



„Menschenbilder, sowas Grausliches“

System Intelligenz oder Intellektualität?

Bernd Ternes

Zitation: Ternes, Bernd (2012): Menschenbilder, so was Grausliches – System Intelligenz oder Intellektualität, in: Kritiknetz – Zeitschrift für kritische Theorie der Gesellschaft
© 2012 bei www.kritiknetz.de, Hrsg. Heinz Gess, ISSN 1866-4105

„Ich habe Wichtigeres zu tun als mich mit Intellektuellen zu beschäftigen oder mit mir – schon gar das! Das wäre ja das Letzte! – als Intellektuellem zu beschäftigen“¹

„Das System funktioniert, solange der aporetische Charakter der konstitutiven Grundwahrheit ignoriert oder geleugnet werden kann. Auf keinen Fall darf affirmativ darüber gesprochen werden. Wenn, dann nur im Modus der ‚Kritik‘, der Verneinung“²

I. Einleitung

Verwundert es, wenn ein Systemtheoretiker, dessen Theorie – überspitzt und nicht ganz falsch gesagt – den Schritt vom subjektiven zum objektiven Idealismus nicht nachvollzieht³, zum möglichen Erkenntnisgegenstand der Figur, der Praxis und der Funktion des Intellektuellen beinahe nichts zu sagen gewillt ist

¹ Niklas Luhmann, Archimedes und wir. Interviews, hg. von Dirk Baecker und Georg Stanitzek, Berlin 1987, p37 (Interview mit Walter van Rossum, p14-37).

² Nikolaus Sombart, ErkenntnisLust. Tractatus socio-logicus, Leipzig 1998, Satz 6.3 und 6.3.1.

³ So Jürgen Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne. 12 Vorlesungen, FFM 1985, p429.

bzw. dieser Gegenstand sich bloß in Spuren negatorischer und beiläufiger Sätze finden läßt? Verwundert es, wenn ein Theoretiker, der Intellektualität beinahe extrinsisch und (deswegen?) maßgeblich im Focus des Motivs betrachtet, „andere über das Richtige zu belehren“⁴, sich vorsichtig einer soziologischen Tradition des Anti-Intellektualismus eingemeindet, zu der u.a. Max Weber, Arnold Gehlen und Helmut Schelsky gezählt werden?; der seine Aversion gegen den Begriff des Intellektuellen damit begründet, daß er einen zu starken personalisierten Zuschnitt hat und daher implizit eine Art von Lebenskonzept verlangt, das in der modernen Gesellschaft mit dem Zwang zu unpersönlichen Selbstbeziehungen unmöglich durchzuhalten sei? Kurz: Warum sollte man verwundert darüber sein, daß eine Theorie, die – nun einseitig pointiert – in nuce ihre verwaltungswissenschaftliche Herkunft nicht abgestreift hat⁵, dem Themensyndrom Intellektualität nichts abgewinnt?

Anders als bei ebenso überformatig rezipierten Theoretikern der letzten 30 Jahre, die gleichsam das ‚Gruppenbild‘ des allgemeinen Intellektuellen verlassen haben und dennoch explizit als Intellektuelle vernehmbar bleiben wollten und geblieben sind – Lyotard, Deleuze, Foucault, Bourdieu, Giddens, Habermas –, hat sich Luhmann hier, wie vordem in den Zeiten neomarxistischer kritischer Selbstbe-

⁴ Luhmann, Archimedes und wir..., a.a.O., p14.

⁵ „Albrecht Koschorke hat mal sehr schön darauf hingewiesen, daß die Luhmannsche Systemtheorie im Kern eigentlich immer noch die Verwaltungswissenschaft ist, als die sie begann. In der Tat: All diese tiefeschürfenden Analysen über systemspezifische Codierungen, Inklusionen und Exklusionen, Interpenetrationen und strukturelle Kopplungen: Ist das nicht der Versuch, ein für alle mal festzulegen, zu welcher Tageszeit welcher Bittsteller auf welchem Korridor Zugang zu welchem Beamten hat? All die hochkomplexen Kommunikationen zur Kommunikationslosigkeit: Geht es nicht darum, sicher zu stellen, daß diese Beamten und ihre herrlichen Werke, die kein Außenstehender je zu ergründen vermag, künftig noch weniger gestört werden? Koschorkes verwaltungstechnische Konkretisierung ist Teil einer kulturwissenschaftlichen Entzauberung Luhmanns“, so Geoffrey Winthrop-Young im Gespräch mit Rudolf Maresch (auf: <http://www.heise.de/tp/r4/artikel/22/22430/1.html>; 23.04.06; Abruf 04/2006: „Die Zeit der Kulturkriege ist vorbei“). – Ich teile diese grundlegende Interpretation des Luhmannschen Werkes: allerdings mit einer anderen Herleitung. Siehe Verf., Niklas Luhmann: Systemtheoretiker und Poet zivilklinischer Theorie, in: Stephan Moebius/ Dirk Quadflieg (Hg.), Kultur. Theorien der Gegenwart, Wiesbaden 2006, p503-516.

schreibungen von Gesellschaftswissenschaft, dem – abwertend formuliert – hegemonialen Wind des Gerierens entzogen und für sich eine Rahmung seines Tuns entworfen, die immer noch passend in der 1969 bei der Aufnahme in die frisch gegründete Fakultät für Soziologie der Universität Bielefeld geäußerten Projektbeschreibung zum Ausdruck kommt: „Mein Projekt lautete damals und seitdem: Theorie der Gesellschaft; Laufzeit: 30 Jahre; Kosten: keine.“⁶

Schon damals schien die teils sachtatsächliche, teils inszenierte Gegenhaltung zu einer weiterhin normativ geeichten, mit der Pflicht zur eindeutigen Systemgrenzenüberschreitung ausgestatteten Gesellschaftskritik Luhmanns Aversion in eine theorie-architekturelle Bedingung von Theorie als solcher umgewandelt zu haben: denn er verstand immer, auch noch im ironischen Duktus, seine Theorie der Gesellschaft als Theorie des Subsystems Soziologie innerhalb des Funktionssystems Wissenschaft innerhalb der Gesellschaft als umfassendes soziales System. Luhmanns Theorie hielt am Aussagenradius des Universellen fest, allerdings eingespannt in die Unterscheidung universell/ spezifisch: Luhmanns Gesellschaftstheorie ist universell, d.h. sie läßt nichts, was es gibt, aus, sie ist unilateral. Und gleichzeitig ist die Theorie auch spezifisches Theorieprogramm, d.h. die „Welt“ wird nur mit einer bestimmten Leitunterscheidung resp. mit einem kleinen Ensemble von Ausschnittsunterscheidungen zu beschreiben versucht (und eben nicht mit anderen). Kurz: In der Basis seiner Theorie existiert ein Begriff von der Totalität der Gesellschaft nicht mehr; er wurde abgelöst von sog. polykontextu-

⁶ Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, FFM 1997, p11. Für diese Entscheidung Luhmanns paßt ein Kommentar zum Intellektuellen haargenau, den Hans Ulrich Gumbrecht in einem Interview mit Rudolf Maresch zum Abschluß abgegeben hat: „Ich plädiere für einen Intellektuellen, der mit spezifischer Systemreferenz ausgestattet ist. Der Intellektuelle kann nicht für die gesamte Gesellschaft verantwortlich sein. Mit der Rolle des Intellektuellen ist Isolierung assoziiert. Er muß in Ruhe gelassen werden, seine Gedankenexperimente müssen nicht immer unmittelbare Folgen haben. ‚Subversiv‘ ist eine – etwas verbrauchte – Selbststilisierung aus dem Arsenal der romantischen Poetik. Eine Maximierung des Subversiv-Seins könnte aber darin liegen, die Isolation zum Freiraum zu machen und radikal ohne Tabus zu denken“; siehe dazu und weitergehend: <http://www.rudolf-maresch.de/interview/2.pdf>. (Abruf 26.07.06; „Katalysator von intellektueller Komplexität sein“).

ralen Beobachterverhältnissen, in denen durchaus noch das passieren kann, was dem „Ich sehe was, was Du nicht siehst“⁷ gleichkommt (second order observation), aber das eigentlich komplex-moderne Verhältnis sich in einem „Ich sehe, daß ich nicht sehe, was ich nicht sehe“ (third order observation) kommunikativ verflüssigt. – Wo sollte da der Intellektuelle resp. der Erkenntnisgegenstand Intellektualismus untergebracht sein? Folgerichtig spricht Luhmann dann lieber auch vom Medium Intelligenz als vom Begriff der Intellektualität, den er mit anderen Begriffen wie Legitimation und Emanzipation binnentheoretisch als alteuropäisches Format ausweist, das zum Beispiel im System der Kunst schon im Laufe des 17. Jahrhunderts als Kommunikationswährung obsolet wurde.⁸

⁷ Bezeichnenderweise ist dies die Überschrift eines kurzen Textes von Luhmann zum Thema ‚Aktualität der Frankfurter Schule‘, in dem er die Zeitgenossenschaftlichkeit der Frankfurter Denkungsart als optische Täuschung nachzuweisen sucht; in: derselbe, Soziologische Aufklärung, Bd. 5: Konstruktivistische Perspektiven, Opladen 1990, p228-234.

⁸ Niklas Luhmann, Die Kunst der Gesellschaft, FFM 1995, p444.

II. Theoretisches Desinteresse am Menschen als methodischer Humanismus

Das Titelzitat Luhmanns aus dem Jahre 1990⁹ überrascht nicht bei einem Theoretiker, der nicht einsieht, weshalb für den Menschen „der Platz in der Umwelt des Gesellschaftssystems ein so schlechter Platz sein sollte. Ich jedenfalls würde nicht tauschen wollen.“ Denn „mit Orientierungen an ‚Menschenbildern‘ hat man so schlechte Erfahrungen gemacht, daß davor eher zu warnen wäre.“¹⁰ Luhmann korreliert Menschenbilderpolitik nicht nur mit Rassenideologien, mit der Melting-pot-Ideologie und dem Humanismus als Philosophie im allgemeinen, sondern auch mit moralisch engagierten Protest- und sozialen Bewegungen, deren Kontrastfolie „‚Hier wir, dort die Systeme‘, ‚Hier wir, dort die Technokraten‘“ unakzeptabel sei. „Es geht doch

einfach nicht, daß man die andere Hälfte beseitigt und sich selbst an ihre Stelle setzt.“¹¹

Luhmanns Gründe für seine Abneigung gegenüber Menschenbilder-Produktionen sind durchaus integer; sie besitzen Anker in seiner Biographie¹², in seiner historischen Rekonstruktion von Semantiken, in seinem meist durch Literaturverweise aufblitzenden Bedürfnis, „den Menschen“ lieber zu schonen als weiter zu bearbeiten. Luhmann teilte bestimmt das Ethos, das folgende, dem zweiten „Die Antiquiertheit des Menschen“- Band vorangestellten Worte Günther Anders' zum Ausdruck bringen: „Es genügt nicht, die Welt zu verändern. Das tun wir ohnehin. Und

⁹ Hans Dieter Huber: Interview mit Niklas Luhmann (am 13.12.90 in Bielefeld), in: Texte zur Kunst, Vol. I, (Herbst 1991), Nr. 4, p121-133.

¹⁰ Luhmann, Die Tücke des Subjekts und die Frage nach dem Menschen, in: Peter Fuchs/ Andreas Göbel (Hg.): Der Mensch – das Medium der Gesellschaft?, FFM 1994, p40-56, hier: p55.

¹¹ Luhmann, Archimedes und wir, a.a.O., p104 (Streitgespräch mit Robert Jungk, p99-107).

¹² Luhmanns lebenslanges Interesse an Differenz, seine Entscheidung, nach dem Krieg Rechtswissenschaften zu studieren, wurde von ihm einmal erläutert mit der Erfahrung, die er ob des Wechsels von der nationalsozialistischen zur demokratischen Gesellschaft machte: „Vorher schien alles in Ordnung zu sein und hinterher schien alles in Ordnung zu sein, alles war anders und alles war dasselbe“ (Luhmann, Archimedes und wir, a.a.O., p128).

weitgehend geschieht dies ohne unser Zutun. Wir haben diese Veränderungen auch zu interpretieren. Und zwar, um diese zu verändern. Damit sich die Welt nicht weiter ohne uns verändere. Und nicht schließlich in eine Welt ohne uns¹³ – er teilte die Intention, nur in umgekehrter Richtung: in Richtung der Affirmation des ‚ohne uns‘. Denn für Luhmann haben sich alle politischen, theoretischen und philosophischen Versuche, ein ‚mit uns‘ (Partizipation), besser noch: ein ‚durch uns‘ (Emanzipation) zu realisieren, als menschenfeindlich herausgestellt. Warum? Weil diese Versuche nicht auf der Höhe der gesellschaftlichen Komplexität, der funktionalen Differenziertheit, vor allem aber nicht auf der Höhe der gedanklichen Abstraktion vonstatten gingen: „Die Begriffe Partizipation und Legitimation sind schließlich mittelalterlichen Ursprungs, und wenn ihre Umsetzung in moderne Verhältnisse nicht gelungen ist, so mag dies nicht zuletzt daran liegen, daß zu viel obsoletes Gedankengut in veränderte

Verhältnisse übertragen wurde.“¹⁴ Eines der für Luhmann heute obsoletesten Güter ist neben den Begriffen Kritik, Emanzipation und Legitimation der Begriff des Subjekts – für Luhmann übrigens nur ein Name, der die Aufgabe hatte, den Menschen aus der Realität der Dinge wegzumetaphysieren; und dies vor dem Hintergrund eines Liberalismus, dem das Individuum/ Subjekt gerade recht kam, „um die alten Ordnungen der Stände und ihrer Klientelverhältnisse, der Häuser und Höfe, der Kirchen und Sekten zu unterlaufen.“¹⁵ War diese Funktion und Innovation für das 18. Jahrhundert noch nachvollziehbar und beinahe sozio-logisch zwingend, so sei für das 19., erst recht für das 20. Jahrhundert mit keinem Jota mehr nachvollziehbar, was das „Subjekt“ noch soll (im doppelten Sinne zu verstehen) – außer herzuhalten für triviale und perfide Täuschungen. Luhmann dazu abschließend: „Was geblieben ist, ist eigentlich nur die Gewohnheit, das

¹³ Derselbe, Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution, Bd. 2, München 1992 (1980), o.S. (p5).

¹⁴ Luhmann, Partizipation und Legitimation: Die Ideen und die Erfahrungen, in: derselbe, Soziologische Aufklärung, Bd.4, Opladen 1987, p152-160, hier: p153.

¹⁵ Luhmann, Die Tücke des Subjekts..., a.a.O., p42.

menschliche Individuum als Subjekt zu bezeichnen und es, in einer Art Konspiration gegen die Gesellschaft, unter diesem Namen zu verteidigen. Das ist nun freilich an Banalität kaum mehr zu übertreffen – und vermutlich deshalb meinungsklimatisch wirksam. Die Tücke des Subjekts – das ist seine Art, sich menschlich zu geben, sich als Mensch anbieten zu können.“¹⁶ Doch während eine sachähnliche Diagnose etwa Foucaults diesen in keinerlei Schwierigkeiten bringt, Intellektualität (verstanden als Verteidigung des „Subjekts“ und nicht nur als Verteidigung der „Gesellschaft“) theoretisch wie praktisch weiterhin als *auch* nicht-verräterisch¹⁷ zu denken und sich

gesellschaftspolitisch zu engagieren im Modus des speziellen Intellektuellen, „um der Macht den bloß angemäßen Wahrheitsanspruch zu entreißen“¹⁸, wähnt Luhmann ein solches Engagement des Intellektuellen als anmaßenden Wahrheitsanspruch: und lehnt es ab.

III. Moral der Amoral und die Aufgaben der Intelligenz

Wenn jemand verantwortlich gemacht werden kann für die Produktion und Aufrechterhaltung von Menschenbildern, von Vorstellungen also,

¹⁶ Luhmann, Die Tücke des Subjekts..., a.a.O., p43.

¹⁷ Die Referenz ist hier natürlich Julien Benda, der gerade durch das intellektuelle Engagement auf dem Feld des Politischen moralische Verwahrlosung korrelierte – in der Zwischenkriegszeit (1927): „Zu Ende des 19. Jahrhunderts jedoch vollzieht sich ein gewaltiger Umschwung: *die clerics beginnen, beim Spiel der politischen Leidenschaften mitzuhalten*. Die Männer, die einst den Realismus der Völker zügeln, geben ihm nun die Sporen. Mehrere Wege führen zu diesem Einbruch auf dem Gebiet der menschlichen Moralität“; derselbe, Der Verrat der Intellektuellen, dt.,

FFM/ Berlin/ Wien 1983 (franz. Original 1927), p112. Diese These wird selektiv geteilt von Zeev Sternhell, Faschistische Ideologie. Eine Einführung, dt., Berlin 2002 (orig. 1976), vor allem p23ff., wenn er den politischen Nationalismus als diejenige Leidenschaft ausmacht, der sich die sozialistischen Intellektuellen hingegeben, teilweise gar unterworfen hätten.

¹⁸ Hauke Brunkhorst, Der entzauberte Intellektuelle. Über die neue Beliebigkeit des Denkens, Hamburg 1990, p171 (im Original kursiv); deswegen sei Foucault im Gegensatz zum glücklichen Positivisten Luhmann und zum melancholischen Ironiker Rorty der „allgemeine Intellektuelle des öffentlichen Apells an eine widerlegbare Wahrheit und ein verletztes Recht geblieben“ (ebenda).

die epistemologisch auf der Annahme ruhen, daß Gesellschaft aus Menschen und nicht primär aus Kommunikation besteht¹⁹, dann, so darf man Luhmann interpretieren, ohne ihm Gewalt anzutun – dann ist es die Gruppe namens Intellektuelle resp. bestimmte Mitglieder des „Systems“ der Intelligenz²⁰; sowie die für diese „Psyche“ gängige Praxis, mit einer autologisch besonders unbegabten Moral Integration, Emanzipation, Gerechtigkeit, schließlich Einheit, sprich: Gleichheit in der und für die Gesellschaft zu fordern. Besonders unbegabt sei Moral in autologischen Dingen darin, daß sie partout keinen

¹⁹ Eine solche für Luhmann falsche Annahme führt dann dazu, Gesellschaft als moralische Tatsache anzusehen; das ist sie für ihn „zum Glück“ nicht; siehe Luhmann, Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, FFM 1984, p318.

²⁰ Luhmann, Gibt es ein „System“ der Intelligenz?, in: Martin Meyer (Hg.): Intellektuellendämmerung? Beiträge zur neusten Zeit des Geistes, München 1992, p57-73. Für Luhmann ist Intelligenz allerdings kein System, sondern ein (Sonder-)Medium, das in Systemen wirksam sein kann (p58ff.). – Es ist bezeichnend, daß Luhmanns Text zum Themenfeld Intellektualität zu den uninspiriertesten und zusammengestückelsten Texten innerhalb seines Textkorpus gehört, von denen es nicht viele gibt.

eigenen Mechanismus kennt, der die operative wie ideologische Entscheidung, die das Unterscheiden in gut und schlecht, in Achtung und Mißachtung automatisch auf die Seite des Guten und des Achtens setzt, ihrerseits kontingent setzen könnte. Für diese Aufgabe steht allenfalls als Reflexionstheorie die Ethik zur Verfügung, deren vordringlichste Aufgabe dann auch darin bestehe, so Luhmann im Gestus eines skeptischen Realisten, „vor Moral zu warnen.“²¹ Angesichts der ‚theoriebautechnischen Vorgabe‘ Luhmanns, daß jedes System mit binärer Codierung einen notwendig blinden Fleck besitzt und dementsprechend keine Möglichkeit an der Hand hat, die Codierung auf sich selbst anzuwenden – also etwa für das Recht: Ist es rechtens, zwischen Recht und Unrecht zu unterscheiden?; die für die Wissenschaft: Ist es wahr, zwischen wahr und unwahr zu unterscheiden? usw. –, scheint seine Abneigung gegenüber der moralimmanenten Paradoxiever-

²¹ Luhmann, Paradigm lost: Über die ethische Reflexion von Moral. Rede von Niklas Luhmann anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises 1989 (plus Laudatio von Robert Spaemann), FFM 1990, p9-48, hier: p41.

runsichtbarung wohl daher zu rühren, daß Moral immer auf die kompakte Personalität zugreifen muß und damit, im mißachtenden Falle, zur *Exklusion* führt, während alle anderen Unterscheidungs-Entscheidungen der Funktionssysteme maximal *Desintegration* bewirken. Denn: „Hochmoralische Systeme tendieren zur Überattribution. Wichtig ist, daß die Person als ganzes zur Beurteilung steht. Dies ist Voraussetzung der binären Schematisierung: daß entweder Achtung oder Mißachtung angebracht ist, aber nicht ein Mischurteil wie: sportlich locker, menschlich warm, intellektuell unter dem Strich.“²² Es ist verständlich, daß Luhmanns Differenzierungstheorie nichts mehr mit moralischen, ethischen oder nichtrechtlich-normativen Vorstellungen als sogenannte gesamtgesellschaftliche Kommunikationswährungen anzufangen weiß. Wenn „eine in Funktionssysteme differenzierte Gesellschaft auf moralische Integration verzichten“ muß, aber zugleich „die kommunikative Praxis bei[behält], Menschen durch Konditionierung von Achtung und Mißachtung als ganze Person anzu-

sprechen“²³: dann, so läßt sich deduzieren, verübelt er es Intellektuellen, daß sie die Gewohnheit der moralischen Inklusion dazu benutzen, weiterhin auf einer moralischen Integration des Gesellschaftssystems zu bestehen; unredlicherweise natürlich, denn die Intellektuellen, die durch Moralisierung und Kritik (!) trivialisieren und durch diese Trivialisierung leichter exkludieren können, tun dies wider besseren Wissens zugunsten einer meist politischen und ästhetischen Vision, die von einem ‚menschenfeindlichen‘ Entweder-Oder getrieben wird. – Es ist daher wenig rätselhaft, warum Luhmanns sehr eigenwillige, fast alarmistische und weit über Helmut Schelskys gleichsam eigenwillige Intellektuellen-Polemik hinausgehende Reduktion des Intellektuellen auf seine moralische Exkludierungsfunktion dazu führt, ebendiesen Intellektuellen in die Nähe eines Totalitarismus, wenn nicht eines Terrorismus zu rücken, zumindest in die Nähe einer terroristischen Totalität, die er in ihrer systemimmanenten Unmöglichkeit so faßt: „Kein Mensch kann derart in soziale Systeme eingefügt werden,

²² Luhmann, Soziale Systeme, a.a.O., p319.

²³ Luhmann, Paradigm lost, a.a.O., p25.

daß seine Reproduktion (auf welcher organischen oder psychologischen Systemebene immer) eine soziale Operation wird und durch die Gesellschaft oder eines ihrer Subsysteme vollzogen wird."²⁴

Luhmann kann man eine gewisse idiosynkratische Haltung gegenüber „Gegnern“ der Gesellschaft, die meinen, sich noch in einem Abseits der Gesellschaft aufhalten und denken sowie schreiben zu können, nicht absprechen. Eine Variante dieser nicht zwangsläufig, doch zumeist intellektuellen Gegner, nämlich diejenigen Intellektuellen, die Gesellschaft über Ökologie thematisierten, sah er beinahe schon als Erbe Carl Schmitts. So schrieb er diesbezüglich noch 1991: „Die Konstellation der ökologischen Beschreibung beschneidet

mithin Theoriemöglichkeiten. Das heißt auch, daß Theorieentwicklungen Gefahr laufen, in die Gabelung der ökologischen Deskription zu geraten und nach dem Muster: wer nicht für uns ist, ist gegen uns, behandelt zu werden."²⁵

Gibt es nun dennoch Aussagen Luhmanns, die sich auf die Figur, auf die Funktion und vielleicht gar auf Theoreme des Intellektuellen, auf seine Aufgaben beziehen? Wenige.

Luhmanns Abneigung gegenüber Intellektualismus ist im Laufe der 90er Jahre des 20. Jahrhunderts wesentlich abgekühlter in den Erwähnungen, als es seine theorieinterne Nichtbeachtung der Intellektuellen als im Gedankenfluß der Übergangszeit zwischen Feudalismus und Industrialismus Steckengebliebene erwarten lassen würde. Wenn er etwa bei der Frage nach der Verteilung von Reputation und Autorität im System der Wissenschaft, das, operativ geschlossen, autonom und von keinen anderen Unterscheidungseinheiten tangiert (wie alle Systeme), einzig ebendiese Wissenschaft als Ver-

²⁴ Luhmann, Die Tücke des Subjekts..., a.a.O., p54. – Beispiele für das Soziale-Operation-Werden der Reproduktion des Menschen sind die nationalsozialistischen Pläne der Organisation von Biographie; Konzentrationslager, die Bildung des „Neuen Menschen“. Für Foucault hingegen ist die von Luhmann als unmöglich beschriebene soziale Herstellbarkeit menschlichen Lebens Grundlage der Bio-Politik, die Leben macht und sterben läßt (und nicht mehr, wie noch in den Disziplinargesellschaften, leben läßt und Sterben macht).

²⁵ Luhmann, Beobachtungen der Moderne, Opladen 1992, p163.

teilerin der in ihr programmatischen und codablen Reputation ausweist, so fügt er beinahe im Gestus der Umsorgung und in einer homöopathisch geringen Dosis melancholischer Erinnerung an Mannheims Term der „freischwebenden Intelligenz“ in einer Fußnote hinzu: „Ambivalent bleibt in dieser Hinsicht der Status des ‚Intellektuellen‘, der dank seines wissenschaftlichen Renommés auch außerhalb der Wissenschaft bekannt wird und Einfluß auf die öffentliche Meinung gewinnt.“²⁶ Im Gestus des Lächerlichmachens hingegen vollzieht sich sein Kommentar zu dem Typ des Intellektuellen, der nicht durch das Wissenschaftssystem halbwegs gedeckt ist (für Intelligenz hingegen ist das Wissenschaftssystem nicht mehr die Referenz) und dem rein gar nichts mehr bleibt von einer besonderen Form des Reflektierens und der Erkenntnis: „Davon wiederum zu unterscheiden ist die eigenmächtig in Anspruch genommene Rolle des Zeitungsanzeigenintellektuellen, dem, wenn er, wie er meint, daß es ihm zukommt, in die Öffentlichkeit hineinwirken will, nur

das Unterschreiben von Manifesten und die Mitfinanzierung von Zeitungsanzeigen zur Verfügung steht.“²⁷

Steht der Typus des Intellektuellen als ‚Meisterdenker‘, als ‚Besserwisser‘, als ‚moralischer Terrorist‘ nicht mehr zur Debatte, dann bleibt für Luhmann gegenstandstheoretisch bloß eine gewisse Reputationsambivalenz des Intellektuellen übrig – sowie die Figur des Zeitungsanzeigenintellektuellen als eine des fast hämischen Witzes.

Mit voller Nüchternheit hingegen widmet sich Luhmann den spezifischen Funktionen der *Intelligenz* aus der Perspektive von Funktionssystemen und den Funktionen der Latenz, die in der Beziehung auf sich selbst im Modus der *Selbstreferentialität* kommunizieren resp. kommuniziert

²⁶ Luhmann, Die Wissenschaft der Gesellschaft, FFM 1990, p353.

²⁷ Ebenda. – Man könnte hier, *stark vereinfachend*, an Sartre denken, von dem Bernard-Henri Lévy schreibt: „Dieser Mann wird zum Rekordhalter der öffentlichen Aufrufe (von 488 Manifesten, die gleich welchen Inhalts allein zwischen 1958 und 1969 gezählt wurden, hat er allein fast hundert unterschrieben, also dreimal so viel wie Daniel Mayer, der Präsident der Liga für Menschenrechte).“ Derselbe, Sartre. Der Philosoph des 20. Jahrhunderts, dt., München 2005, p550.

werden²⁸ (während in der Beziehung zu anderen Funktionssystemen der Modus *Leistung*, und in der Beziehung zur Gesellschaft eben der Modus der *Funktion* die Kommunikation bestimmt). Dem soll nun in der Geste des ‚Einsammelns‘ nachgegangen werden.

1) Der fehlende Code intellektuellen Protestes

In seinem Buch „Legitimation durch Verfahren“ aus dem Jahre 1969 begibt sich Luhmann in die Überschneidungsbereiche von Recht, Politik,

öffentliche Meinung und Administration mit der Fragestellung, wie Erwartungsänderungen und Erwartungsfesthaltungen in der und für die Zukunft so verteilt werden können, daß Erwartungsumstrukturierungen von Betroffenen ohne allzu starke motivationale und normative Reibungsverluste in der Gesellschaft vonstatten gehen können, also soziales Lernen passiert (kognitive Einstellung zur Welt) und nicht bloß ein Verneinen der Welt (normative Einstellung zur Welt). Er gibt zu, für die Beantwortung dieser Frage bloß auf Vermutungen angewiesen zu sein. Doch sicher ist er hingegen, daß „der Informationsstand des Publikums und damit die Durchbildung der Erwartungen in Angelegenheiten der Gesetzgebung äußerst gering ist. [...] Das Angebot an Informationen ist so bunt und so vielseitig, daß die Wahrscheinlichkeit gering wird, daß der einzelne seine knappe Aufmerksamkeit ausgerechnet Gesetzen zuwendet. Man liest keine Gesetzblätter. Wer von klassischen Vorstellungen über öffentliche Meinung und Gesetzgebung ausgeht, wird das bedauern. Ignoranz und Apathie sind jedoch die wichtigsten Vorbedingun-

²⁸ „Es geht darum, Aufmerksamkeit zu gewinnen für Probleme, die die Funktionssysteme strukturell nicht lösen können oder schlecht lösen“, so Luhmann (Protest. Systemtheorie und soziale Bewegungen, hg. von Kai-Uwe Hellmann, FFM 1996, p175-200, hier: p190f.), nicht ohne im gleichen Atemzug darauf hinzuweisen, daß diejenigen sozialen Bewegungen, die Aufmerksamkeit schaffen, dies tun „ohne Rücksicht auf die Selbstbeschreibung der Funktionssysteme, also auch ohne Rücksicht darauf, welche internen Rationalitäten dazu führen, daß das so ist, wie es ist“; zudem handele es sich dabei um eine sehr moralisch getönte Kommunikation, „die auch die Verantwortung sich selbst gar nicht zumutet, auf der anderen Seite einzusteigen, um es dort besser zu machen“ (beide Zitate p191).

gen für einen weithin unbemerkten Austausch der Paragraphen, für die Variabilität des Rechts, und insofern funktional für das System.“²⁹ Und um sich abzusichern, daß diese Funktionalität des Systems durch die passiv-apathische „Mitarbeit“ der Bürger nicht einfach gestört, geändert oder durch aktive Mitarbeit der Bürger in Komplexitätsbewältigungsprobleme gerät, fährt er fort: „Wer für oder gegen eine bestimmte Rechtsänderung eine politische Front bilden will, kann sich in den seltensten Fällen auf ein vorhandenes Interesse oder auf eine allgemeine Empfänglichkeit für Kommunikation stützen, sondern muß Arbeit und Organisation einset-

²⁹ Derselbe, Legitimation durch Verfahren, FFM ³1983, p191. Die anspruchsvolle, quasi kultivierte Gestalt von Apathie und Ignoranz sieht Luhmann in der Vorstellung gesellschaftlichen Taktes als eine altliberale Form der Institutionalisierung von Konfliktregelung (p104). Wer taktlos agiert, bringt also zum Ausdruck, daß er bei der Darstellung seiner Meinung nicht mehr zugleich den Respekt vor anderen Meinungen mitdarstellt; und damit den anderen diskreditiert (ebenda). – Es ist ein Leichtes, hier eine Funktion des Intellektuellen zu sichten: als jemand, der die Meinungen der anderen diskreditiert in der Überzeugung, sich dabei nicht selbst zu diskreditieren.

zen, um eine hohe Schwelle der Indifferenz zu überwinden. Er muß die Regeln und Techniken der Kreation politischer Themen beherrschen, und dies ist nur möglich für sehr aktive Mitglieder des politischen Systems, die im System schon sozialisiert sind.“³⁰

25 Jahre später, in einem 1994 geführten Interview mit Kai-Uwe Hellmann zum Themenfeld „Systemtheorie und Protestbewegungen“³¹, er-

³⁰ Luhmann, Legitimation durch Verfahren. a.a.O., p191. In der Fußnote auf derselben Seite beschreibt er anhand von Studierenden, was passiert, wenn jemand eine politische Front bildet, aber nicht im System sozialisiert ist und nicht die aufgezählten Fähigkeiten besitzt: „Außenstehenden, wie zum Beispiel Studenten, fällt es deshalb schwer, ein bestimmtes Thema, etwas das der Universitätsreform, politisch in Gang zu bringen. Wenn sie ihre Bemühungen verstärken, so führt das zwar dazu, daß ein politisches Thema entsteht, aber dieses heißt dann ‚Studentenunruhen‘.“

³¹ Derselbe, Protest, a.a.O. (Seitenzahlen im Text beziehen sich auf dieses Interview). – Eine genaue Differenzierung der Begriffe Protest, Gesellschaftskritik, soziale Bewegungen und Intellektuelle kann hier leider nicht ausgeführt werden. Berechtigt scheint mir die Hineinnahme der sozialen Bewegungen zum Komplex Intellektualität, da Luhmann diesen gleichsam moralisch distanziert gegenüber-

klärt Luhmann allgemeiner und grundlegender, warum dies so ist – und gibt dabei einen Blick frei auf die mögliche Funktion des Intellektuellen. Soziale Bewegungen, besonders solche, die sich an Protest orientieren, sind gemäß der Systemtheorie als autopoietische Systeme zu beschreiben. Indes besitzen sie nicht das, was alle anderen Funktionssysteme der Gesellschaft ihr eigen nennen, nämlich einen Code, der entscheidet, was zum System gehört und was nicht; und sie besitzen nicht das, was man systemische Programme nennt, die darüber entscheiden, wie die Werte des Codes auf ‚Weltsachverhalte‘ anzuwenden sind (denn der Code eines Systems ist „zirkulär, tautologisch, also inhaltsleer“; p177). Luhmann verneint also, daß in sozialen Bewegungen Unterscheidungen vorliegen, die wie Codes der Funktionssysteme funktionieren: „Ein Protest hat sozusagen die Außenseite, nicht zu protestieren oder die Gesellschaft so laufen zu

tritt: „Die sozialen Bewegungen beruhen ja auf der Annahme, die Probleme müßten woanders gelöst werden. Sie praktizieren das Prinzip, auf fremden Pferden moralisch zu voltigieren“ (p188).

lassen, wie sie läuft, oder alles für gut zu halten und sich um nichts weiter zu kümmern. Es gibt also diesen ‚unmarked space‘, diesen nicht mitgemeinten Kreis von gemeinten Kommunikationsmöglichkeiten, der ausgeschlossen ist, wenn man protestiert. Dieser ‚unmarked space‘, diese anderen Möglichkeiten, sich zur Gesellschaft einzustellen, haben nicht die Form eines Negativwertes, der dazu dient, den Protest zu reflektieren. Insofern ist es also kein binärer Code in dem striktem Sinne eines selbstreferentiellen Schematismus, wo der positive Wert immer auf einer Negation des negativen Werts beruht und umgekehrt“ (p177). Dasjenige, das verantwortlich ist für die dennoch mögliche Schließung einer protestierenden sozialen Bewegung als System, ist für Luhmann nun das Protestthema. Das Thema des Protestes ersetzt die Limitationalität, die sonst durch die binäre Codierung eines Systems bewerkstelligt wird. Und so orientierten sich Protestbewegungen an der Differenz „Wir oder die Gesellschaft‘, ‚Wir‘ und das, was andernfalls geschehen würde, wenn ‚Wir‘ nicht auftreten – und dies zwingt schon im Protestthema zur Konkretisierung. Man kann also nicht sagen: ‚Ich protestiere erst einmal, und wogegen das ist, ist eine zweite Frage‘. ‚Ich protestiere‘ ist die gene-

relle Attitüde, und die Themenwahl ist dann die zweite Frage“ (p178). Für die Bereitstellung, für die Verbreitung und für die Dispositivierung der so funktional Systemgrenzen ziehenden Themata steht der Intellektuelle ein. Und nicht nur für die Themata. Zugleich ist er auch verantwortlich für eine Form der Realitätsverleugnung innerhalb des Zentrums einer Bewegung; denn das Problem der Abgrenzung, der Schließung einer sozialen Bewegung liegt in der Ungenauigkeit zu wissen, wer zum Kreis der möglicherweise dazugehörigen, aber unsicheren Kandidaten oder der Sympathisanten gehört – was dann „dem Kern der Bewegung die Möglichkeit [gibt], sich Illusionen darüber zu machen, wie generell oder wie verbreitet die Sympathie in der Bevölkerung für ihre eigenen Zwecke ist“ (p184). Für Luhmann ist klar, daß es wirklich(e) Illusionen sind, die intellektuelle Akteure leiten, denn de facto gilt auch im Falle des Protestes außerhalb rechtspolitischer Begehrlichkeiten, daß sich die Veränderer „in den seltensten Fällen auf ein vorhandenes Interesse oder auf eine allgemeine Empfänglichkeit für Kommunikation stützen“ können. Daß „der Kern der Bewegung“ also nicht resigniert, sondern sich an wirkmächtigen Illusionen ob der gesellschaftlichen Akzeptanz und Reso-

nanz des Protestes orientiert, heißt also – und hier darf man das Recht und den Protest korrelieren, da Luhmann beide ausweist als die Immunsysteme gesellschaftlicher Kommunikation –, daß sich der Intellektuelle ‚anschmiegt‘ an die Normativität der Normativität des Rechts, um analog eine Normativität der Normativität des Protestes/ der Kritik zu unterstellen. Denn: „Das Rechtssystem, als Gesamtheit gesehen, operiert auf der Sicherheitsbasis der normativen Erwartungen normativer Erwartungen. [...] Nur so ist denn auch die Inanspruchnahme von Kompetenz im Entscheidungssystem des Rechts sozial einfühlbar und akzeptabel.“³² In-

³² Luhmann, Das Recht der Gesellschaft, FFM 1993, p146f. Auf den Seiten 149f. gibt Luhmann den Preis dafür an, daß das Rechtssystem ‚freischwebend‘ über den konkreten Lebenswelten resp. tief liegend in den basalen Erwartungsstrukturen gesellschaftlicher Vermittlung operiert: „Die Gesellschaft muß auf diese Weise dafür zahlen, daß sie das Rechtssystem aus seiner sozialen Einbettung gelöst und den Einzelnen zum Individuum erklärt hat. Ein Ausgleichseffekt ist, daß sich starke normative Erwartungen bilden, die sich auf ein normatives Erwarten normativen Erwartens stützen, aber nicht die Form des Rechts annehmen können. Sie treten als politische Forderungen, in einigen Fällen als soziale

tellektuelle nutzen also diese rechtssystemische Formatvorschrift „normative Erwartungen normativer Erwartungen“ für Forderungen, für Kritik und für Ansprüche (Themenbesetzung), die nicht an das Rechtssystem adressiert sind, sondern in der Regel an das, was man politische Öffentlichkeit resp. „System“ der Massenmedien nennt. – Für Luhmann, soviel kann man sagen, ist diese ‚Trittbrettfahrermentalität‘, mit der Intellektuelle ihre wirklichen Illusionen betreffs reeller Einwirkungsmöglichkeiten unterfüttern, eindeutig eine Erwartungserwartung, mit der sie sich eigentlich nur ‚falsch‘ blamieren können.³³

Bewegungen auf. Ihre Semantik benutzt den Wertbegriff, zuweilen auch – als ob es um Distanz zum Recht ginge – den Titel ‚Ethik‘. Was an kontrafaktischem Trotz möglich ist, findet hier einen Kanal [...].“

³³ Richtiges Blamieren, also eine gewollte, intellektuell legitimierte falsche Einschätzung dessen, was man berechtigterweise von anderen und von sich selbst erwarten kann (das ist die Basis des Transgressionsgedankens), setzt voraus, daß die anderen gleichsam Erwartungen haben und hegen gegenüber dem Akteur. Im Falle des Intellektuellen treten indes kaum noch Erwartungen außerhalb des Intellektuellenkreises an ihn heran – von Ausnahmen abgesehen, in denen der Intellektuelle ungewollt andere Funktionszuschrei-

2) Intelligenz statt Intellektualität

In seinem Aufsatz „Gibt es ein ‚System‘ der Intelligenz?“, im kühl-sachlichen Duktus gehalten und nur mit einer, wenngleich rigorosen Spitze gegen „Intellektuelle“ auskommend, widmet sich Luhmann mit spürbarer Absichtlichkeit dem Thema Intellektualität in einer theoriebautechnischen Manier. Der Erkenntnisgegenstand resp. die Problemformel Intelligenz fungiert im eigentlichen Sinne „nur“ als Material; Focus ist ihm vielmehr, ob und wie das umfangreiche systemtheoretische Instrumentarium der Begriffs- und Unterscheidungsfiguren zur Anwendung gebracht werden kann. Das ist legitim und von Luhmann zusammen mit Peter Fuchs in dem Buch „Reden und

bungen erhalten hat. Siehe auch die umstrittene These Sloterdijks zum Schweigen der Intellektuellen (intelligente Intellektuelle verweigern sich der Aufgabe, den gegenwärtigen Luxuszustand des westlichen Menschen in die Sprache des Mangels zu übersetzen; deswegen halten sie den Mund) in: derselbe, Sphären III. Schäume, FFM 2004, p808f.

Schweigen³⁴ auf sehr stupende Weise durchgeführt worden.

Es überrascht daher nicht, daß Luhmann die Frage, ob es ein System der Intelligenz gibt, schon in der ersten Zeile seines Aufsatzes verneint, um dann Intelligenz als Begriffsfrage durch die Unterscheidungseinheit Medium/ Form zu lotsen und bei der Paradoxie landen zu lassen: das Medium Intelligenz entfaltet Paradoxien und bildert dabei Formen aus, die in nichts anderem als in Unterscheidungen bestehen, die das Paradoxe in „feststehende[n] Identitäten“ auflösen.³⁵ Intelligenz sei demnach das Vermögen, „die Frage nach der Einheit der Unterscheidungen zu stellen – eine Frage, die nur mit Hilfe anderer Unterscheidungen beantwortet werden kann, also in einen infiniten Regreß führt oder eben in die Paradoxie der Unbeobachtbarkeit des Beobachters. In genau diesem Sinne hat es Intelligenz mit Welt zu tun –

mit einer Welt, die sie sich nur paradox oder infinit symbolisieren kann.“³⁶ Dies ist sozusagen die fremdreferentielle Bestimmung der Bildung des Mediums Intelligenz. Ihr fehlt noch die selbstreferentielle Bestimmung, also das „Für sich“ der Intelligenz. Luhmann scheint für diese Bestimmung einen direkten Einfluß der historischen Formen intelligenter Religiosität zu implizieren; zumindest legt der Satz: „Erst die Unmöglichkeit, an der man teilnimmt, Einheit anders als paradox zu beschreiben, ermöglicht die Ausdifferenzierung eines Sondermediums der Intelligenz“³⁷ es nahe, an Theologie zu denken als der ausdifferenzierte und professionalisierte Kommunikationsbereich, in dem die Erlebnisse religiöser Sinnformen in ihrer paradoxen und unmöglichen resp. transzendenten Form verarbeitet werden. Denn, so Luhmann: „Sinnformen werden als religiös erlebt, wenn ihr Sinn zurückverweist auf die Einheit der Differenz von beobachtbar und unbeobachtbar und *dafür* eine Form

³⁴ FFM 1989. Im Vorwort liest man: „Wir verstehen diese Studien nicht in erster Linie als Erweiterung des Wissens über die Sachthemen, die wir behandeln, sondern als einen Beitrag zur Gesellschaftstheorie“ (pII).

³⁵ Luhmann, Gibt es ein ‚System‘ der Intelligenz?, in: a.a.O., p60.

³⁶ A.a.O., p62.

³⁷ A.a.O., p66.

findet.“³⁸ Die Teilnahme an der Unmöglichkeit, Einheit anders denn paradox zu beschreiben, scheint also ein moderner Ausfluß zu sein der (dann in der Regel theologischen und nicht nur rituellen) Teilnahme an der Unmöglichkeit, Gott anders zu beobachten denn durch Formbildungen der Unterscheidung beobachtbar/unbeobachtbar.

Bei der Frage nun, wer als moderner Kandidat für dieses „Sondermedium der Intelligenz“ in Frage kommt, führt Luhmann mit Hilfe des Mediumbegriffs einen Schied ein, der den Effekt hat, daß der hauptsächliche Typ des Intellektuellen, der nämlich, der zeitnah protestiert und kritisiert, nicht mehr in Frage kommt als Nutzer, Benutzer und Entfalter des Mediums Intelligenz; denn bei diesem Typ „kommt die Formenbildung eher durch Reflexe, jedenfalls nicht durch Reflexion zustande“³⁹ – eine Aussage, die mehr als verblüfft, so man der Ansicht ist, daß gerade dieser Intellektuellen-Typus Reflexion, ja gar die

oft handlungslähmende Dauerreflexion wie kaum eine andere Figur verkörpert; und sie verblüfft zum zweiten, da Luhmann hier den Begriff der Reflexion in einer sonst in seinem Werk nirgends mehr zu findenden Weise aufwertet, während er sonst in Tat und Wahrheit den Begriff Reflexion durch den der (Selbst-) Referentialität abgelöst hat. Um diese ungewöhnliche Sicht, der Protest-, Klage- und Kritik-Intellektuelle sei reflex-, aber nicht reflexionsbestimmt, zu unterfüttern, führt Luhmann in einer Fußnote folgendes aus: „Um diese zahlenmäßig stärkste Gruppe von ‚Intellektuellen‘ auszugrenzen, genügt es, ihr eigenes Medium zu bezeichnen, nämlich den zu immer neuen Formen gebundenen Protest. Dies Medium stellt gewisse Ansprüche an politisches Engagement, aber kaum Ansprüche an Intelligenz.“⁴⁰

In Zuspitzung insinuiert Luhmann also einen Widerspruch zwischen der Teilnahme am Medium Intelligenz und der Teilnahme an Protest/ Kritik. Nimmt man nach dieser sehr rigorosen Ausschließung der „stärksten Gruppe von Intellektuellen“ als für

³⁸ Niklas Luhmann, Die Religion der Gesellschaft, hg. von André Kieserling, FFM 2000, p35.

³⁹ Luhmann, Gibt es ein ‚System‘ der Intelligenz?, in: a.a.O., p60.

⁴⁰ A.a.O., p71 (Fußnote).

das Medium Intelligenz in Frage kommende nun noch hinzu, daß Luhmann gleichsam auch nicht die Wissenschaft in ihrem Sonderbereich der Theorie (verstanden als Formfindungsform) als *die* Realisierung von Intelligenz ausweist – „[e]s gibt gerade in einer funktional differenzierten Gesellschaft auch andere Möglichkeiten“⁴¹ –; daß er zudem die klassischen Beschreibungen des „Intellektuellen“ – sozial unabhängige Kritiker, ‚sozial freischwebende Intelligenz‘, am Problem der Aufklärung über sich selbst Leidender, aus den Beobachtungsverhältnissen zweiter und dritter Ordnung nicht mehr Herausfindender⁴² – als nicht hilfreich ansieht, um die Fragen zu beantworten, was die Elemente, die Kopplungen und die Formen des Mediums Intelligenz sein könnten: dann bleiben nicht mehr viele Kandidaten übrig für das Medium Intelligenz resp. für Intellektualität.

⁴¹ A.a.O., p69.

⁴² A.a.O., p60. Zu Mannheims Term heißt es dort lapidar, die Beschreibung des Intellektuellen als sozial freischwebende Intelligenz hatte die Aufgabe, „ein Theorieproblem der Wissenssoziologie durch (wie man heute sagen würde) Gödelisierung zu lösen“.

3) Das Medium Intelligenz im System der Kunst

Genau an dieser Stelle wird es interessant. Denn Luhmann kommt nun, zum und als Abschluß seines einzigen Aufsatzes, der explizit das Thema Intellektualität behandelt, auf Kunst zu sprechen. Zwar versucht er durch Relativierung der diesbezüglichen Ausführungen (die nur auf sporadischen Eindrücken beruhen) und Relativierung der Zuständigkeit des Kunstsystems für Intelligenz (im Sinne von: *nicht allein* das Kunstsystem experimentiert mit Formen im Medium der Intelligenz, sondern: *auch das* Kunstsystem experimentiert) den Eindruck zu erwecken, daß das Problem der Kandidatenfindung für Intelligenz weiterhin ein offenes ist. Doch man tut sicherlich nicht schlecht daran, diese abschließende „Kurve“ Luhmanns, die ihn in der Kunst landen läßt, als modifizierte Antwort auf die Frage nach dem System der Intelligenz zu bewerten. Modifiziert ist die Antwort deswegen, weil er nun Intelligenz nicht als System, sondern als Medium beschreibt, das in einem bestimmten System „Unterschlupf“ gefunden hat. Denn selbstverständlich ist es so, daß die Kunst in ihrem Experimentieren mit Intelligenz „an ihr eigenes Medium gebunden [bleibt], oder besser im Plural: an die Medien

der Wahrnehmung und der anschaulichen Imagination.“⁴³ Kunst produziert also weiterhin Kunst und nicht Intelligenz. Aber Luhmann sieht im Kunstsystem die größte Affinität zur Paradoxiestruktur der Findung und Auflösung von Formen der Formbildung, wie sie das Medium Intelligenz stellt.⁴⁴ Die Paradoxie der Kunst „betrifft direkt das Beobachten selbst, das heißt: die Unmöglichkeit, die Unterscheidung in der unvermeidbaren Einseitigkeit ihres Gebrauchs zugleich als Einheit zu sehen. Im Beobachten invisibilisiert sich der Beobachter, invisibilisiert sich die Einheit der Welt. Was bleibt, ist: daß die Unzulänglichkeit der Darstellung auf verschiedene Weise dargestellt werden kann. Und was bleibt, ist die Aufgabe, dafür künstlerisch überzeugende Formen zu finden.“⁴⁵

⁴³ A.a.O., p69.

⁴⁴ Nochmals: Gewiß hat das Wissenschaftssystem, Abteilung Theorie, eine gleichsam praktische Nähe zur Intelligenz. Doch in ihr, der Theorie, gehe es nicht um ein Experimentieren mit Intelligenz, sondern um das intelligente Experimentieren mit Abstraktionspotentialen, die durch Evolution der funktionalen Differenzierung „freigesetzt“ worden sind.

⁴⁵ Luhmann, Gibt es ein ‚System‘ der Intelligenz?, in: a.a.O., p70.

Indes: Man sollte diese Aussagen sicher nicht als wenn auch kaum mehr vernehmbares Echo der „Ästhetischen Theorie“ Adornos identifizieren, etwa im Sinne der Auffassung, Kunst sei der letzte realsoziale Ort, an dem in regionalisierter Form der Anspruch der Vernunft und an ein vernünftige Leben ex negativo im Scheitern der Besonderung sich noch artikulierbar zeigt. Viel wahrscheinlicher ist, daß Luhmann mit der Detektion von Kunst als Intelligenzexperimentierfeld einem genuin wissenschaftssystemischen, genauer: einem theoriebautechnischen Impuls folgt, der sein Ungenügen an der wissenschaftlichen Darstellungsform ausdrückt. Auf die Kunst der Poesie bezogen heißt es bei ihm: „Ich denke manchmal, es fehlt uns nicht an gelehrter Prosa, sondern an gelehrter Poesie. [...] Vielleicht sollte es [...] für anspruchsvolle Theorieleistungen eine Art Parallelpoesie geben, die alles noch einmal anders sagt und damit die Wissenschaftssprache in die Grenzen ihres Funktionssystems zurückweist“.⁴⁶ Kunst resp. Poesie

⁴⁶ Niklas Luhmann, Unverständliche Wissenschaft. Probleme einer theorieeigenen Sprache.

käme dementsprechend die Funktion zu, nicht Grenzen zu überschreiten, sondern Systeme wieder in ihre Schranken zu weisen, die sie gleichsam funktionssystemspezifisch immer wieder überschreiten.

In einer anderen, nun abschließenden Äußerung Luhmanns findet man vielleicht die passende Einschätzung der Kunst als noch möglicher Ort der Intelligenz und des Intellekts aus systemtheoretischer Sicht wieder, also aus einer Sicht, die Intellektualität definitiv aufrufen läßt auf einer Abkopplung von *social problems* (im Sinne von Vorgaben für Problemstellungen) als Voraussetzung für die Ausdifferenzierung theorieinterner soziologischer Forschungen⁴⁷, damit sich diese Intellektualität ganz ohne politische Funktion und jenseits der

che, in: derselbe, Soziologische Aufklärung, Bd.3, Opladen 1981, p170-177, hier: p176f.

⁴⁷ Während die klassische Beschreibung des Intellektuellen eher eine möglichst ausdifferenzierte Verkopplung von Forschung und *social problems* als Erfordernis ansieht (etwa in Gestalt des historischen Materialismus resp. des wissenschaftlichen Sozialismus), um dem nachzukommen, was man einst Emanzipation, Befreiung, Aufklärung zu nennen pflegte und heute verschämt oder ironisch artikuliert.

Unterscheidung zwischen affirmativer und kritischer Einstellung zur Außenwelt ihrer Aufgabe widmen kann. Luhmann: „Mehr als irgendeinem anderen Funktionssystem scheint es der Kunst zu gelingen, oder jedenfalls ist ihr daran gelegen, die moderne Gesellschaft in der modernen Gesellschaft darzustellen, also [...] die »Emanzipation der Kontingenz« als Modell der Gesellschaft in der Gesellschaft ins Werk zu setzen.“⁴⁸

Hier, in dieser recht weitgehenden Vermitteltheit, treffen mehr oder weniger maskiert Emanzipation und Intellektueller wieder aufeinander, taucht die Spezialisierung auf den Zusammenhang, die Darstellung des „Gesamtzusammenhangs“ wieder auf – als ästhetische Praxis und als theorieästhetische Figur. Luhmanns Focus, der Kontingenz-emanzipation, nicht mehr aber der Menschenemanzipation ein intellektuelles Lager einzurichten, ist folgerichtig für eine Theorie, die Gesellschaft nicht als aus Menschen bestehend auffaßt. Folgerichtig ist demnach auch, für Intellektuelle keine Verwendung

⁴⁸ Luhmann, Die Kunst der Gesellschaft, a.a.O., p497f.

mehr zu sehen, wenn man davon überzeugt ist, daß eine wesentliche Funktion der Intellektuellen darin besteht, die soziale Phantasie für Formen sozialer Organisation der Emanzipation zu unterstützen und Formen sozialer Organisation von Herrschaft zu kritisieren. Es geht nicht mehr um soziale Organisation (der Verantwortung wie auch der Unverantwortlichkeit), sondern wohl nur noch um subjektiv resp. privativ mögliche Freundschaft, Freundschaft mit Kontingenz, ganz im Sinne Zygmunt Baumanns, dem zufolge Kontingenz der Freundschaft bedarf als Alternative zur Irrenanstalt.

III. Schlußwort

Luhmann schließt sich wie kein anderer Theoretiker dem ersten Satz des vorangestellten Zitats von Sombart an („Das System funktioniert, solange der aporetische Charakter der konstitutiven Grundwahrheit ignoriert oder geleugnet werden kann“), um den zweiten Satz wie kein anderer *nicht* auf sich zu beziehen („Auf keinen Fall darf affirmativ darüber gesprochen werden. Wenn, dann nur im Modus der ‚Kritik‘, der Verneinung“). Daß Systeme einmal lügen müssen, damit ‚es‘ klappt; daß uns nur distinguierte und nichtdistinguierte Lügen fürs

Erkennen bleiben, wie Ranulph Glanville feststellt; daß die befristete Täuschung unser Teil sei, wie Peter Fuchs unmißverständlich sagt: all das bewirkt eine eigentümliche ‚De-konstruktion‘ der Dignität von Systemkritik – und ein ebenso eigentümliches Ressentiment gegenüber Systemkritikern, das etwa bei Norbert Bolz am eindringlichsten zu besichtigen ist.

Und doch: Mit Mut zur Übertreibung könnte man in Luhmanns eigener Auffassung von Kunst eine Art Deckaussage ausmachen, die seine Form der Theorieproduktion sowie sein Interesse am Menschen als Intellektuellen verdecken soll. Sie stammt von Adorno: „Kunst wird human in dem Augenblick, da sie den Dienst kündigt. Unvereinbar ist ihre Humanität mit jeglicher *Ideologie des Dienstes am Menschen*. Treue hält sie den Menschen allein durch Inhumanität gegen sie.“⁴⁹

Es ist sicherlich nicht falsch, Luhmann zu unterstellen, daß er Intellektuelle und die sich durchgesetzt habenden Funktionen des

⁴⁹ Derselbe, *Ästhetische Theorie*, Bd.7 d. GS, FFM 1997 (1970), p293 (kursiv von mir, B.T.).

Intellektualismus als solch eine „Ideologie des Dienstes am Menschen“ betrachtete. Seine Theorie hat indes den Dienst gekündigt, ohne dadurch human werden zu wollen – dies war nicht sein Erkenntnisinteresse. Wer Konflikte auf einer allgemeinen Ebene als Sozialsysteme betrachtet⁵⁰, dem geht es nicht darum, Partei zu ergreifen im Zwischenreich der Systeme oder von einer Position aus, die gesellschaftliche Totalität zu sichten erlaubt. Wer die Kontrolle von Heterogenität durch Konzepte als das entscheidende Kriterium für das Vorhandensein von intelligenter Intellektualität ansieht, der scheint von der Pflicht entlastet, die Frage zu beantworten, wer die Kontrolle ausübt und wer kontrolliert wird. Wichtig ist einzig, daß genügend Konzepte, daß genügend Beobachtungsinstrumente vorliegen, deren Leistungsfähigkeit dann Schritt für Schritt im Kommunikationsprozeß abgeklärt wird.

Walter van Rossum: „Und dafür braucht man dann den Intellektuellen, der diese Kommunikationsprozesse mit Angeboten füttert?“

Luhmann: „Ja, wenn Sie dafür ein Subjekt brauchen und das ‚intellektuell‘ nennen wollen. Dagegen hätte ich nichts einzuwenden. Es muß einen Agenten geben, der so etwas macht [...]“.⁵¹

Was drückt sich in dieser Haltung aus, wenn man sie etwas genereller konturiert? Dies: Alles, was Menschen in Händen halten und zur Sprache bringen, haben sie nie in ihrer Hand und in ihrer Sprache, denn: alle Intentionen auf Planung, auf bewußte Gestaltung, auf Verbesserung der Systeme der Gesellschaft können zwar zur Evolution der Gesellschaft beitragen, aber „das Resultat nicht entscheidend (und wenn, dann eher in einem destruktiven Sinne) bestimmen“.⁵² Intelligenz drückt sich nach Luhmann also dadurch aus, nicht mehr entscheidend bestimmen zu wollen, weil man davon überzeugt

⁵⁰ Luhmann, Archimedes und wir, a.a.O., p2. Siehe auch Verf., Invasive Introspektion. Fragen an Niklas Luhmanns Systemtheorie, München 1999.

⁵¹ Luhmann, Archimedes und wir, a.a.O., p32.

⁵² Niklas Luhmann, Das Recht der Gesellschaft, FFM 1995, p286.

ist, daß jede Bestimmung, die auf das „Bessere“ zielt, nur destruktive Folgen zeitigt. – Wäre solch einer Haltung, die sich mit „der Evolution“ (vormals: Schicksal) arrangiert hat, noch mit einer negativen Anthropologie im Sinne Ulrich Sonnemanns beizukommen?

Die Einschätzung des Intellektuellen und des Intellektualismus durch Luhmann muß jeden in seinem Selbstbild reizen, der nicht vollends sein Heil in einem romantischen Wissenskonzept zu suchen bereit ist und der nicht vollends abgelassen hat von der hehren ‚Spezialisierung auf den Zusammenhang‘, die die

Sozialwissenschaft von der Philosophie erbte. Wer Intellektualität als eine der letzten Erscheinungen sozialphilosophisch grundierten Engagements für das Ganze betrachtet, der wird durch Luhmann zurechtgewiesen und beschrieben als jemand, der gedanklich noch in der stratifikatorischen Evolutionsphase von Gesellschaft steckt – und also als Zeitgenosse maximal eine optische Täuschung darstellt. Mit dieser Beschreibung sollten sich Intellektuelle nicht befrieden, so sie an einer ihrer vordringlichsten Aufgaben festhalten: zu enttäuschen.