »Freiheit ist kein Merkmal des Verhaltens selbst und erst recht nicht eine natürliche Eigenschaft des Menschen. Sie ist ein Effekt der Kommunikation von Erwartungen, Normierungen und Voraussagen, entsteht und vergeht also mit Kommunikation« (119). In diesem Sinne leistet die für Moral spezifische Kontingenzformel Freiheit die Überführung unbestimmbarer in bestimmbare Kontingenz. Im vierten Abschnitt des Beitrags diskutiert Luhmann funktionale Äquivalente der Moral: Anschlussrationalität, Recht und Liebe. Hier interessiert vor allem die Differenz von Moral und Liebe: Liebe ist unkonditionierbar und selbst nicht moralisch. »Die Einheit von Liebe und Moral zu unterstellen oder eine Moral der Liebe zu predigen, hieße: eine ontologische, ›monokontexturale‹ Welt mit hoher Formenintegration annehmen. Eine heute nicht mehr haltbare Prämisse« (132 f.). Der fünfte Abschnitt widmet sich schließlich der evolutionären Entwicklung der Moral. Hierauf braucht an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden, weil diesem Thema ein weiterer – und ausführlicherer – Beitrag in diesem Band gewidmet ist.

Der vierte (»Die Ehrlichkeit der Politiker und die höhere Amoralität der Politik«, 164-174) und der fünfte Beitrag (»Politik, Demokratie, Moral«, 175-195) in diesem Band befassen sich mit moralischer

Kommunikation in der Politik. Am Anfang steht nicht die Frage, ob Politiker ehrlich sein müssen, sondern »ob sie überhaupt ehrlich sein können« (163). Luhmann rollt dieses Problem historisch auf, indem er zunächst danach schaut, wie es im 16. und 17. Jahrhundert, als seiner Auffassung damals und nur damals diese Frage wirklich ernst genommen wurde, thematisiert wurde. Seinerzeit wurden – so Luhmann – zwei grundlegende Paradoxien entdeckt, die der Moral und die der Kommunikation: »Bei der Paradoxie des Moralcodes geht es darum, daß die Moral unmoralisches Verhalten erfordert, wenn sie sich nicht selbst unmöglich machen will. Bei der Paradoxie der Kommunikation geht es um die Kommunikation von Nichtkommunizierbarem« (166). Während in der damaligen Literatur die Auflösung dieser Paradoxien vor allem als eine Frage der praktischen Klugheit diskutiert wurde, stellt sich mit der Durchsetzung funktionaler Differenzierung die Situation anders dar: »Die Zwei-Werte-Codierung der Funktionssysteme läßt sich in keinem Fall mit dem Moralcode gut/schlecht gleichsetzen, und damit entzieht sich auch die ganze Selbstorganisation dieser Funktionssysteme einer moralischen Kontrolle« (167). Der Verzicht auf Moral ist im Blick auf die Operationsweise der gesellschaftlichen Subsysteme selbst moralisch gedeckt; niemand würde zum Beispiel auf den Gedanken kommen, die Wahrheit oder Unwahrheit wissenschaftlicher Sätze moralisch zu begründen. Damit stellt sich für die Ethik die Frage, wie sie die Anwendung moralischer Kommunikation limitieren kann. Dies gilt umso mehr, als die Frage der Begründung moralischer Normen als Theorieprogramm gescheitert ist. Im Blick auf die politische Landschaft ist jedoch zu beobachten, dass mehr oder minder ungehemmt moralisiert wird. Auch die Medien tragen dazu bei, »den Eindruck entstehen zu lassen, daß politische Kultur eine Kultur der wechselseitigen Beleidigung ist, die so deutlich gewählt sein müssen, daß jeder sie auch ohne besondere Vorbildung versteht« (170). Diese Praxis steht jedoch im Widerspruch der Logik des politischen Systems, die die Wahl zwischen jeweils wählbaren (!!) Parteien als politische und eben nicht als moralische Frage behandeln muss. Das Ausweichen in Moral sieht Luhmann unter anderem darin begründet, dass es nicht gelingt,

die zentralen politischen Fragen in klare Alternativen zu formen. Gleichwohl sieht Luhmann eine besondere Funktion der Moral auch in der Politik: im Gebot der Fairness. Am Beispiel des Sports: »Die ›höhere Amoralität‹ der Funktionscodes bedarf mithin einer Absicherung in der Moral; oder jedenfalls ist sie mit einer Moral vereinbar, die sicherzustellen versucht, daß der Unterschied von Siegen und Verlieren sportlich verdient ist und das Publikum über sportliche Leistungen informiert und nicht über Biochemie« (172). In der Politik liegt das vergleichbare Problem in der Korruption. Auch im anderen Aufsatz zur Frage der Moral in der Politik geht Luhmann vom Scheitern theoretischer Versuche der Moralbegründung und vom Obsoletwerden klassischer Ethos-Ethik aufgrund des Verlusts gesellschaftsstruktureller Absicherungen aus. Hinzu kommt das logische Problem der Selbstanwendung der Moral auf die Moral. In Anwendung des gödelschen Theorems bedeutet das, dass innerhalb der Moral die Moral nicht begründet werden kann, sondern sich auf eine externe Referenz – zum Beispiel Religion – stützen muss. Da diese jedoch unter den heutigen Bedingungen nicht mehr verbindlich durchgesetzt werden können, entsteht ein Entscheidungsparadox: »Gerade weil Moralfragen unentscheidbar sind, kann und muß man sie entscheiden. Nur kann man dann nicht vermeiden, daß die Entscheidungen als Entscheidungen und das heißt: als auch anders möglich, sichtbar werden und daß ihnen eine letzte, hieb- und stichfeste Begründung fehlt« (178). Diese entscheidungstheoretische Wendung führt Luhmann zu der – provokatorischen – Frage, wie man den moralischen Unterschied zwischen gut und böse in ein Optimierungsprogramm verwandeln könne: »soviel Sünde wie nötig, soviel Gutes wie möglich«. (178) Heutzutage lassen sich zwei mögliche Lösungen beobachten: Heuchelei und Werte. Heuchelei ist für Luhmann in Anlehnung an den Organisations-theoretiker James G. March »eine Form der ›langfristigen Investition in Moralität‹« (179). Dabei wird kommuniziert, dass man zumindest immer die besten Absichten habe; und das, um sicherzustellen, dass bei einer retrospektiven Andersbewertung, eine Selbstschutzvorrichtung vorhanden ist. Das führt zum Paradox der Kommunikation von Aufrichtigkeit, die immer schon

unter Motivverdacht steht. »Seitdem fährt die Kommunikation das Tandem expressive Individualität und Heuchelei, und das Individuum wird, ob es will oder nicht, der Zurechnungspunkt für die Manipulation des Anscheins, der im sozialen Verkehr, also auch von der Religion und der Moral, gefordert wird« (181). Die zweite Lösung des Problems schließt daran direkt an, die Erfindung der Werte: »Die Heuchelei wird dabei gleichsam entpersonalisiert und in die Form der Wertgeltung a priori verwandelt, zu der man sich bekennen kann, ohne sich damit irgendwie festlegen zu müssen« (182). Im weiteren Verlauf dieses Beitrags diskutiert Luhmann wieder die Frage der Selbstbegrenzung der Moral, eine Frage, die ihm zufolge in der Ethik selbst nicht gestellt wird – und die deshalb nur soziologisch beantwortet werden könne. Dabei fällt für das System der Politik auf, dass moralische Kommunikation insbesondere »pathologische Fälle« aufgreift oder für die Austragung von Konflikten verwendet wird. Fälle solcher »enthusiastischen« Moral findet Luhmann bei den sozialen Protestbewegungen oder auch bei religiösen und ethnischen Fundamentalismen. Kennzeichnend hierfür ist der Verzicht auf eine Beobachtung zweiter Ordnung, insofern auf die Selbstbeschreibungen der Gegner nicht eingegangen wird. Daraus ergibt sich Luhmanns Schlussfolgerung: »Es scheint somit, daß es für eine derartige enthusiastische Moral zwar soziologische Beschreibungen, aber keine Ethik mehr geben kann – es sei denn eine ironische Ethik, an die man sich erst noch gewöhnen müßte« (194).

Der sechste Beitrag »Wirtschaftsethik – als Ethik?« (196-208), der wie die beiden vorigen Beiträge auf eine Rede zurückgeht, demonstriert anschaulich Luhmanns lakonisch-ironischen Vortragsstil. Gleichsam als Kostprobe: »Ich muß es gleich am Anfang sagen: es ist mir nicht gelungen, herauszubekommen, worüber ich eigentlich reden soll. Die Sache hat einen Namen: Wirtschaftsethik. Und ein Geheimnis, nämlich ihre Regeln. Aber meine Vermutung ist, daß sie zu der Sorten von Erscheinungen gehört wie die Staatsräson oder die englische Küche, die in der Form von Geheimnissen auftreten, weil sie geheimhalten müssen,

daß sie gar nicht existieren« (196). Luhmann beginnt in einem sehr plakativen Rundumschlag mit der Destruktion klassischer ethischer Entwürfe, die in die bekannte Frage mündet, wie mit der Paradoxie umzugehen sei, »wenn man nicht entscheiden kann, ob die Unterscheidung von gut und schlecht ihrerseits gut ist oder schlecht« (199). Deswegen interessiert ihn zunächst die empirische Frage, warum überhaupt ein solches Interesse an Ethik besteht. Die Anlässe und die Themen lassen sich aufzählen, aber Luhmanns Frage ist: »wo ist die Ethik, die darauf antworten könnte? Oder wird etwa Ethik gerade deshalb als Medizin verschrieben, weil sie zwar nicht heilt, aber den Juckreiz der Probleme verringert?« (201) Insbesondere in der Wirtschaft ist sowohl unklar, an wen Ethik überhaupt adressiert ist und wie sie in Unternehmen »bilanziert« werden kann. Die besonderen Probleme des Wirtschaftssystems sieht Luhmann fokussiert im wirtschaftswissenschaftlich kaum behandelten Problems der Beobachtung zweiter Ordnung und in der operativen Schließung des Systems mit Hilfe des Mediums Geld – alles Probleme jedenfalls, die sich mit Ethik nicht in den Griff bekommen lassen. Von der Ethik – hier der Wirtschaft – bleibt dann nicht viel mehr als »zumindest ›unethisches‹ Verhalten zu markieren und auszugrenzen«. (207)

Der siebte Beitrag »Interaktion, Organisation, Gesellschaft. Anwendungen der Systemtheorie« (209-227) hat programmatischen Charakter und wirkt ein wenig wie ein Fremdkörper in dieser Sammlung. Zunächst unterscheidet Luhmann die im Titel genannten Systemtypen. Dabei ist ihm besonders wichtig, dass Gesellschaft nicht auf Interaktion zurückgeführt werden kann: »Gesellschaft ist danach nicht einfach die Summe aller Interaktionen, sondern ein System höherer Ordnung, ein System anderen Typs« (212). In einem weiteren Schritt versucht er, die Selbstkonstitution der Systeme – in späteren Arbeiten wird hier das Autopoiesis-Konzept verwendet – im Blick auf zwei Themen, sozialer Wandel und Konflikt, herauszuarbeiten. Dabei wird deutlich, »daß die Gesellschaft vom Konfliktmodus ihrer Interaktionssysteme unabhängig wird. Sie kann, ohne ihre eigene

Kontinuität zu gefährden, in weitem Umfange den Abbruch von Interaktion als Modus der Konfliktlösung zulassen« (222). Das Übrige kann dem Rechtssystem überlassen werden.

Den Vortrag, der die Grundlage für den achten Beitrag »Gibt es in unserer Gesellschaft noch unverzichtbare Normen?« (228-252) bildet, beginnt Luhmann mit dem juristischen Problem der Zulassung von Folter für die Rettung von Menschen. Dabei geht es ihm nicht um ein Votum in die eine oder andere Richtung, sondern um die Form des Problems, das sich als klassischer Fall von »tragic choice« bezeichnen lässt. Dies verweist auf das Problem der Selbstanwendung eines Codes: »Während im Normalfalle Juristen keinen Zweifel haben, daß sie im Recht sind, wenn sie zwischen Recht und Unrecht unterscheiden und entsprechend entscheiden (wie immer das dann begründet wird), könnte dieser Fall umgekehrt liegen: man ist im Unrecht, wenn man zwischen Recht und Unrecht unterscheidet« (229). Im Folgenden versucht Luhmann diesen Problemstand auf die Frage nach den unverzichtbaren Normen zu beziehen. Zunächst führt er seinen Normbegriff (Normen als Formeln für kontrafaktisches Erwarten) ein, streift dann das Thema Naturrecht, das für dieses Problem einschlägig ist, um dann der Frage nachzugehen, welche Folgen die Umstellung der Gesellschaft auf funktionale Differenzierung darauf hat. Eine Antwort die die moderne Gesellschaft auf das Erfordernis von »inviolable levels« hat, ist die Erfindung der Werte. Deren Problem liegt darin, dass sie für Wertkonflikte Vorzugsregeln definieren kann. Gleichwohl haben Werte, auch im juristischen Alltag, eine spezifische Funktion: »Werte sind *notwendig*, um Entscheidungen einen Rückhalt im Unbezweifelten zu geben. Entscheidungen bringen diese *Notwendigkeit* aber in die Form der *Kontingenz*« (244). Damit schafft die Gesellschaft die Bedingung selbsterzeugter Ungewissheit unter der sie operiert – und entscheidet. Deshalb gilt: »Die Unverzichtbarkeit der Norm – das ist die Autopoiesis des Systems« (245). Im Schlussteil des Vortrags knüpft Luhmann dann wieder an die eingangs entwickelte Figur der »tragic choices« an. Diese lässt sich für das Recht als die Frage nach dem Recht zur Rechtswidrigkeit formulieren – und

für dieses Paradox kann es keine allseits befriedigende Lösung geben. Das ändert sich auch nicht, wenn an dieser Stelle die Menschenrechtsfigur eingeführt wird. Zumal hier zu beobachten ist, dass gleichzeitig mit der Inflationierung dieses Konzepts es »zu einem erschreckenden Ausmaß an Verletzungen der Mindestanforderungen an Menschenwürde« kommt. (250) Letztlich bleibt auch die systemtheoretisch angeleitete Beobachtung dieser Situation hilflos. Denn sie kann die Frage, wie angesichts dieser Situation zu handeln sei, nicht beantworten. Aber sie ist eine Antwort darauf, »wie man angemessen beobachten und beschreiben kann«. (252)

In Niklas Luhmanns bekannter Hegel-Preis-Rede von 1989 »Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral« (253-269), die den neunten Beitrag des Sammelbandes bildet, finden sich die auch bislang schon angesprochenen theoretischen Versatzstücke in komprimierter Form wieder. Sie kann daher als zusammenfassender Überblick über das moraltheoretische Denken Luhmanns gelesen werden. Ausgangspunkt ist wiederum ein cursorischer Abriss ethischer Theoriebildung, der dann die systemtheoretische Perspektive gegenübergestellt wird, die Moral als Achtungskommunikation und Ethik als Beschreibung, später dann als Reflexionstheorie der Moral konzipiert. Dabei kann die Systemtheorie der Ethik zumindest eine gesellschaftstheoretische Vorgabe machen: »Wenn nun die Annahme zutrifft, daß die moderne Gesellschaft nicht mehr über Moral integriert sein kann und auch nicht mehr den Menschen über Moral ihre Plätze anweisen kann, dann muß die Ethik in der Lage sein, den Anwendungsbereich der Moral zu limitieren« (266). Und: »Angesichts dieser Sachlage ist es die vielleicht vordringlichste Aufgabe der Ethik, vor Moral zu warnen« (ebd.).

Diese Konzeption, »Ethik als Reflexionstheorie der Moral« (270-347) zu verstehen, ist Gegenstand des zehnten Beitrages, der nicht wieder auf einen Vortrag zurückgeht, sondern aus dem dritten Band zu »Gesellschaftsstruktur und Semantik« übernommen worden ist. In den dort publizierten Studien verfolgt Luhmann

das wissenssoziologische Projekt, den Wandel von spezifischen Semantiken in Verbindung mit der sozialstrukturellen Veränderung der Gesellschaft verständlich zu machen. Dafür führt Luhmann zunächst seinen Moralbegriff ein, die wechselseitige Bindung von Ego und Alter an Achtung bzw. Missachtung. In der gesellschaftlichen Evolution der Moral war diese zunächst sozial eingegrenzt und auf Mitglieder bezogen. Erst mit zunehmender Komplexität wird moralische Kommunikation generalisiert und bezogen auf das Problem der Inklusion: »Die Moral kann also nicht über Inklusion/Exklusion entscheiden, sie kann nur die Inklusion schematisieren, und das ist die Funktion ihres Codes, wie immer die historische Semantik im Laufe der Zeiten ihn formuliert« (278). Moralische Verachtung ist so das funktionale Äquivalent für Exklusion: »Gerade diese Unmöglichkeit, jemanden aus der Gesellschaft auszuschließen (es sei denn: man tötet ihn), gibt der Moral ihre Emphase, ihren Eifer, ihre Aufdringlichkeit« (279). Da moralische Kommunikation symmetrisch ist, also auch den Sprecher bindet, ist sie riskant, polemogen, weil sie immer gleichzeitig die Selbstachtung ins Spiel bringt. »Wer immer bei Meinungsverschiedenheiten moralisch argumentiert, setzt seine Selbstachtung ein, um seinen Anforderungen und Argumenten Nachdruck zu verleihen. Es fällt dann schwer, den Rückzug anzutreten und das als leere Hülse zu hinterlassen, was man vorher als eigene Identität aufs Spiel gesetzt hatte« (280). Der dem folgende Abschnitt ist der Entfaltung des Begriffs der Ethik gewidmet, die Luhmann als Reflexionstheorie der Moral konzipiert. Ein gesellschaftlicher Bedarf an Ethik erwächst erst auf dem Boden einer hinreichenden Komplexität. So lokalisiert Luhmann den Beginn spezifisch ethischer Reflexion im Übergang von stratifizierter zur funktional differenzierten Gesellschaft. »Auf zunehmende Differenzierung wird durch zunehmende Generalisierung reagiert, weil man festhalten will, daß die Gesellschaft als moralischer Körper, als moralische Einheit begriffen werden muß, und weil alles, was diese Einheit zum Ausdruck bringen soll, jetzt über zunehmender Differenzierung und zunehmender Kontingenz formuliert werden muß« (286 f.). Da noch kein anderer Garant gesellschaftlicher Stabilität erkennbar ist, wird

versucht, mit Moral Kontinuität zu garantieren: »Zarastro singt für ein ganzes Jahrhundert: ›Wen solche Lehren nicht erfreuen, verdient nicht, ein Mensch zu sein‹. Dann bleibt aber die Frage: Was machen wir mit ihm?« (289) In den folgenden Abschnitten geht Luhmann der historischen Entwicklung von Moral und Ethik nach. Zunächst reagiert Moral im Mittelalter mit dem Tugend/Laster-Schema auf gesellschaftliche Stratifikation. Dabei identifizieren sich sowohl Ethik als auch Moral mit der einen Seite der Unterscheidung: der Tugend, wodurch das Problem entsteht, die Frage beantworten zu müssen, warum überhaupt moralische Verfehlungen entstehen können. Nur an den Rändern, in der Klugheitslehre und der Rhetorik tauchen schon Denkmuster auf, die später das alte Moralschema aufbrechen werden, insbesondere die Unterscheidung von Intention und Resultat. Diese Auflösungsprozesse beginnen im 16. Jahrhundert. Deutlich wird das an Ambivalenzen; z.B. wird das Streben nach Achtung unter Motivverdacht gestellt und selbst moralisch problematisiert. Ebenso gehören in diesen Zusammenhang das Regel/Ausnahme-Schema und die Unterscheidung zwischen wahren und falschen Tugenden. Im 18. Jahrhundert schließlich münden die Entwicklungen in die Ausbildung der Ethik als Reflexionstheorie der Moral (Luhmann stellt dies dar an Kant und am Utilitarismus). Ausgangspunkte der Neuformierung der Ethik sind die Paradoxie der Moral und das Problem der doppelten Kontingenz. Die Paradoxie entsteht durch die Unterscheidung von Absichten und Folgen, da das moralische Urteil »sich mit dem Problem der guten Folgen schlimmer Absichten oder auch mit dem Problem der schlimmen Folgen guter Absichten« konfrontiert sieht. (313) Dies führt zu einer Fülle von Literatur (Machiavelli). Auf der anderen Seite steht das Problem doppelter Kontingenz, auf das reagierend Adam Smith seine Theorie der moralischen Gefühle mit dem Zentralbegriff »Sympathie« entwickelt. Mit Sympathie ist hier – so Luhmann – die Fähigkeit des Perspektivenwechsels gemeint. Allerdings verstrickt sich diese Theorie im Dickicht der wechselseitigen Undurchschaubarkeit: »Eine neue Art von überpositionaler Objektivität ist gefragt, und darauf suchen sowohl der Transzendentalismus als auch der Utilitarismus ›wissenschaftliche«

Antworten« (317). Dass auch diese Lösungen nicht auf Dauer gestellt werden können, deutet sich schon an Gegenströmungen an, Luhmann thematisiert explizit de Sade. Aber deutlicher machen sich nun die Folgen der Durchsetzung funktionaler Differenzierung bemerkbar. Anders als für andere Funktionscodes steht für die Moral kein ausdifferenziertes Funktionssystem bereit. »Sie kann an diesem Spiel des kontingenten, jeweils selbst-bezogenen Akzeptierens und Rejizierens von Leitunterscheidungen nicht teilnehmen, und die Ethik flüstert ihr noch ein, sie gelte auf unbedingten Grundlagen« (325). Darauf reagiert sie mit der Aufmerksamkeit für diejenigen, denen moralisches Handeln nicht zugetraut wird: »Wer nicht die Möglichkeit hat, sich so zu verhalten, wie die Moral es verlangt, wird moralisch einwandfreien Maßnahmen ausgesetzt – von der Überwachung und Markierung über Kasernierung und Therapie bis zur Umerziehung« (ebd.). Dies ist bekanntlich das große Thema Foucaults. Die nun folgende Entwicklung wird von Luhmann in groben Zügen als Dezentrierung von Moral analysiert. Die Funktionssysteme jedenfalls sind in ihrem Prozessieren der Moral gegenüber indifferent, aber sie greifen – so Luhmanns Hypothese – »überall dort, wo sie auf ›unsichtbare‹ Weise sabotiert werden können und deshalb auf Vertrauen angewiesen sind, auf Moral« zurück (334). Auch die Ethik steht mit dieser Entwicklung vor neuen Problemen. Da der Moral die Systemreferenz fehlt, ist auch sie nur auf der Grundlage der Gesellschaft zu entwickeln. Und wenn die Funktion der Moral ist, Inklusion zu regeln, steht sie vor der Aufgabe genau das zu reflektieren. Die Empfehlung, die Luhmann der Ethik angesichts dieser Situation gibt, lautet: »immer den Code als Unterscheidung reflektieren, statt nur das Gute um des Guten willen zu fördern oder nur nach Begründungen zu fragen« (338). Der letzte Abschnitt dieses umfangreichen Beitrags fragt dann nach der personalen Zurechnung des Handelns, auf das Moral und Ethik angewiesen sind. In komplexen Sozialverhältnissen greift diese notwendig zu kurz. »Auch und gerade Moral dient der Verschleierung von Strukturen, der Ablenkung der Aufmerksamkeit im sozialen Verkehr auf vordergründige Haftpunkte« (342). Hinzu kommt die mit steigender Kontingenz unabweisbare

Diskrepanz zwischen Erwartungen und Enttäuschungen, die moralisch nicht mehr schließbar ist. »Wir haben es schlicht damit zu tun, daß die moderne Gesellschaft, psychisch gesehen, eine Zumutung ist, der nicht über Konditionierung von Achtung und Mißachtung abgeholfen werden kann« (344). Trotz allem wird weiter moralisch kommuniziert; dies gemeinsam aus der Position von Beobachtern zweiter Ordnung wahrzunehmen, ist das Kooperationsangebot, das die Systemtheorie der Ethik unterbreitet.

Die beiden letzten Beiträge »Verständigung über Risiken und Gefahren« (348-361) und »Die Moral des Risikos und das Risiko der Moral« (362-374) stehen im Kontext der Arbeiten Luhmanns zur »Ökologischen Kommunikation« (1986) und zur »Soziologie des Risikos« (1991). Die Grundthese ist einfach: Das Risiko des Entscheiders wird von Betroffenen als Gefahr wahrgenommen. Dabei haben in der modernen Gesellschaft wohl nicht die Gefahren zugenommen: »Es ist nicht sehr wahrscheinlich, daß man in der modernen Gesellschaft gefährlicher lebt als in älteren Gesellschaften; aber das Risiko ist ein normales Begleitphänomen alltäglichen Handelns geworden« (362). Die Differenz von Risiko und Gefahr wird jedoch unterschiedlich eingeschätzt: »Wenn man anderen die Gefahren zumuten würde, die man selbst als Risiko akzeptiert, würde das Proteststürme auslösen« (367). Das heißt für die Ethik, dass im Risikodiskurs die Basis der Reziprozität verloren ist. Entsprechend hilflos wirken auch ihre Positionen. »Ihr letzter Rat, ihr jüngster Beitrag zur Diskussion über technologische Risiken, ökologische Probleme und Selbstkontrolle der Wissenschaft ist der Hinweis: ›Wir dürfen nicht alles, was wir können.‹ Aber um das einzusehen, braucht man nun wirklich nicht vom Baum der Erkenntnis zu essen, das wußten selbst Adam und Eva schon vorher. [...] Wer nicht mehr zu sagen weiß als dies, kann es mit ebenso gutem Mißerfolg auch lassen« (373). Auch hier ist – so Luhmann – ein größeres Differenzbewusstsein gefordert: »Vielleicht ist es in diese Situation sinnvoll, in der Reflexion der Moral nicht von Einheit auszugehen, sondern von Differenz, und nicht von Gründen oder Prinzipien, sondern von Problemen, an denen

die Frage aufbricht, ob man ein Verhalten moralisch beurteilen solle *oder nicht*« (374).

Ist Luhmann mittlerweile selbst zum Klassiker geworden? Gilt auch mittlerweile für ihn, was er für Durkheim konstatierte, dass seine Theorie als klassische zu lesen ist, als Aussagenzusammenhang, »der in dieser Form später nicht mehr möglich ist, aber als Desiderat oder als Problem fortlebt«? (7) Wie auch immer man hier urteilen mag, auf jeden Fall befördert ein solcher Sammelband seine Kanonisierung zu einem Klassiker der Soziologie der Moral.

Unverzichtbar für die weitere Diskussion ist, dass Luhmann insofern an Max Weber anschließt, als er nicht die – vermeintliche oder tatsächliche – integrative Funktion der Moral hervorhebt, sondern im Gegenteil deren polemogene, also Streit erzeugende und verstärkende, Funktion hervorhebt. Ethik und Moral sind immer auch Krisenphänomene. Moralischer Urteilen basiert auf einer je spezifischen Krisenwahrnehmung. Hier ist meines Erachtens ein Ansatzpunkt, von dem ausgehend man mit Luhmann über diesen hinausgehen sollte. Könnte es nicht sein, dass mit der Durchsetzung funktionaler Differenzierung sich auch die Funktion der Moral verändert hat? Jedenfalls dient sie nicht mehr durchgängig dazu, die Inklusion oder Exklusion zu schematisieren, obwohl diese Funktion gegenwärtig immer noch mitläuft. Zumeist ist es so, dass Themen moralisch codiert werden, die nicht subsystemspezifisch, sondern subsystemübergreifend formuliert werden müssen, die also die Belange mehrerer Subsysteme betreffen. Aktuelle Beispiele sind die bioethischen Debatten, die das Rechts-, das Gesundheits-, das Wissenschafts-, das Wirtschafts-, das Religions- und das politische System berühren. An diesem Beispiel wird deutlich, dass bei komplexen Problemen die Subsysteme wechselseitig auf Leistungen der anderen angewiesen sind und dass es ihnen jeweils möglich ist, diese Leistungen in den eigenen Code zu übersetzen, sie also mit Hilfe der Unterscheidung Recht/Unrecht, wahr/unwahr, haben/nicht-haben auszudrücken. Und es ist weiterhin deutlich, dass sich

die Moral gerade wegen ihres fehlenden Systembezugs besonders dazu eignet, das Medium zu bilden, in dem die Debatten ausgetragen werden. Genau hier liegt meines Erachtens die neuartige Funktion der Moral. Im Blick auf andere Subsysteme wirft sie die Fragen auf, die sich das Subsystem selbst nicht stellen kann, nämlich nach der universellen Gültigkeit des jeweiligen Codes. Vom Gesichtspunkt des Subsystems ist dies unter Umständen eine ungeheure Zumutung, gesamtgesellschaftlich gesehen vielleicht dann eine Notwendigkeit, wenn bei bestimmten Problemlagen die Koordination der Codes der beteiligten Subsysteme nicht mehr gelingt.

Da jeder subsystemspezifische Code in dem Sinne universal ist, dass alles mit ihm ausgedrückt werden kann, stellt sich die Frage nach der Limitierung des Codegebrauchs. Obwohl alles durch das Medium Geld abgebildet werden kann, darf oder soll nicht alles durch Preise bestimmt sein, gerade weil man doch weiß, dass alles seinen Preis hat. Moralische Kritik daran ersetzt nicht den Geld- durch den Moralcode, sondern setzt die Gültigkeit des Geldcodes voraus. Aber die moralische Kritik ist deswegen notwendig, weil die Limitierung der Verwendung des entsprechenden Codes systemintern zumeist nicht plausibel begründet werden kann. Die Diskussion über eine Begrenzung der Forschung, die Frage ob Kunst alles darf, die Frage nach der Einschränkung der Regelungskompetenz der Politik oder nach moralischen Grenzen wirtschaftlicher Investitionen belegen dies hinlänglich. Angesichts der Komplexität der jeweiligen Probleme können diese nicht einfach dadurch gelöst werden, dass sie in ein anderes Subsystem verschoben werden, zum Beispiel in die Politik. Auch die Politik hat nicht die Möglichkeit, alle potentiellen Konfliktfälle im Vorgriff zu regeln. Deshalb benötigen die Subsysteme ein Sensorium für sowie eine Kommunikation über Selbstbeschränkung. Dies alles erhält in der Regel die Bezeichnung: Ethik. In diesem Sinne dient Ethik sowohl als Alarmsystem als auch als systemübergreifende Sprache, die es ermöglicht, systemübergreifende Probleme der Kommunikation über Systemgrenzen hinaus zugänglich zu machen.

Der Luhmannschen Moralsoziologie wird man meines Erachtens nur gerecht, wenn ihr gegenüber nicht im Sinne der Klassikerexegese verfahren wird, sondern wenn man versucht, sie fruchtbar zu machen sowohl für eine präzise Beschreibung moralischer Kommunikation als auch als kritische Infragestellung ethischer Theoriebildung. Hier wird es vor allem nötig sein, die Einsicht Luhmanns zu realisieren, dass ethische Reflexion nicht selbst moralische Kommunikation ist. Dass der Ethik die Aufgabe zukommt, die für moralische Kommunikation spezifische Unterscheidung als Unterscheidung zu reflektieren und sich nicht darin erschöpfen kann, unbeirrt das Gutsein des Guten zu postulieren und gegebenenfalls »letztzubegründen«.

Man sollte sich von Luhmanns ironischer Sprache, insbesondere in seinen Vorträgen, nicht täuschen lassen. Er ist – gerade als Moralkritiker, und das verbindet ihn mit anderen luziden Kritikern der Moral wie Nietzsche – selbst Moralist. Die Forderung, auf Moral zu verzichten, kann selbst wieder als moralische Kommunikation beobachtet werden. Und diese Paradoxie übersieht der Theoretiker der Paradoxie selbstverständlich nicht – er behandelt sie stattdessen mit Ironie, auch gegenüber sich selbst. Dieses Maß an ironischer Distanz würde auch anderen Beteiligten im ernstesten und meist allzu ernstesten Tagesgeschäft der ethischen Diskurse gut zu Gesicht stehen.

Zitationsvorschlag

Dallmann, Hans-Ulrich (2008): Rezension Niklas Luhmann: Die Moral der Gesellschaft (Ethik und Gesellschaft 2/2008: Rückkehr der Vollbeschäftigung oder Einzug des Grundeinkommens?), Download unter: http://www.ethik-und-gesellschaft.de/texte/EuG-2-2008_Rez_Dallmann.pdf (Zugriff am [Datum]).

Ethik und Gesellschaft ökumenische Zeitschrift für Sozialethik

Ausgabe 2/2008: Rückkehr der Vollbeschäftigung oder Einzug des Grundeinkommens?

Michael Sommer

Rückkehr der Vollbeschäftigung oder Einzug des Grundeinkommens

Sigrid Reihls

Eine »neue Vollbeschäftigung« als Voraussetzung für ein »Leben in Fülle«

Wolfgang Strengmann-Kuhn

Vollbeschäftigung und Grundeinkommen

Matthias Zeeb

Richtungsstreit in der ökologischen Sackgasse

Vollbeschäftigung und Grundeinkommen als richtige Antworten auf falsche Fragen

Torsten Meireis

Bedingungsloses Grundeinkommen – eine protestantische Option?

Matthias Möhring-Hesse

Erwerbsarbeit über Wert
