

Reese-Schäfer, Walter

Working Paper

Von den Diagnosen der Moderne zu deren Überbietung: Die Postsäkularisierungsthese von Jürgen Habermas und der gemäßigte Postmodernismus bei Niklas Luhmann

Diskussionspapier, No. 2010-2

Provided in Cooperation with:

Martin Luther University of Halle-Wittenberg, Chair of Economic Ethics

Suggested Citation: Reese-Schäfer, Walter (2010) : Von den Diagnosen der Moderne zu deren Überbietung: Die Postsäkularisierungsthese von Jürgen Habermas und der gemäßigte Postmodernismus bei Niklas Luhmann, Diskussionspapier, No. 2010-2, ISBN 978-3-86829-270-1, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Lehrstuhl für Wirtschaftsethik, Halle (Saale), <https://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:gbv:3:2-10570>

This Version is available at:

<https://hdl.handle.net/10419/170331>

Standard-Nutzungsbedingungen:

Die Dokumente auf EconStor dürfen zu eigenen wissenschaftlichen Zwecken und zum Privatgebrauch gespeichert und kopiert werden.

Sie dürfen die Dokumente nicht für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, öffentlich zugänglich machen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Sofern die Verfasser die Dokumente unter Open-Content-Lizenzen (insbesondere CC-Lizenzen) zur Verfügung gestellt haben sollten, gelten abweichend von diesen Nutzungsbedingungen die in der dort genannten Lizenz gewährten Nutzungsrechte.

Terms of use:

Documents in EconStor may be saved and copied for your personal and scholarly purposes.

You are not to copy documents for public or commercial purposes, to exhibit the documents publicly, to make them publicly available on the internet, or to distribute or otherwise use the documents in public.

If the documents have been made available under an Open Content Licence (especially Creative Commons Licences), you may exercise further usage rights as specified in the indicated licence.



Walter Reese-Schäfer

Von den Diagnosen der Moderne zu deren
Überbietung: Die Postsäkularisierungsthese
von Jürgen Habermas und der gemäßigte
Postmodernismus bei Niklas Luhmann

Diskussionspapier Nr. 2010-2

des Lehrstuhls für Wirtschaftsethik
an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg,
hrsg. von Ingo Pies,
Halle 2010

Haftungsausschluss

Diese Diskussionspapiere schaffen eine Plattform, um Diskurse und Lernen zu fördern. Der Herausgeber teilt daher nicht notwendigerweise die in diesen Diskussionspapieren geäußerten Ideen und Ansichten. Die Autoren selbst sind und bleiben verantwortlich für ihre Aussagen.

ISBN 978-3-86829- 269-5 (gedruckte Form)
ISBN 978-3-86829- 270-1 (elektronische Form)
ISSN 1861-3594 (Printausgabe)
ISSN 1861-3608 (Internetausgabe)

Autorenanschrift

Prof. Dr. Walter Reese-Schäfer
Universität Göttingen
Sozialwissenschaftliche Fakultät
Seminar für Politikwissenschaft
Platz der Göttinger Sieben 3
37073 Göttingen
Tel.: +49 (0) 551 397212
Email: reeseschaefer@hotmail.com

Korrespondenzanschrift

Prof. Dr. Ingo Pies
Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
Juristische und Wirtschaftswissenschaftliche Fakultät
Wirtschaftswissenschaftlicher Bereich
Lehrstuhl für Wirtschaftsethik
Große Steinstraße 73
06108 Halle
Tel.: +49 (0) 345 55-23420
Fax: +49 (0) 345 55 27385
Email: ingo.pies@wiwi.uni-halle.de

Kurzfassung

Mit Jürgen Habermas' Postsäkularisierungsthese und Niklas Luhmanns gemäßigtem Postmodernismus werden in diesem Aufsatz zwei Sichtweisen einer über sich selbst hinauswachsenden Moderne dargestellt. Der gemeinsame Ursprung beider Theoreme wird in der systemtheoretischen Weiterentwicklung von Max Weber gesehen. Eine weitere entscheidende Gemeinsamkeit besteht darin, dass sowohl Luhmann als auch Habermas sich von einigen Aspekten der klassischen Modernisierungsdiagnose verabschieden und über diese hinauszuweisen beginnen – das allerdings auf unterschiedliche Weise. Während Habermas' These von der postsäkularen Gesellschaft einen veränderten Umgang von Staat und Zivilgesellschaft mit religiösen Forderungen verlangt, findet bei Luhmann letztlich eine Wendung zu einer reflexiv-postmodernen Sichtweise statt.

Schlüsselwörter: Moderne, Säkularismus, Zivilgesellschaft, Postmoderne, Semantik, Systemtheorie, politische Theorie

Abstract

By summarizing the postsecularism thesis of Jürgen Habermas and the moderate Postmodernism of Niklas Luhmann this article presents two versions of modernity transcending itself. The common origin of the two propositions is seen in Max Weber and the systems theory influenced by him. Another important communality consists in the fact that both Luhmann and Habermas dismiss certain aspects of the classical diagnosis of Modernism. In very different manners both start transcending it instead. While the Habermasian assumption of postsecular society postulates the need for a changed way of responding to religious demands by civil society and the state, Luhmann's theory takes a turn to a self-reflective postmodern outlook.

Core words: modernity, secularism, civil society, postmodernism, semantics, systems theory, political theory

Von den Diagnosen der Moderne zu deren Überbietung: Die Postsäkularisierungsthese von Jürgen Habermas und der gemäßigte Postmodernismus bei Niklas Luhmann

Walter Reese-Schäfer

Eine anspruchsvolle Wirtschaftsgeschichtsschreibung auf kliometrischer Grundlage, wie sie von Douglass North, Gregory Clark und anderen entwickelt worden ist, legt den Blick in einige Nachbardisziplinen nahe. Wie wird dort der Epochenübergang zur sogenannten „Moderne“ begrifflich gefasst und analytisch bearbeitet? Könnte es möglicherweise sogar so sein, dass ein allzu eng gefasster Modernisierungsbegriff den Blick auf die realen Abläufe verstellt?

Einigkeit besteht weitgehend über die Tatsache und den Zeitpunkt des ökonomischen und gesellschaftlichen Epochenbruchs: Er begann in Großbritannien, Frankreich und im deutschen Sprachraum in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Schon bald war die Rede von „la grande révolution industrielle“ (1827). Die industrielle Revolution wurde dann vor allem mit dem Blick auf England rasch zum Epochenbegriff.¹ Beinahe ebenso rasch jedoch gingen die Deutungen auseinander: Waren es vor allem die materiellen Faktoren der Erfindungen und der Maschinen, die den Anstoß gaben und als Ursache dieser rasanten Entwicklung dechiffriert werden konnten, oder hatte die Explosion der Antriebskräfte und des Wissens ihrerseits wieder Ursachen, die in der europäischen Staatenkonkurrenz, der Gesellschaftsstruktur, der Forschungs- und Entwicklungsfreiheit, der liberalen Handels- und Wirtschaftsordnung, gar in der freieren Entwicklung von Gedanken gesehen werden konnten? Lag womöglich vor den offenkundigen materiellen Faktoren der Entwicklung ein ideeller Ausgangspunkt? Neuere Analysen fragen sehr viel stärker, als das zu Webers Zeiten der Fall war, nach ähnlichen Entwicklungen z.B. in China. War man dort im 18. Jahrhundert womöglich ähnlich weit wie in Europa? Haben vielleicht nur kontingente Faktoren den dann so eindrucksvollen, ja geradezu ungeheuerlichen europäischen *takeoff* bedingt?²

Wenn das so wäre, hätte Max Weber mit seiner Frage nach den mentalen Verursachungsfaktoren des gesellschaftlichen Strukturwandels zu kurz gegriffen, und in seiner Fragestellung das zu Beweisende schon vorausgesetzt. Denn sein forschungsleitendes Programm bestand in der universalgeschichtlichen Fragestellung, warum es gerade im Westen zu jenem *takeoff* mit weltweiter Wirkung gekommen war. Max Weber war für Habermas und Luhmann, vermittelt durch Talcott Parsons, der prägende Autor. Sie dachten vom gleichen Ausgangspunkt her. Zugleich wird bei ihnen ein starkes Bemühen deutlich, sich in einigen Aspekten von der Modernisierungsdiagnose zu verabschieden. Bei Habermas wird vor allem in seinen neueren Schriften seit dem Jahre 2000 die Säkularisierungsthese in Zweifel gezogen. Bei Luhmann hat eine von Abwehrreflexen und Ambivalenzen durchzogene Wendung zu einer reflexiv-postmodernen Sichtweise stattgefunden, wenn auch durchgängig in kritischer Distanz von französischen Autoren, die keinen systemtheoretischen Zugang zum Problem zu finden vermochten.

Zugleich fand in dieser Rezeptionstradition eine soziologisierende Verengung statt, denn die Nationalökonomie, für die Friedrich August von Hayek stand, war in der

¹ Vgl. dazu den Artikel „Revolution“ in Brunner, Conze und Koselleck (2004; S. 769 ff.) mit dem Verweis auf Friedrich Engels.

² Vgl. dazu Knöbl (2007).

Parsonsschen Rezeptionstradition ausgeblendet. Eine Modernitätsdiagnose ohne die Berücksichtigung der Ökonomie steht ständig in der Gefahr einer kulturalistischen Verengung. Darüber hinaus ist Hayek als Autor auch deshalb interessant, weil er jenseits der gängigen modernisierungs- und rationalisierungstheoretischen Traditionen steht und im übrigen den Begriff der Moderne auch weder paradigmatisch noch programmatisch verwendet, also auch nicht ideologisch auf ihn festgelegt ist und durch seinen radikalen Antiteleologismus einen Gegenpol gegen die modernisierungstheoretischen Sichtweisen bieten könnte. Es wird aber darauf hinzuweisen sein, dass auch bei ihm die normativ aufgeladene Restbehauptung eines fundamentalen Epochenübergangs permanent im Hintergrund steht. Hayek ist zugleich, trotz all seiner kapitalistischen Apologetik, neben Weber der anschlussoffenste Diagnostiker der Moderne, gerade auch für gesellschaftskritische Positionen. Denn er ist ein Theoretiker, der nichts leugnet, nichts beschönigt und sich als einziger zu einem geradezu Churchillschen Pathos des „There is no alternative“ aufraffen kann.

Für Weber zeichnet sich die moderne Gesellschaft in erster Linie durch ein am Recht orientiertes, bürokratisch strukturiertes Verwaltungssystem aus. Ein kontinuierlicher Betrieb durch Beamte erscheint ihm als die formal rationalste Form der Herrschaftsausübung. Die bürokratische Verwaltung ist ihm die Keimzelle des modernen, okzidentalen Staates.³ Für ihn sind die wesentlichen grundlegenden Kennzeichen der Moderne die betriebsförmig organisierte kapitalistische Wirtschaft und der Staat in seiner sachlich-bürokratischen Gestalt. Darüber hinaus beschreibt er, wie formale Rationalität nicht nur in die Wirtschaft und die Technik, sondern auch in den Wissenschaftsprozess, in Erziehung, Krieg und Rechtspflege hineinwirken.

Aus ganz anderen Gründen als Max Weber hat F.A. von Hayek ebenfalls ein höchst geteiltes Verhältnis zur Moderne. Auf der einen Seite zögert er in seinen sozialmoralischen Analysen keinen Moment, gegenwärtige Vorstellungen von sozialer Gerechtigkeit entwicklungsdynamisch zu kritisieren. Sie seien Produkt einer Kleingruppengesellschaft, wie sie über einen sehr langen Zeitraum der Menschheitsgeschichte existiert hätten. In diesen Gruppen war die Verteilungsgerechtigkeit als Binnenmoral ein dominantes Merkmal. Eine gesellschaftliche Weiterentwicklung habe sich aber nur durch diejenigen ergeben, die irgendwann aus dieser Horde herausgetreten seien.⁴ Er unterstellt also ein evolutionäres Vorher und Nachher, eine Entwicklung, bei der es darauf ankommt, dass es sich um einen spontanen, nicht gesteuerten oder gar geplanten Prozess handelt. Auf Karl Poppers Modell des Wegs von der geschlossenen zur offenen Gesellschaft kommt er an vielen Stellen zustimmend zu sprechen.

Wo immer die Moderne sich als planende und steuernde Rationalität präsentiert, bekämpft er sie dagegen aufs heftigste, weil Planungsstrategien grundsätzlich überkomplex sind, letztlich aber gar nicht die Möglichkeit haben, sich die relevanten Informationen zu beschaffen bzw. diese zu generieren. Dagegen erlaubt es die Kommunikation über den Marktpreis, in sehr viel eleganterer Weise auf die Signale der Konsumenten zu reagieren und diesen die gewünschten Produkte bereitzustellen. Hayek macht also eine Unterscheidung von zwei Modernen, auch wenn er diese nicht so nennt: die planerische, cartesianisch-konstruktivistische Moderne, die den verschiedenen Ideen des Sozialismus entspricht, und die humanevolutive Moderne, bei der sich die relativ brauchbarsten Formen sozialer Ordnung herausbilden, die aber politisch wie wissenschaftlich-argumentativ den eher atavistisch gestimmten Bürgern erst einmal erklärt und in ihrer Leistungskraft vermittelt wer-

³ Vgl. hierzu Weber (1972; S. 124 ff.).

⁴ Vgl. Hayek (1976; S. 199 f.).

den müssen. Denn Hayeks Kernidee, die katallaktische Marktgesellschaft beruhe auf Ergebnissen „menschlichen Handelns, aber nicht menschlichen Entwurfs“⁵ ist zunächst einmal genauso kontraintuitiv wie die Mandevillesche bzw. Smithsche These, gerade menschliche Untugenden wie die Geldgier würden zur Hebung des Wohlstands und zur Bereicherung auch der Mitmenschen beitragen. Seit der Mandevilleschen Wende hat die moderne Wirtschaftstheorie in ihrer öffentlichen Vermittlungsgestalt mit dieser Kontraintuitivität zu kämpfen.

Eine Moderne, wie Hayek sie sich vorstellt, wäre also eine Welt spontaner Ordnungen, die er im Sinne seines evolutiven Rationalismus (im Gegensatz zum konstruktivistischen Rationalismus) zu beschreiben, zu verstehen und zu rechtfertigen sucht.⁶ Bemerkenswert ist die Nähe zu Luhmanns Konzept der Autopoiesis. Diese Nähe ist gemeinsamen Wurzeln geschuldet, denn auch Hayek bezieht sich mehrfach auf Ludwig von Bertalanffy und die allgemeine Systemtheorie⁷. Er begreift sein Denken gern im Sinne kybernetischer Selbststeuerungsargumente. Jedoch liegt eine möglicherweise entscheidende Differenz vor: Bei Luhmann scheinen die Systeme einerseits durchweg gleichrangig nebeneinander zu stehen, andererseits sich auch gegenseitig durchdringen zu können. Hayek dagegen konzentriert sich auf die Funktionsweise des Marktes bzw. des Austauschsystems und erklärt die Gesellschafts- und Wohlstandsentwicklung von dort her. Von den übrigen Systemen befasst er sich vor allem mit dem politischen System und dem Recht, die er beide gegenüber der Ökonomie eher in einer speziellen Funktion sieht: Sie bilden die Rahmen- und Regelordnung des Wettbewerbs. Das politische System steht damit zugleich in einem dienenden wie in einem leitenden (im Sinne von Hayeks „*planning for freedom*“) Verhältnis zum Wirtschaftsprozess.

Habermas sieht die Moderne als Projekt der Ausdifferenzierung der Wertsphären Wissenschaft, Moral und Kunst. Er beruft sich in seiner Diagnose auf Max Weber, für den die in religiösen und metaphysischen Weltbildern ausgedrückte substantielle Vernunft in diese drei Momente auseinandergetreten ist.⁸ Was vorher religiös oder metaphysisch gebündelt war, differenziert sich nunmehr auseinander in wahrheitsbezogene Erkenntnisfragen, in Gerechtigkeitsfragen, bei denen es um normative Richtigkeit geht, und in ästhetische Fragen, für die Authentizität oder Schönheit maßgeblich sind. Das entscheidende Charakteristikum von Modernität im Sinne von Habermas ist also die Einsicht in die Eigengesetzlichkeit der jeweiligen Wertsphären. Wenn er von nachmetaphysischem Denken spricht, ist genau dies gemeint. Nunmehr werden Fachleute, Experten für die einzelnen Bereiche zuständig, während die Generalisten ihren Nimbus verlieren. Die Eigengesetzlichkeit der verschiedenen Wertsphären bedarf einer professionellen Bearbeitung. Entsprechend entwickelt sich eine eigene Binnengeschichte der Wissenschaft, der Moral- und Rechtstheorie sowie der Kunst. Habermas schränkt ein, dass es sich hierbei zwar nicht um eine lineare Entwicklung handle, wohl aber um Lernprozesse. In diesem Prozess wächst der Abstand zwischen den Expertenkulturen und dem breiten Publikum. Der Ausdifferenzierungszuwachs teilt sich nicht unmittelbar der Alltagspraxis mit. Habermas diagnostiziert hier ein Problem:

⁵ Hayek (1969; S. 97-107).

⁶ Vgl. hierzu Hayek (1970; S. 16-36). In früheren Schriften hatte Hayek statt Konstruktivismus den Begriff Rationalismus verwendet, was er aber seit Anfang der 1960er Jahre selbst als irreführend und ungenau ansah.

⁷ So in Hayek (1969; S. 102 f.). Anm. vgl. Bertalanffy (1952).

⁸ Habermas (1981; S. 444-464).

„Mit der kulturellen Rationalisierung droht vielmehr die in ihrer Traditionssubstanz entwertete Lebenswelt zu verarmen.“⁹

Hier setzt das doppelte Projekt der Moderne an, wie es im 18. Jahrhundert als Aufklärungsprogramm formuliert worden ist: Auf der einen Seite die Weiterentwicklung des unbeeinträchtigten Eigensinns der objektivierten Wertsphären, auf der anderen Seite die Vermittlung der kognitiven Zugewinne an eine breite Öffentlichkeit, damit eine vernünftige Gestaltung der Lebensverhältnisse ermöglicht wird. Habermas setzt sich hier halb kritisch, halb zustimmend mit Condorcet auseinander: Er sei des etwas zu überschwänglichen Glaubens gewesen, nicht nur die Kontrolle der Naturkräfte, sondern auch die der Welt- und Selbstdeutung, des moralischen Fortschritts, sogar des Glücks der Menschen würde möglich werden.¹⁰ In der Sicht von Habermas hat das 20. Jahrhundert von diesem Optimismus nicht viel übrig gelassen, es gehe aber weiterhin darum, „an den Intentionen der Aufklärung, wie gebrochen auch immer“, festzuhalten, statt diese verloren zu geben. An diesem Punkt liegt für Habermas die politische Bruchlinie zu dem, was er Neokonservatismus nennt. Diese politische Polarisierung gibt den Perspektivpunkt vor. In der Sache aber macht er sich die Aufgabe nicht ganz so leicht.

Habermas und die normativistische Wendung der These von der postsäkularen Gesellschaft

Habermas' Programm besteht darin, die verschiedenen Bereiche durchzugehen und nach Mitteln und Wegen zu suchen, den Bruch zwischen lebensweltlicher Orientierung und Expertenkulturen zu überbrücken. Eine seiner Hauptanstrengungen seit dem Jahr 2000 hat sich dabei auf die Beschäftigung mit der Übersetzung traditionell religiöser Weltwahrnehmungen in die Sprache der Aufklärung gerichtet. An diesem paradigmatisch zu nehmenden Beispiel, das zugleich die neueste und letzte Stufe der Theorieentwicklung bei Habermas darstellt, will ich aufzeigen, wie er lebensweltliche Restelemente vormoderner Weltanschauungen in eine Art Rettungs- und Bewahrungsmodell zu überführen sucht.

Habermas stellt die These auf, dass in einem säkularen Staat die Folgelasten der Toleranz für Gläubige wie für Säkularisten keineswegs symmetrisch verteilt sind. Habermas nennt als Beispiel die mehr oder weniger liberalen Abtreibungsregelungen in vielen Ländern, die durchweg das überschreiten, was von einem konsequenten Glaubensstandpunkt her akzeptabel erscheint. Habermas plädiert gegen eine säkularistische Weltsicht, weil er diese mit der weltanschaulichen Neutralität des Staates für unvereinbar hält. So verlangt er von säkularisierten Bürgern, sofern sie in ihrer Rolle als Staatsbürger auftreten, dass sie den gläubigen Mitbürgern das Recht zugestehen müssen, in religiöser Sprache Beiträge zur öffentlichen Diskussion zu machen. Sofern diese Sprache unverständlich ist, weil sie Offenbarungswahrheiten voraussetzt, müssten sich die Säkularisten an der Anstrengung beteiligen, relevante Beiträge aus der religiösen in eine öffentlich zugängliche Sprache zu übersetzen. Dies nennt Habermas mit Walter Benjamin eine rettende Übersetzung, die zu den Aufgaben einer, wie er es nennt, postsäkularen Gesellschaft gehört. Mit postsäkularer Gesellschaft meint er nicht die *empirische* These einer Rückkehr der Religionen, wie es in den Religionswissenschaften seit vielen Jahren diskutiert wird, sondern die *normative* These, dass aus verschiedenen Gründen religiöse Argumente auch in einer säkularen Gesellschaft zu res-

⁹ Ebenda, (S. 453). Zu seiner Auseinandersetzung mit der Postmoderne insgesamt Reese-Schäfer (2001; S. 137-145).

¹⁰ Vgl. dazu Condorcet (1793).

pektieren und ernst zu nehmen seien. Habermas nennt das *soziologische* Argument, man müsse in der Wertewelt mit kulturellen Ressourcen schonend umgehen, weil die Märkte und die administrative Macht allein die gesellschaftliche Solidarität nicht garantieren könnten, das *politische* Argument, dass die religiös eingestellten Bürger die gleichen staatsbürgerlichen Rechte genießen, sowie das *philosophische* Argument, dass ein selbstreflexiver Umgang mit den Grenzen der Aufklärung erforderlich sei.¹¹

Der klassische Liberalismus hatte die fortschreitende Verlagerung des Religiösen in die Privatsphäre und damit ihre Entpolitisierung postuliert, ganz im Sinne der Säkularisierungsthese. Und dies im doppelten Sinne: als faktischen Prozess, aber auch als Forderung an die Religiosität, sich aus der Politik herauszuhalten. Der moderne Liberalismus von Rawls und anderen, den Habermas hier übernimmt und zugleich verändert, ist dagegen postsäkular. Das heißt in diesem Zusammenhang: Der Staat soll selbstverständlich ein weltanschaulich neutraler und in diesem Sinne säkularer Staat bleiben, seine Aufgabe wird aber anders verstanden. Da er für alle Bürger da ist, auch für die religiösen, bedeutet Neutralität nunmehr auch, dass er nicht ohne weiteres die Partei des Säkularismus ergreifen darf, sondern zur gleichmäßigen Distanz von starken Traditionen und weltanschaulichen Inhalten genötigt ist. Er darf sich also auch nicht ohne weiteres auf die Seite von naturwissenschaftlichen Moralansprüchen oder Ideologien stellen. An dieser Stelle geht Habermas von einer Theorie des Staates zu einer Theorie der Zivilgesellschaft über, oder fast schon hegelianisch, zu einer Theorie der pluralisierten Vernunft des Staatsbürgerpublikums: Diese folge einer Dynamik der Säkularisierung nur insofern, als sie osmotisch nach beiden Seiten hin geöffnet bleibe – weil natürlich im zivilgesellschaftlichen Diskurs jede Meinung sich Gehör verschaffen kann, ohne deshalb schon politisch-staatliches Handeln zu beeinflussen oder gar zu steuern.

Da Habermas ein Theoretiker nicht so sehr des Staates als vielmehr der Zivilgesellschaft ist, hat er es an diesem Punkt etwas einfacher in der Argumentation, denn die Zivilgesellschaft ist anders als der liberale Staat nicht zur weltanschaulichen Neutralität verpflichtet. „Die Zivilgesellschaft setzt sich aus jenen mehr oder weniger spontan entstandenen Vereinigungen, Organisationen und Bewegungen zusammen, welche die Resonanz, die die gesellschaftlichen Problemlagen in den privaten Lebensbereichen finden, aufnehmen, kondensieren und lautverstärkend an die politische Öffentlichkeit weiterleiten.“¹² Sie übt Einfluss aus auf eine in öffentlichen Debatten, also im Kontroversstil, sich herausbildende öffentliche Meinung, ohne jedoch direkten Zugang zu den organisatorischen Herrschaftsstrukturen zu gewinnen.

In der Zivilgesellschaft ist nicht jede beliebige exzentrische religiöse Positionierung akzeptabel. Vielmehr kann sie sich ohne eine gewisse Öffnung und Offenheit für wissenschaftliche Argumentationen und Forschungsergebnisse nicht weiterentwickeln: „Natürlich muss sich der Commonsense, der sich über die Welt viele Illusionen macht, von den Wissenschaften vorbehaltlos aufklären lassen.“¹³ Die Zivilgesellschaft unterliegt also einer Selbstbegrenzung.¹⁴ Auch ihr Selbstverständnis entwickelt sich mit der Entwicklung der naturwissenschaftlichen *Episteme*: „Wenn wir über die Welt, und über uns als Wesen in der Welt, etwas Neues lernen, verändert sich der Inhalt unseres Selbstverständnisses.“ Allerdings zieht er eine philosophische Grenze dieser Veränderung. Sobald es nicht mehr um naturwissenschaftliche Erklärung, sondern um Rechtfertigung moralischen Handelns geht,

¹¹ Vgl. Habermas (2005; S. 18-37).

¹² Habermas (1992; S. 443).

¹³ Habermas (2001; S. 15).

¹⁴ Habermas (1992; S. 450).

werden die Wissenschaften unzuständig. Das gilt selbst für die Hirnforschung mit ihrer Naturalisierung des Geistes, wie Habermas mit einem sprachtheoretischen Argument zu belegen versucht: Das Sprachspiel der Rechtfertigung lässt sich nicht auf die bloße Beschreibung reduzieren, denn die Notwendigkeit, anderen Gründe für das Handeln anzugeben, erschließt sich nicht aus der Außenperspektive und der objektivierenden Beschreibung, sondern nur aus der Perspektive des Beteiligten. Oder kurz: Gründe sind keine Ursachen. Das Sprachspiel der Begründung im moralischen Diskurs unterscheidet sich grundsätzlich von der wissenschaftlichen Ursachenanalyse im kognitiven Diskurs. „Der szientistische Glaube an eine Wissenschaft, die eines Tages das personale Selbstverständnis durch eine objektivierende Selbstbeschreibung nicht nur ergänzt, sondern ablöst, ist nicht Wissenschaft, sondern schlechte Philosophie. Auch dem wissenschaftlich aufgeklärten Commonsense wird es keine Wissenschaft abnehmen, beispielsweise zu beurteilen, wie wir unter molekularbiologischen Beschreibungen, die gentechnische Eingriffe möglich machen, mit vorpersonalem menschlichem Leben umgehen sollen.“¹⁵

An diesem Punkt liegt zweifellos ein möglicher Einfallspunkt christlicher Argumente gegen die Genforschung und Gentechnologie. Und nun, an dieser Stelle, betont Habermas, dass der Commonsense, als dessen zivilgesellschaftliches Sprachrohr er selbst sich offenbar versteht, sowohl gegenüber der Wissenschaft als auch gegenüber der religiösen Überlieferung einen Eigensinn bewahrt.

Denn der demokratisch aufgeklärte *Common Sense*, also Habermas, stellt auch in Richtung der Religion die Frage, ob sie denn Gründe angeben könne, „die nicht nur für Angehörige einer Glaubensgemeinschaft akzeptabel sind“. Das führt bei den Gläubigen dann zu dem Argwohn, „dass die abendländische Säkularisierung eine Einbahnstraße sein könne, die die Religion am Rande liegen lässt.“¹⁶ Hier kommt Habermas zu einer Kehrseite der Säkularisierung, nämlich auf die ungleichen Folgelasten, die die Befriedung des weltanschaulichen Pluralismus für die Religion und die nichtreligiösen Menschen hatte. „Bisher mutet ja der liberale Staat nur den Gläubigen unter seinen Bürgern zu, ihre Identität gleichsam in öffentliche und private Anteile aufzuspalten. Sie sind es, die ihre religiösen Überzeugungen in eine säkulare Sprache übersetzen müssen, bevor ihre Argumente Aussicht haben, die Zustimmung von Mehrheiten zu finden.“¹⁷ Würden ausschließlich säkulare Argumente gelten, könnte das einen unfairen Ausschluss der Religion aus der Öffentlichkeit bedeuten. Die säkulare Gesellschaft selbst würde sich darüber hinaus von wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung abschneiden. Um dem vorzubeugen, müsste „sich auch die säkulare Seite einen Sinn für die Artikulationskraft religiöser Sprachen“ bewahren.¹⁸ Das ist der meines Erachtens entscheidende Schritt von Habermas in das Reich des Postsäkularen. Die Öffentlichkeit ist ja ein plurales Gebilde. Wenn sich Menschen in ihren Glaubensüberzeugungen verletzt fühlen, dürften säkulare Mehrheiten keine Beschlüsse fassen, sondern sollten das als Einspruch mit aufschiebendem Veto betrachten.¹⁹ Habermas hat dies vor dem Streit um die dänischen Mohammed-Karikaturen geschrieben. Es scheint mir aber offensichtlich, dass eine nicht auf rationale Fundierung angewiesene religiöse Empörungsrede jederzeit den eigenen Irrationalismus oder die eigene Aufgeregtheit im politischen Spiel instrumentell einsetzen kann. Ein derart weitgefasster, postsäkularer Liberalismus hätte dem nichts weiter entgegenzusetzen als die geduldige Prüfung der Gründe. Habermas fällt an

¹⁵ Habermas (2001; S. 20).

¹⁶ Ebenda, S. 21.

¹⁷ Ebenda, S. 21.

¹⁸ Ebenda, S. 22.

¹⁹ Ebenda.

dieser Stelle hinter Einsichten einer wehrhaften Demokratie zurück, die in der Auseinandersetzung mit den Totalitarismen des 20. Jahrhunderts gewonnen worden sind.²⁰

Immerhin, Habermas hatte wohl an etwas anderes als an die künstliche Empörung religiöser Aktivisten gedacht. Als Beispiel nennt er Kants kategorisches Sollen, welches zugleich eine säkularisierende und rettende Dekonstruktion von Glaubenswahrheiten gewesen sei. Kants Autonomievorstellung zerstörte das traditionelle Modell der Gotteskindschaft. Oder in den Worten von Kant selbst: „Die Moral, so fern sie auf dem Begriffe des Menschen als eines freien, eben darum auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens, gegründet ist, bedarf weder der Idee eines andern Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer andern Triebfeder als des Gesetzes selbst.“²¹ Als zweites Beispiel nennt Habermas einen Gedanken Adornos aus „Vernunft und Offenbarung“: „Nichts an theologischem Gehalt wird unverwandelt fortbestehen; ein jeglicher wird der Probe sich stellen müssen, ins Säkulare, Profane einzuwandern.“²² Als negatives Gegenbeispiel, in dem die Andacht zum Andenken mutiert, nennt er den Posthumanismus seines Erzfeindes Heidegger. Die Rückkehr zu den archaischen Anfängen vor Sokrates und vor Christus ist für ihn die „Stunde des religiösen Kitsches.“²³

Die Entzauberung, die ja immer mit Säkularisierungsprozessen einhergeht, erscheint ihm unvermeidlich. Sie habe ja im Grunde auch schon durch die Weltreligionen selbst begonnen, die die Magie entzaubert, den Mythos überwunden, das Opfer sublimiert und das Geheimnis gelüftet hätten. Das Geschichtsmodell von Habermas geht hier ganz deutlich von einem Dreistufenmodell Mythos – Religion – Philosophie aus. „Die postsäkulare Gesellschaft setzt die Arbeit, die die Religion am Mythos vollbracht hat, an der Religion selbst fort.“²⁴ Allerdings erfolgt dieser Prozess nicht mehr in der hybriden Absicht der feindlichen Übernahme, wie einst die politischen Religionen des Totalitarismus es versucht hatten, sondern um dem Schwinden von Sinnressourcen entgegenzuwirken, und zwar im Modus von rettenden Formulierungen bzw. der Übersetzung. Diesen Gedanken wendet Habermas dann zu einer Schlussformel, betreffend die Unverfügbarkeit der genetischen Disposition: „Nun – man muss nicht an die theologischen Prämissen glauben, um die Konsequenz zu verstehen“, wenn die im Schöpfungsbegriff angenommene Differenz verschwände und nunmehr ein anderer Mensch über die genetische Ausstattung nach eigenem Belieben entscheidet. Denn es würde die Freiheit unter Ebenbürtigen zerstört, wenn „ein Mensch nach eigenen Präferenzen in die Zufallskombination von elterlichen Chromosomensätzen eingreifen würde, ohne dafür einen Konsens mit dem betroffenen Anderen wenigstens kontrafaktisch unterstellen zu dürfen.“²⁵

Habermas hat diese Position vor allem in seiner berühmten, im Sommer 2004 mit dem damaligen Kardinal Joseph Ratzinger in München geführten Diskussion über Vernunft und Religion dargelegt. Aber diese Gedanken reichen weit zurück und sind in ihrer philosophischen Substanz, wenn auch nicht in dieser pointierten Formulierung, schon im Sommer 1992 in einer Bad Homburger Diskussion mit John Rawls entwickelt worden. Rawls hatte damals sofort die Schwächen der Position von Habermas erkannt. Er hielt ihm vor, eine umfassende Lehre zu vertreten, und belegt das mit mehreren Stellen aus „Faktizität und Geltung“, in denen Habermas die substantiellen Kernelemente von Hegels Theorie der Sitt-

²⁰ Vgl. dazu Reese-Schäfer (2007).

²¹ Kant (1793; S. 3).

²² Adorno (1969; S. 20).

²³ Habermas (2001; S. 28).

²⁴ Ebenda, S. 29.

²⁵ Ebenda, S. 31.

lichkeit in ein Konzept der kommunikativen Praxis überführen will. Habermas hatte vor allen Dingen eingewandt, dass kein politischer Liberalismus ohne eine Lösung des Wahrheitsproblems und ohne einen Begriff der Person auskomme. Rawls verneint beides. Den Begriff der Wahrheit überlässt er den umfassenden Konzepten und stellt für den Bereich des Politischen fest, dass hier die „*burdens of reason*“, mindestens aber die „*burdens of judgement*“ wirken, nämlich die Möglichkeit, mit vernünftigen Gründen zu völlig verschiedenen Ergebnissen und Standpunkten zu kommen, weil Situationen unübersichtlich, Folgen nicht absehbar, Einschätzungen Ermessensfragen und Begriffe unscharf sein können. Im Bereich des Politischen sind Entscheidungen unter Ungewissheit geradezu der Normalfall. Darüber hinaus sieht Rawls nicht ein, weshalb ein philosophischer Begriff der Person im politischen Feld erforderlich sein sollte: der politische Liberalismus ersetzt den Begriff der Person durch den des freien und gleichen Bürgers. Es wird also nur eine bestimmte Rolle zugewiesen, während die Person in der Philosophie und in ihrer Freizeit betrachtet werden könne, als was man wolle.²⁶

John Rawls betont den innovativen Charakter seiner Position. Er hat 1992 erklärt: „Mir sind keine liberalen Autoren früherer Generationen bekannt, welche die Lehre des politischen Liberalismus klar vorgetragen hätten. (...) Es ist mir ein großes Rätsel, warum der politische Liberalismus nicht schon sehr viel früher ausgearbeitet wurde. Vom Faktum eines vernünftigen Pluralismus im politischen Leben ausgehend, erscheint er als die natürliche Darstellungsform der Idee des Liberalismus.“²⁷ Dieser Hinweis ist meines Erachtens sehr ernst zu nehmen, weil in der politischen Ideengeschichte einerseits die Neigung besteht, in einer sozusagen „Whiggistischen Betrachtung“ einen Gedanken, um ihn zu adeln, mit möglichst vielen Urahnern zu versehen, und weil andererseits dadurch eben auch fragwürdige umfassende Lehren eines *ideologischen* Liberalismus vermengt werden mit einem allein auf das Reich des Politischen begrenzten freistehenden, d.h. nicht auf weitergehende philosophische, ökonomische oder religiöse Lehren angewiesenen *politischen* Liberalismus. Mit einem Wort: Es besteht die Gefahr, die *differentia specifica* des *politischen* Liberalismus zu verkennen. Habermas ist gewiss ein Theoretiker, der Rawls noch relativ nahe steht, aber auch bei ihm ist die Neigung zu umfassenden Lehren offensichtlich. Noch problematischer wird dies bei den kommunitarischen Kritikern an Rawls, die durchweg die politische Pointe seiner Theorie nicht erkannt haben, und weiterhin, wie etwa Charles Taylor, vor allem an einem sehr stark aufgeladenen Begriff der Person als notwendiger Voraussetzung politischer Identitätsbildung festhalten. Politik ist aber, das hat Rawls als einer der ganz wenigen zutreffend beschrieben, der Bereich des Nichtidentitären, der Bereich des Agonalen im Sinne offener Debatten und Auseinandersetzungen, die allein pragmatisch, von Fall zu Fall und allenfalls nach Daumenregeln, aber nicht nach umfassenden Lehren entschieden werden können. Rawls liefert mit seiner Kritik des Politischen im Kantischen Sinne eine Lehre von der notwendigen Begrenztheit politischer Urteile und der politischen Vernunft, auf deren Basis sich allein eine wirklich liberale Lebensform entwickeln lässt. Er selbst bezieht sich an einigen entscheidenden Schnittstellen seiner Lehre auf Isaiah Berlin, der vermutlich von allen liberalen Theoretikern solchen Überlegungen am nächsten gekommen ist, auch wenn Berlin kein Systematiker war und solche Thesen immer nur in Andeutungen ausgearbeitet hat.

Am Beispiel seiner Auseinandersetzung mit der rettenden Übersetzung religiöser Reste in unserer Gesellschaft zeigt Habermas, wie tragende Elemente der überlieferten Lebens-

²⁶ Vgl. Rawls (1997; S. 196-262).

²⁷ Rawls (1997; S. 250 f.).

welt in die ausdifferenzierten Sphären der Moderne eingefügt werden können. Er selbst bekennt sich zur religiösen Unmusikalität Max Webers, bewahrt sich aber ein offenes Ohr für religiöse Ideen und Ansprüche an moderne Individuen. Ich halte dieses Rettungsmodell für ein Paradigma von Habermas' Haltung gegenüber dem vormodernen Weltkulturerbe der monotheistischen Religionen, die er gegenüber anderen Religionsformen vielleicht in etwas ungerechter Weise und sicherlich in christlich-islamischer Voreingenommenheit als „hochreligiös“ privilegiert.

Luhmann und die gemäßigte Postmoderne

Auch für Niklas Luhmann ist klar, dass die untergehende Sonne der Theologie lange Schatten wirft.²⁸ Er sieht die Rede von der Postmoderne nicht weniger kritisch als Habermas, gewinnt ihr aber mehr ab, nämlich eine Herausforderung: Die Moderne muss ihre intellektuellen Selbstbeschreibungen nunmehr überdenken, was sie schon immer hätte tun sollen. Dabei zeigt sich, dass die Rede von den Differenzierungsprozessen der Moderne zu allgemein angesetzt hat und vor allem in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu sehr von der Wirtschaft auf die Kultur umgestellt worden ist. In der Kultur aber fällt die Rede von Postmodernität leicht, denn wenn der Begriff der Moderne mit der Vernunftaufklärung assoziiert wird, dann wird es leicht für einen Postmodernen wie Jacques Derrida, in einer schönen Paradoxierung vom „traditionellen Diskurs der Moderne“ zu reden.²⁹ Das „Projekt der Moderne“ hatte immer eine unvollendete und in irgendeinem Sinne zu verwirklichende Zukunft vor sich, eine Art unabgeschlossene Aufgabe, die Postmoderne dagegen muss sich zukunftslos im Hier und Jetzt zurechtfinden.

Luhmann reflektiert sehr viel stärker als die traditionellen Ideenhistoriker wie Quentin Skinner, den er für „zu pointillistisch“ hält, oder wie Otto Brunner, Joachim Ritter und Reinhart Koselleck, die Herausgeber des historischen Lexikons zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, die Gesellschaftsvorstellungen, welche dem Gebrauch des Begriffs „modern“ zugrunde liegen. Wenn die moderne Gesellschaft sich selbst als modern tituliert, dann benutzt sie die Zeitdimension zur Selbstidentifikation, dies allerdings nicht in Form der Identität, sondern der Differenz. Dann aber ist Modernität nicht mehr präzise festzulegen, weil die Differenz kein einmaliger Epochenbruch ist, sondern ein permanenter Prozess. „Das ruiniert dann alle Merkmale der Modernität, denn auch für sie gilt: Die Modernitätsmerkmale von heute sind nicht die von gestern und auch nicht die von morgen, und eben darin liegt ihre Modernität.“³⁰ Nicht nur die Moderne selbst entwickelt sich ständig weiter, sondern auch die Merkmale, mittels derer wir dies beschreiben könnten, so dass die Möglichkeit der Identifizierung im Prozess verschwindet. Die soziologischen Schlagworte wie „Risikogesellschaft“ oder „Informationsgesellschaft“ tragen alle Züge forcierter Einseitigkeit: Sie bezeichnen jedenfalls nicht die strukturellen Merkmale einer modernen Gesellschaft, auf die es dem wirklichen Soziologen allein ankäme. Der Zusammenhang von Sozialstruktur und Semantik ist hier ausschlaggebend. In diesem Punkt, in der Analyse des Wandels der semantischen Beschreibung der Sozialstruktur aus deren Interaktion mit ihrer Selbstbeschreibung, liegt die Originalität von Luhmanns Gesellschaftsdeutung. Sie ist dadurch wesentlich interessanter und reichhaltiger als die bemühten Begriffsgeschichten unterschiedlicher Qualität, wie sie Brunner/Conze/Koselleck in ihrem überdimensionierten

²⁸ Luhmann (1992; S. 130).

²⁹ Vgl. Derrida (2003).

³⁰ Luhmann (1992; S. 15).

und DFG-überfinanzierten Projekt der „Geschichtlichen Grundbegriffe“ entwickelt haben. Luhmann ist, wie er einmal vermerkt, „kostenlos“, nämlich allein über die Kosten seiner Professur ohne Mitarbeiter mit nur einer einzigen Sekretärin und ohne DFG-Geldsegen, sehr viel weiter gekommen und tiefer gedrunken.³¹

Luhmanns Beitrag zur Theorie der Moderne besteht weniger in seiner Systemtheorie als vielmehr in seinem Sinn für „eine gleichsam schreckhafte Diskontinuität der Semantik“³². Er kann deshalb auch auf einen nicht marxistisch verstandenen Marx zurückgreifen, der mit seinem aggressiven Schreibstil die Schrecknisse der Semantik noch potenziert hat. Denn bei Marx geht es um die Transformation eines einstmals naturorientierten Wissens durch ein sozialorientiertes. Was vormals der Natur zugeschrieben wird, ist nun den sozialen Verhältnisse anzurechnen: Hier liegt die eigentlich soziologische Wende und Verschärfung der Modernitätsdiagnostik. Wer naturale Ursachen sucht, betreibt „Reifikation“. Allein soziale Verursachungen zählen. Luhmann konstatiert: „Auch wenn man alles andere aufgibt, dies sollte man beibehalten und über Marx hinausführen.“³³ Luhmann bezieht diese gedankliche Wende auf die Kognitionswissenschaften des 20. Jahrhunderts – in Unkenntnis von Hayeks Studien zur sensorischen Ordnung, die, ohne anschlussfähig geworden zu sein, schon früher diesen Gedanken expliziert hatten. Luhmann stützt sich auf seine eigene Auseinandersetzung mit den Kognitionstheorien Francisco Varelas und Humberto Maturanas.³⁴

Was von der Marxschen Theorie bleibt, ist neben dieser Wende die Einsicht, „dass die Wirtschaft ihre Selbstbeschreibung von sich her entwirft, sich in ihrer Theorie selber darstellt und von da aus interne und externe Referenzen reguliert.“³⁵ Die Katastrophen der sozialistischen Wirtschaftsplanung haben gezeigt, dass es davon keine Ausnahmen gibt, auch nicht für die Marxisten selbst. Wirtschaft lässt sich nicht vermenschlichen, sondern allein nach internen Kriterien gestalten. Die selbstreferentielle Struktur der einzelnen Teilsysteme allerdings wird von Luhmann konstruktivistisch zugespitzt, so dass er Gewissheiten der klassischen Moderne weit überschreitet: Externe Referenzen sind nicht mehr nötig. Das Geld muss nicht mehr im Goldstandard abgesichert werden, und wissenschaftliche Wahrheit ist einfach nur der Positivwert eines Codes, der die Zweitbeobachtung von Erkenntnissen einer binären Evaluation unterwirft. Das gilt auch für die Rationalität (sive Vernunft), die traditionell von Fremdreferenzen oder externen Sinnvorgaben gelebt hatte. Auch sie versucht er - ganz postmodern und doch im Grunde die Entwicklungsrichtung des modernen Denkens nur fortführend - zu verstehen als allein abhängig von einer systemintern herzustellenden Selbstreferentialität. Anders ausgedrückt: Allein mit rationalen Argumenten kann darüber befunden werden, was rational ist und was nicht. Karl Popper hat diese Frage bekanntlich etwas anders gelöst, nämlich durch die ihrerseits rational nicht mehr begründbare Entscheidung zur Rationalität.

Für Luhmann ist klar, dass das, was als spezifisch modern angesehen wird, durch die europäische Tradition der neuzeitlichen Rationalität gekennzeichnet ist, mindestens in dem Sinne, dass diese Entwicklung – genau wie Weber es sah - in Europa begonnen hat. Die europäische Rationalität hat eine Semantik hervorgebracht, deren Umgang mit Unterscheidungen sie von allen anderen unterscheidet. Natürlich könnte man hieran einen sich selbst positiv bewertenden Eurozentrismus anschließen, ebenso aber auch das Gegenteil, wie Luhmann ironisch hinzufügt: nämlich die „Bewunderung für die nicht mehr erreichbare

³¹ Vgl. dazu Luhmann (1997).

³² Ebenda, S. 18.

³³ Ebenda, S. 23.

³⁴ Vgl. dazu Reese-Schäfer (2005).

³⁵ Luhmann (1992; S. 25).

Naivität und Authentizität von Weltbeschreibungen anderer Provenienz.“³⁶ Entscheidend ist aber vielmehr, die Beobachtungstechniken der europäisch gestarteten Wissenschaften als Auflösung einer Bindung, eines Rationalitätskontinuums zu beschreiben, die den Beobachter mit der Welt verbunden hat, etwa in der Form der Konvergenz von Denken und Sein oder Handeln und Naturabsicht, wovon sich Restelemente noch in Habermas' Vorstellung der den Ideen der kommunikativen Verständigung notwendigerweise entgegenkommenden Entwicklungen der sozialen Welt selbst finden.

Der Titel Rationalität wird in diesem Ausdifferenzierungsprozess mehr und mehr auf partialisierte „Hochleistungsrationaltäten“ übertragen, die nur noch für bestimmte Funktionssysteme der Gesellschaft, nicht mehr aber für irgendein Ganzes gelten. Bei Weber und Habermas werden dann unterschiedliche Rationalitätstypen wie Zweckrationalität und Wertrationalität gebildet, ohne dass die Frage der Einheit dieser Unterscheidung noch ernsthaft gestellt wird. Verdienen wirklich beide Seiten dieser Unterscheidung noch den Titel Rationalität? Jede einigermaßen kritische Weber-Lektüre lässt hier massive Zweifel zurück. Jedenfalls hält Luhmann es für den faulsten aller Kompromisse, sich hier auf Pluralismus zu einigen, ganz im Sinne der Rezeptionstheorie Wolfgang Iser's, dass zwar jeder Leser seine eigene Lesart entwickelt, aber doch immer nur auf der Basis eines für alle konstant zu haltenden gemeinsamen Textes.³⁷ Der Einwand: Auch hier wird noch an der traditionellen Unterscheidung von Subjekt und Objekt, von Faktizität und normativer Geltung festgehalten. In der Welt von Habermas, Iser und anderen werde lieber eine Pluralität von Rationalitätsformen konzediert, als an dieser Unterscheidung zu zweifeln, die demnach wohl den tieferen Kern der traditionellen Moderne ausmacht. An diesem Punkt bleibt Luhmann tentativ, weil er der Auffassung ist, dass die logisch komplexeren Anforderungen einer Beschreibung von Beobachtungen zweiter Ordnung noch nicht hinreichend entwickelt sind. Er vermag allerdings in den verschiedenen Funktionssystemen der Gesellschaft zu zeigen, wie diese sich auf Beobachtungen zweiter Ordnung einstellen und umstellen. Das Wissenschaftssystem wird als Verkündigungsautorität für Wahrheit abgebaut und auf das Medium von sich gegenseitig evaluierenden Publikationen heruntertransformiert. Das autonom gewordene Kunstsystem limitiert sich am Ende nur noch selbst. Die politischen Theorien halten zwar noch an traditionellen Begrifflichkeiten wie Demokratie, Souveränität und Herrschaft fest, haben aber mit der öffentlichen Meinung und den Wahlen ein Beobachtungssystem eingeführt, das auf die Politik zurückwirkt und von dieser zugleich permanent beobachtet wird. Das Wirtschaftssystem operiert im Modus der Beobachtung zweiter Ordnung durch seinen Blick auf die Marktpreise, das Rechtssystem durch die Entwicklung des positiven Rechts. Die moderne Einführung der Liebesemantik in die Familie führt dazu, dass jeder Teilnehmer hautnah beobachten muss, wie er von anderen beobachtet wird. All diese Funktionssysteme sind konsequent säkularisiert und „benötigen für ihre Operationen keine religiösen Beihilfen.“³⁸ Wenn doch Übereinstimmungen mit Religion auftreten, sind diese Zufälle oder regionale Besonderheiten. Die Moderne stellt sich in Luhmanns Theorie als das Überschreiten einheitsorientierter Weltkonzeptionen in Richtung auf autopoietische Funktionssysteme dar, die nach ihren eigenen Regeln und im Rahmen ihrer eigenen Unterscheidungen operieren, weil sie die Beobachtungsmodalitäten internalisiert haben.

Dies ist im Wesentlichen seine Beschreibung, die er direkt kontrastiert mit der Beschreibung von Habermas. „Noch bis weit in unser Jahrhundert hinein spricht man von dem

³⁶ Ebenda, S. 52 f.

³⁷ Ebenda, S. 61.

³⁸ Ebenda, S. 125.

unabgeschlossenen Projekt der Moderne und fordert mehr Demokratie, Emanzipation, mehr Chancen der Selbstverwirklichung, aber auch mehr und bessere Technik – kurz mehr von all dem, was als Zukunft versprochen war. (...) Aber ist diese Moderne, ist Habermas' Moderne noch unsere Moderne?³⁹ Selbstverständlich nicht, denn die moderne Gesellschaft verfügt nunmehr, nach Luhmann, „über sehr viel bessere, realitätsnähere Mittel der Selbstbeschreibung.“⁴⁰ Denn die hochentwickelten Beobachtungsformen zweiter Ordnung ermöglichen es gesellschaftsdiagnostisch, immer auch die strukturellen Effekte wahrzunehmen, die die moderne Gesellschaft sich selbst zuzurechnen hat, jene berühmten Zustände, die wesentlich Nebenprodukte sind.⁴¹ Schon Hegel hatte erkannt, dass die moderne Gesellschaft gleichzeitig mehr Reichtum und mehr Armut als je zuvor produziert. Die Fanatisierung des Absoluten in der französischen Revolution hatte zugleich die Einheitssemantik in Parteistandpunkte und Ideologien aufgelöst. Heute werden Wirtschaft und Recht nach Luhmann durch den „so gut gemeinten, politisch so gut wie unvermeidlichen“ Wohlfahrtsstaat überlastet, während die Technik die ökologischen Belastbarkeitsgrenzen überschreitet. Luhmann setzt hier einen Beobachtungspessimismus der immanenten Nebenfolgen an die Stelle des projektförmigen Denkens der Moderne. In der Sachdimension gibt er damit jede teleologische Zukunftsperspektive auf, in der Sozialdimension tritt eine Art von Politik der Verständigung an die Stelle von konsensualen oder vernünftigen Problemlösungen. Da diese Lösungen dem Verschleiß und Verfall unterliegen, folgt, „dass das eigentliche Problem der Moderne in der Zeitdimension liegt.“⁴² Hier wird die Bearbeitung durch Wahrscheinlichkeitsrechnung, Prognosen und Risikokommunikation versucht. Der Zusammenhang von Risiko und Entscheidung bezeichnet für Luhmann zugleich die Grenze dieser Art von Kommunikation: Auf Einzelentscheidungen wird die zukünftige Entwicklung kaum zuzurechnen sein. Sie wird sich so oder so entwickeln. Sicher ist nur: „Die Evolution hat immer schon in hohem Maße selbstdestruktiv gewirkt.“⁴³ Er empfiehlt deshalb eine Ökologie des Nichtwissens. Gemeint ist damit die Bereitschaft zur Kommunikation von Nichtwissen, oder im Falle von Organisationen: von Nichtzuständigkeit.

Modernisierungstheorien im Stil der 1950er und 1960er Jahre des vorigen Jahrhunderts gelten heute als gescheitert. Schon zwischen 1963 und 1968 verloren sie plötzlich jeden Kredit, wobei bis heute wissenschaftsgeschichtlich ungeklärt ist, ob dieser Paradigmaverfall auf die Revitalisierung des Marxismus in der damaligen Soziologie oder auf das Nachrücken einer neuen aufstrebenden und den Altvorderen gegenüber kritischen Soziologengeneration zurückzuführen war. Heute spricht man relativistisch von „multiple modernities“, was eher wie eine bedenkliche Krankheit klingt und Ausdruck einer paradigmatischen Unentschiedenheit ist, die allerdings basiert auf divergenten empirischen Beobachtungen in unterschiedlichen Ländern.⁴⁴ Denn darin steckt immerhin die wichtige Beobachtung der unterschiedlichen zivilisatorischen Färbung und Ausgestaltung von Entwicklungsprozessen, und, je mehr diese Theorien diskutiert werden, zunehmend das Bewusstsein, in welchem Maße auch immer wieder Entwicklungsbrüche und Richtungsänderungen zu konstatieren sind. Eine einheitliche Modernisierungstheorie (wie sie von den hier behandelten Autoren keiner vertreten hat – allenfalls könnte man sie mit etwas bösem Willen Luhmanns Ausdifferenzierungskonzept unterstellen) muss also nach dem aktuellen Diskussionsstand aufge-

³⁹ Ebenda, S. 133.

⁴⁰ Ebenda, S. 134.

⁴¹ Vgl. Elster (1987; S. 141-210).

⁴² Luhmann (1992; S. 140).

⁴³ Ebenda, S. 149.

⁴⁴ Vgl. Eisenstadt (2002).

löst werden zugunsten einer konkreteren Analyse je einzelner Entwicklungen.⁴⁵ Ein Diskussionsfeld, unter dem dieser Band eine neue Grabung startet.

⁴⁵ Mit der einheitlichen Modernisierungstheorie, die Talcott Parsons m.E. zu Unrecht unterstellt wird, ist normalerweise ein eher politischer, aber für die amerikanische Entwicklungsförderungspolitik über lange Zeit durchaus maßgeblicher Text von Rostow, Walt W. (1960): *Stadien wirtschaftlichen Wachstums. Eine Alternative zur marxistischen Wirtschaftspolitik*, Göttingen gemeint. Parsons dagegen ist viel differenzierter, vgl. Parsons (2009).

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1969): Vernunft und Offenbarung, in: ders., Stichworte. Kritische Modelle 2, Frankfurt am Main, S. 20-28.
- Bertalanffy, Ludwig von (1952): Problems of Life, New York.
- Brunner, Otto, Werner Conze und Reinhart Koselleck (Hg.) (2004): Handbuch Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 5, Stuttgart.
- Condorcet (1793): Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes, Hg. Wilhelm Alff, Frankfurt am Main.
- Derrida, Jacques (2003) Das andere Kap. Die aufgeschobene Demokratie, Frankfurt am Main.
- Eisenstadt, Shmuel N. (Hg. 2002): Multiple Modernities, New Brunswick und London.
- Elster, Jon (1987): Subversion der Rationalität, Frankfurt am Main und New York 1987.
- Habermas, Jürgen (1981), Die Moderne – ein unvollendetes Projekt, in: ders., Kleine Politische Schriften I-IV, Frankfurt am Main, S. 444-464.
- Habermas, Jürgen (1992): Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt am Main.
- Habermas, Jürgen (2001): Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Frankfurt am Main.
- Habermas, Jürgen (2005): Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates, in: Jürgen Habermas/Joseph Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg, S. 18-37.
- Hayek, Friedrich August von (1969): Die Ergebnisse menschlichen Handelns, aber nicht menschlichen Entwurfs, in: ders., Freiburger Studien, Tübingen 1994, S. 97-107.
- Hayek, Friedrich August von (1970): Die Irrtümer des Konstruktivismus und die Grundlagen legitimer Kritik gesellschaftlicher Gebilde, in: ders., Wissenschaft und Sozialismus. Aufsätze zur Sozialismuskritik, Tübingen 2004, S. 16-36.
- Hayek, Friedrich August von (1976): Der Atavismus ‚sozialer Gerechtigkeit‘, in: ders., Wissenschaft und Sozialismus. Aufsätze zur Sozialismuskritik, Tübingen 2004, S. 197-208.
- Kant, Immanuel (1793): Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, (zuerst 1793), Hamburg 2003.
- Knöbl, Wolfgang (2007): Die Kontingenz der Moderne. Wege in Europa, Asien und Amerika, Frankfurt am Main und New York.
- Luhmann, Niklas (1992): Beobachtungen der Moderne, Opladen.
- Luhmann, Niklas (1997): Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt am Main.
- Parsons, Talcott (2009): Das System moderner Gesellschaften, Weinheim 7. Aufl.
- Pies, Ingo und Martin Leschke (Hg. 2008): Jon Elsters Theorie rationaler Bindungen, Tübingen.
- Rawls, John (1997): Erwiderung auf Habermas, in: Wilfried Hinsch (Hg.), Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion, (Hg. von der Philosophischen Gesellschaft Bad Homberg), Frankfurt am Main.
- Reese-Schäfer, Walter (2001): Jürgen Habermas, Frankfurt am Main und New York 3. Aufl.
- Reese-Schäfer, Walter (2005): Niklas Luhmann zur Einführung, Hamburg 5. Aufl.

Reese-Schäfer, Walter (2007): *Grenzgötter der Moral. Der neuere europäisch-amerikanische Diskurs zur politischen Ethik.* (Neuausgabe Humanities Online), Frankfurt am Main.

Rostow, Walt W. (1960). *Stadien wirtschaftlichen Wachstums. Eine Alternative zur marxistischen Wirtschaftspolitik*, Göttingen.

Weber, Max (1972): *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen.

*Diskussionspapiere*⁴⁶

- Nr. 2010-2 **Walter Reese-Schäfer**
Von den Diagnosen der Moderne zu deren Überbietung: Die Postsäkularisierungsthese von Jürgen Habermas und der gemäßigte Postmodernismus bei Niklas Luhmann
- Nr. 2010-1 **Ingo Pies**
Diagnosen der Moderne: Weber, Habermas, Hayek und Luhmann im Vergleich
- Nr. 2009-19 **Ingo Pies, Markus Beckmann**
Whistle-Blowing heißt nicht: „verpfeifen“ – Ordonomische Überlegungen zur Korruptionsprävention durch und in Unternehmen
- Nr. 2009-18 **Ingo Pies**
Gier und Größenwahn? – Zur Wirtschaftsethik der Wirtschaftskrise
- Nr. 2009-17 **Christof Wockenfuß**
Demokratie durch Entwicklungskonkurrenz
- Nr. 2009-16 **Markus Beckmann**
Rationale Irrationalität oder “Warum lehnen die Intellektuellen den Kapitalismus ab?” – Mises und Nozick als Impulsgeber für die ordonomische Rational-choice-Analyse von Sozialstruktur und Semantik
- Nr. 2009-15 **Markus Beckmann**
The Social Case as a Business Case: Making Sense of Social Entrepreneurship from an Ordonomic Perspective
- Nr. 2009-14 **Stefan Hielscher**
Morality as a Factor of Production: Moral Commitments as Strategic Risk Management
- Nr. 2009-13 **Ingo Pies, Markus Beckmann, Stefan Hielscher**
Competitive Markets, Corporate Firms, and New Governance—An Ordonomic Conceptualization
- Nr. 2009-12 **Stefan Hielscher**
Zum Argumentationsmodus von Wissenschaft in der Gesellschaft: Ludwig von Mises und der Liberalismus
- Nr. 2009-11 **Ingo Pies**
Die Entwicklung der Unternehmensethik – Retrospektive und prospektive Betrachtungen aus Sicht der Ordonomik
- Nr. 2009-10 **Ingo Pies**
Ludwig von Mises als Theoretiker des Liberalismus
- Nr. 2009-9 **Ingo Pies**
Theoretische Grundlagen demokratischer Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik – Der Ansatz von Ludwig von Mises
- Nr. 2009-8 **Markus Beckmann**
Diagnosen der Moderne: North, Luhmann und mögliche Folgerungen für das Rational-Choice-Forschungsprogramm
- Nr. 2009-7 **Ingo Pies**
Das ordonomische Forschungsprogramm
- Nr. 2009-6 **Ingo Pies, Markus Beckmann, Stefan Hielscher**
Sozialstruktur und Semantik – Ordonomik als Forschungsprogramm in der modernen (Welt-)Gesellschaft

⁴⁶ Als kostenloser Download unter <http://ethik.wiwi.uni-halle.de/forschung>. Hier finden sich auch die Diskussionspapiere der Jahrgänge 2003-2007.

- Nr. 2009-5 **Ingo Pies**
Hayeks Diagnose der Moderne – Lessons (to be) learnt für das ordonomische Forschungsprogramm
- Nr. 2009-4 **Ingo Pies**
Wirtschaftsethik für die Schule
- Nr. 2009-3 **Stefan Hielscher**
Moral als Produktionsfaktor: ein unternehmerischer Beitrag zum strategischen Risikomanagement am Beispiel des Kruppschen Wohlfahrtsprogramms
- Nr. 2009-2 **Ingo Pies**
Wirtschaftspolitik, soziale Sicherung und ökonomische Ethik: drei ordonomische Kurzartikel und zwei Grundlagenreflexionen
- Nr. 2009-1 **Ingo Pies**
Wirtschafts- und Unternehmensethik in Halle – ein Interview und zwei Anhänge
- Nr. 2008-11 **Ingo Pies und Stefan Hielscher**
Der systematische Ort der Zivilgesellschaft – Welche Rolle weist eine ökonomische Theorie der Moral zivilgesellschaftlichen Organisationen in der modernen Gesellschaft zu?
- Nr. 2008-10 **Ingo Pies und Stefan Hielscher**
The Role of Corporate Citizens in Fighting Poverty: An Ordonomic Approach to Global Justice
- Nr. 2008-9 **Ingo Pies**
Korruptionsprävention: Wie aktiviert man die Selbstheilungskräfte des Marktes?
- Nr. 2008-8 **Ingo Pies**
Theoretische Grundlagen demokratischer Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik – Der Ansatz von Douglass North
- Nr. 2008-7 **Ingo Pies**
Mathematik und Ordnungspolitik sind kein Widerspruch –
Aber die universitäre Zukunft der Ordnungspolitik ist selbst ein gravierendes Ordnungsproblem
- Nr. 2008-6 **Stefan Hielscher**
Die Sachs-Easterly-Kontroverse: „Dissent on Development“ Revisited
- Nr. 2008-5 **Stefan Hielscher, Markus Beckmann**
Social Entrepreneurship und Ordnungspolitik:
Zur Rolle gesellschaftlicher Change Agents am Beispiel des Kruppschen Wohlfahrtsprogramms
- Nr. 2008-4 **Ingo Pies, Stefan Hielscher, Markus Beckmann**
Corporate Citizenship as Stakeholder Management:
An Ordonomic Approach to Business Ethics
- Nr. 2008-3 **Ingo Pies, Christof Wockenfuß**
Armutsbekämpfung versus Demokratieförderung: Wie lässt sich der entwicklungs-
politische Trade-Off überwinden?
- Nr. 2008-2 **Ingo Pies**
Markt und Organisation: Programmatische Überlegungen zur Wirtschafts- und Unternehmensethik
- Nr. 2008-1 **Ingo Pies**
Unternehmensethik für die Marktwirtschaft:
Moral als Produktionsfaktor

*Wirtschaftsethik-Studien*⁴⁷

- Nr. 2010-1 **Ingo Pies, Alexandra von Winning, Markus Sardison, Katrin Girlich**
Sustainability in the Petroleum Industry: Theory and Practice of Voluntary Self-Commitments
- Nr. 2009-1 **Ingo Pies, Alexandra von Winning, Markus Sardison, Katrin Girlich**
Nachhaltigkeit in der Mineralölindustrie: Theorie und Praxis freiwilliger Selbstverpflichtungen
- Nr. 2007-1 **Markus Beckmann**
Corporate Social Responsibility und Corporate Citizenship
- Nr. 2005-3 **Ingo Pies, Peter Sass, Roland Frank**
Anforderungen an eine Politik der Nachhaltigkeit – eine wirtschaftsethische Studie zur europäischen Abfallpolitik
- Nr. 2005-2 **Ingo Pies, Peter Sass, Henry Meyer zu Schwabedissen**
Prävention von Wirtschaftskriminalität: Zur Theorie und Praxis der Korruptionsbekämpfung
- Nr. 2005-1 **Valerie Schuster**
Corporate Citizenship und die UN Millennium Development Goals:
Ein unternehmerischer Lernprozess am Beispiel Brasiliens
- Nr. 2004-1 **Johanna Brinkmann**
Corporate Citizenship und Public-Private Partnerships: Zum Potential der Kooperation zwischen Privatwirtschaft, Entwicklungszusammenarbeit und Zivilgesellschaft

⁴⁷ Als kostenloser Download unter <http://ethik.wiwi.uni-halle.de/forschung>.