

Sighard Neckel, Jürgen Wolf

Die Faszination der Amoralität

Zur Systemtheorie der Moral, mit Seitenblicken auf ihre Resonanzen

***Zusammenfassung:** Die offenkundige Attraktivität der Luhmannschen Systemtheorie gerade auch für »linke« Intellektuelle besteht nicht zuletzt in der erklärten Abstinenz der Theorie von jeder moralischen Gesellschaftskritik. Im Zentrum des Aufsatzes steht deshalb eine Auseinandersetzung mit der systemtheoretischen Soziologie der Moral. Es zeigt sich, daß die Luhmannsche Moraltheorie ihrem Anspruch, eine Soziologie der Moral mit moralfreien Begriffen zu formulieren, nicht gerecht wird, weil sie sich ihren eigenen historischen Voraussetzungen gegenüber indifferent zeigt. Die Luhmannsche Moraltheorie bringt letztlich ihren soziologischen Gegenstand, den sozialen Gehalt der Moral, zum Verschwinden. Sie gerät zur handlungsentlastenden Institution, die dem 'moralischen Minimalismus' (post)moderner Lebensformen zum theoretischen Ausdruck verhilft.*

Manche Theorien erreichen im Zuge ihrer Ausarbeitung plötzlich einen Popularitätsgrad, den man ihnen von der Diktion ihrer wissenschaftlichen Aussagen her eigentlich gar nicht zugetraut hätte. In den Siebziger Jahren wanderten Autoren wie Derrida, Foucault und Lyotard vom philosophischen Seminar aus in das allgemeine intellektuelle Zeitbewußtsein ein, um nach und nach auch rechtsrheinisch eine Gemeinde zu bilden, die akademische Zirkel bald übersprang. Wie unlängst die französischen Dekonstruktivisten, so erfährt heute Niklas Luhmann die Segnungen einer gesteigerten Aufmerksamkeit der gebildeten Stände und manch einer aus deren Mitte verfällt nach dem Signifikantentaumel des Poststrukturalismus sogleich in den Komplexitätsrausch der Systemtheorie. Wohlgemerkt: Es handelt sich hier eher um eine intellektuelle Stimmungslage, die sich durchaus nicht schon in 'Schulen' verfestigt haben muß, um als Indikator eines veränderten intellektuellen Selbstverständnisses gelten zu dürfen.

Luhmanns Hauptwerk »Soziale Systeme« blieb als sperriger Theoriekoloß zunächst eher auf die Rezeption Eingeweihter beschränkt. Spätestens mit dem Erscheinen der »Ökologischen Kommunikation« aber hat die Systemtheorie einen Durchbruch im Milieu der kritischen Intelligenz erfahren, der mittlerweile auch die Resonanz der allgemeinen Theorie sozialer Systeme erheblich gesteigert hat. Systemtheoretische Kategorien sickern seither immer häufiger in die Theoriesprache 'linker' Sozialwissenschaftler ein, autopoietische Freundeskreise organisieren sich, und selbst in den Reihen der links-ökologischen Opposition wird gefragt, ob nicht »eine Grüne Partei die Systemtheorie braucht« (Haupt 1987).

Die Zeiten, in denen die Systemtheorie mit leichter Hand als Sozialtechnologie erledigt werden konnte, sind allerdings auch endgültig vorbei. Nicht dem Primat der Bestandserhaltung zeigt sie sich nach ihrer 'autopoietischen Wende' verpflichtet, sondern dem Offenhalten von Kontingenzen, von denen Luhmann annimmt, daß sie im Zuge einer ungesteuerten sozialen Evolution Paradoxien erzeugen, auf welche die Gesellschaft am besten im Bewußtsein ihrer eigenen Kontingenz reagieren sollte. Nicht technokratische Formierung der Gesellschaft dient der Systemtheorie als Leitbild, sondern Komplexität und die Relevanz von Differenzen, die allerdings im Rahmen einer polyzentrischen Gesellschaft für sinngebende Einheit nicht mehr sorgen könnten. Luhmann erscheint heutzutage als illusionsloser Aufklärer über eine komplexe Welt, der Unsicherheiten selbst dort noch in Umlauf bringt, wo andere verbissen auf ihren Idealen bestehen. So bescheiden wie umfassend wird formuliert, daß die Soziologie zunächst ihre Beschreibungsfähigkeit der Gesellschaft zu steigern habe und sich zu diesem Zweck moralischen Werten nicht verpflichten könne. Die Systemtheorie verspricht, der Soziologie wieder eine Supertheorie zu bieten, in der sowohl gesellschaftliche Totalität wie empirische Details formulierbar sind. Sie behauptet, selbst noch das »Versagen der Soziologie« soziologisch erklärbar zu machen (vgl. Luhmann 1986b: 69, FN 33) und bläst damit zugleich zum neuen Aufbruch in einer Wissenschaft, in der man froh zu sein scheint, unbehelligt von »kulturalistischen« Trübungen endlich wieder in der klaren Luft rationaler Argumente Fern- und Nahsichten auf die Gesellschaft gewinnen zu können.

Gerade die Distanz der Systemtheorie zu jeder Moral einer Gesellschaftskritik ist es, die sie für die linke Intelligenz interessant werden läßt. Dies muß nur dann paradox erscheinen, wenn man vergißt, wie schwer das moralische Erbe einer kritischen Theorie der Gesellschaft sowohl auf deren Analysen lastete wie auf der Identität derjenigen, die sich als intellektuelle Kritiker verstanden. Das Problem einer moralischen Überlastung von Wissenschaft und Identität will die Systemtheorie für sich nämlich gerade gelöst haben – versteht sie sich doch als frei von normativen Präsuppositionen und entledigt sich erklärtermaßen jedes moralischen Standpunktes in der und über die Gesellschaft. Dieses Selbstverständnis müßte eigentlich vom klassischen Typus des kritischen Intellektuellen als Provokation erfahren werden. Doch sollte man sich nicht täuschen lassen. Die Entmoralisierung der Theorie findet heute durchaus ihre Entsprechung im Milieu linker Intellektueller selbst, in dem sich – sei es im Zuge der Enttäuschungsverarbeitung, sei es als notwendige oder bequeme Entlastung – ein allgemeiner Affekt gegen das 'Moralisieren' sozialer Probleme und subjektiver Ansprüche verbreitet hat. Eingebettet in derart atmosphärische Schwingungen ist die Systemtheorie dabei, andere Paradigmen in das Feuilleton zu drängen, sich selbst dort interessant zu machen und darüber hinaus ihren semantischen Siegeszug durch die Fakultäten anzutreten.

Dem intellektuellen Selbstverständnis zu Ehren wollen wir allerdings die zunehmende Beliebtheit des Bielefelder Denkens nicht umstandslos dem intellektuellen Befinden oder gar dem akademischen Distinktionsverlangen zuschlagen. Die Theo-

rie selbst verdient vielmehr eine genauere Prüfung, und wahrscheinlich eignet sich kein Thema besser für eine Rückfrage an das intellektuelle Selbstverständnis als eben das der Moral. Es könnte nämlich sein, daß sich zumindest in den Konsequenzen des systemtheoretischen Moralverständnisses Hinweise zur Erklärung jenes intellektuellen Zeitgeistes ergeben, den wir als die Faszination der Amoralität bezeichnen wollen.

Im folgenden stellen wir die Konstitutionselemente der Systemtheorie der Moral dar und versuchen uns an einer kritischen Würdigung. In der Auseinandersetzung mit Luhmann steht man allerdings leicht als Antiquitätenhändler da. Wir werden daher zunächst die Konsistenz der Theorie selbst prüfen und sie auf ihre unausgesprochenen bzw. unberücksichtigten Voraussetzungen hin befragen¹. Dabei geht es nicht darum, Luhmanns Theorie der Moral im Sinne irgendeines anderen Moralbegriffes zu kritisieren. Vielmehr sollen ihre eigenen Ansprüche, auf die sich der intellektuelle Zeitgeist heute gern beruft, daraufhin untersucht werden, ob sie wissenschaftlich eigentlich einlösbar sind. Die moralischen Schlußfolgerungen freilich sollten Intellektuelle dann besser für sich allein ziehen.

Luhmanns Systemtheorie der Moral

Bei aller Differenz teilt Luhmanns Theorie der Moral mit den Arbeiten so unterschiedlicher Autoren wie etwa Durkheim, Parsons, Horkheimer oder Habermas den grundlegenden Ausgangspunkt der Analyse: Moral liegt der Soziologie nicht als Problem der Bewertung ethischer Prinzipien vor, sondern als eine in ihren Ursachen, Bedeutungen und Funktionen zu analysierende soziale Tatsache. Ihre Existenz ist mit anderen Worten selbst erklärungsbedürftig. Gegenstand einer Soziologie der Moral kann demnach zunächst nur die Frage sein, welche sozialen Erfordernisse Moral in der Gesellschaft überhaupt hervorbringen. Durkheim (1977) und Parsons (1986) versuchten sich in jeweils unterschiedlicher Weise an dem Nachweis, daß rationales Handeln in Gesellschaften einer nichtrationalen Grundlage in Form eines kollektiv geteilten Wertekonsenses bedürfe; Horkheimer (1968) dagegen sah das Problem der Moral erst in den Grundzügen der bürgerlichen Gesellschaft mit dem Auseinanderfallen von allgemeinen und besonderen Interessen begründet, und Habermas (1985a) schließlich begreift Moral als anthropologisch verankerte und kommunikativ ausgebildete Struktur soziokultureller Lebensformen, durch die sich Individuierung und Vergesellschaftung in ein komplementäres Verhältnis bringen.

So sehr Luhmanns Theorie an die Fragestellung zumindest der soziologischen Klassiker Anschluß hält, so entschieden anders führt er seine Theorie der Moral dann aus – mit dem erklärten Ziel, die Lösung der 'klassischen' Theorien zu »verbessern« (Luhmann 1978: 45). Weder soll die Faktizität der Moral – wie bei Durkheim und Parsons – die generelle Bestandsvoraussetzung und -garantie gesellschaftlicher Normalität darstellen, noch muß von Moral – wie bei Horkheimer und Habermas² –

immer auch in normativ gehaltvoller Weise gesprochen werden. Zum Status der Moral in der gesellschaftlichen Kommunikation läßt Luhmann wissen: »Die Moral befaßt sich nicht mit normalen, sondern mit pathologischen Fällen« (1986a: 260); und explizit nimmt er für seine Analyse in Anspruch, »das Faktum Moral mit moralfreien Begriffen zu begreifen« (1978: 43).

Zweierlei ist damit gesagt: Zum einen hält Luhmann nicht – wie Durkheim – Moral für das konstituierende Element von Sozialität schlechthin (vgl. etwa Durkheim 1977: 439 f.). Moral steht für Luhmann in der Gesellschaft für den Fall von Störungen bereit, und zwar immer dann, wenn Kommunikationen die ihnen innewohnende Gefahr des Anschlußverlustes in einer bestimmten Weise aktualisieren. Die Technik der »Moralisierung«, im Luhmannschen Sinne die Bewertung des Handelns oder Unterlassens mit moralischen Codes, zielt dann darauf, im Stadium problematisch gewordener Kommunikationen jene Komplexitätsreduktion zu erbringen, »die die Verhaltensmöglichkeiten der Beteiligten auf ein für das System erträgliches Maß an Varietät zurückschneidet« (1972: 62). Die Gesellschaft allerdings ist – »zum Glück«, wie Luhmann sagt – »keine moralische Tatsache« (1984a: 318). Sie ist schlicht die »Gesamtheit aller erwartbaren Kommunikationen« (ebd., 535) und Moral ist ihr als funktionale Codierung implementiert. Daraus folgt die Begründung für Luhmanns zweite Behauptung. Denn betrachtet man Moral als eine Codierung³, die unbeschadet aller denkbaren Wertinhalte funktionale Leistungen dafür erbringt, daß der vorgängige Fluß von Kommunikationen nicht abreißt, enthebt sich der Soziologie der Notwendigkeit, diese Codierung normativ qualifizieren zu müssen, um sie als eine moralische auch erkennen zu können. Dies besorgen die an den Kommunikationen jeweils Beteiligten schon selbst; der Soziologe hat darüber allenfalls Buch zu führen. In dieser entnormativierten Sichtweise der Moral, die nicht auf deren 'Moralität', sondern Faktizität abstellt (nun wiederum Durkheim vergleichbar und von Horkheimer und Habermas deutlich zu unterscheiden), beschränkt sich Luhmann allerdings nicht auf den Nachweis des Funktionsmodus der Moral. Auch für ihn will der Grund der Moral selbst erst noch erklärt sein⁴.

Das zentrale Problem, das den Grund der Moral bezeichnen soll, stellt sich für Luhmann ganz im Sinne seiner theoretischen Ausgangsprämisse als Problem systemischer Kommunikation. Soziale und psychische Systeme⁵, Gesellschaft und Personen, bilden jeweils geschlossene Einheiten, was aus der Differenz ihrer unterschiedlichen Operationsformen erklärt wird. Während soziale Systeme auf Kommunikation beruhen, verarbeiten psychische Systeme Bewußtsein (vgl. 1984: 142). Untereinander und im wechselseitigen Bezug bilden psychische und soziale Systeme jeweils Umwelten füreinander, da sie »autopoietisch« alle Elemente, die sie für ihre Reproduktion benötigen, auch selbst herstellen. Weil sie somit füreinander opak bleiben und gleichwohl aufeinander angewiesen sind, müssen in Kommunikationen Bedingungen geschaffen werden, die die »Interpenetration« zwischen Systemen wie Personen ermöglichen (vgl. 1984a: 317 f.). Kommunikationen aber sind Selektionen (ebd., 66), und so können auch deren Verknüpfungen, die ja selbst wiederum Kom-

munkationen darstellen, nur selektiv verfahren. Sollen nun Kommunikationen in und zwischen sozialen oder psychischen Systemen nicht rettungslos dem Dilemma der doppelten Kontingenz verfallen, müssen Verfahren entwickelt werden, mit denen die Selektivität der jeweiligen Kommunikationen in die Selektivität jeweils fremder Erwartungen eingebaut werden können. Indikator für den akzeptablen Einbau fremder Erwartungen in die eigene Selektivität von Erwartungen ist Luhmann zufolge in der personalen Kommunikation der Ausdruck von *Achtung*, mit dem signalisiert wird, daß sich die Verknüpfung der Kommunikationen im gegenseitigen Einverständnis vollzieht: »Mit Achtung (...) soll eine generalisierte Anerkennung und Wertschätzung gemeint sein, mit der honoriert wird, daß ein anderer den Erwartungen entspricht, die man für eine Fortsetzung der sozialen Beziehung voraussetzen zu müssen meint« (1984a: 318).

Nun stellt sich in komplexen Gesellschaften das Problem, daß die Zuteilung von Achtung nicht den Inkonsistenzen beliebiger Kommunikationen überlassen werden kann. Achtungswerte – dies stellt Luhmann als stabilitätsgefährdend dar (vgl. 1978: 48) – fluktuieren in der Gesellschaft und beschwören damit genau jene Problematik der Kontingenz herauf, die mit gesicherten Achtungsbedingungen doch bewältigt werden sollte. Komplexe Gesellschaften bilden daher um der erhöhten Anschlußfähigkeit von Kommunikationen willen spezielle Codierungen aus, deren Regelleistungen um so höher sind, je erfolgreicher die Komplexität von Kommunikationen durch die Ausbildung »binärer Schematisierungen« (1984a: 317) reduziert werden kann. »Die Sonderfunktion der Moral« (ebd.) ist es, jene binäre Schematisierung bereitzustellen, die sowohl systemische wie personale Kommunikationen verknüpfen kann. Wenn sich die Bedingungen des wechselseitigen Ausdrucks von Achtung in binären Schematisierungen (gut/schlecht, gut/böse) generalisieren lassen, kann Luhmann zufolge von Moral gesprochen werden. Der Grund der Moral liegt also in dem kommunikativen Erfordernis des Erwerbs und der Aufrechterhaltung von Achtung. Achtung ist das »generative Prinzip der Moral schlechthin« (1978: 51), und Moral bezeichnet nichts anderes als »die Bedingungen, unter denen Personen einander und sich selbst achten bzw. mißachten können« (1984a: 121). Moral knüpft somit die Formen der Interpenetration von Personen an Bedingungen, die gleichfalls für die Interpenetration sozialer Systeme gelten. Sie bindet personale Kommunikationen an den Code eines gemeinsamen Sozialsystems zurück, bedient damit beide Arten von Interpenetration in einem und wird zur Struktur psychischer und sozialer Systeme zugleich (1984a: 323).

Eine moralfreie Theorie der Moral?

Mit dieser Begriffsfassung glaubt Luhmann den Gefahren einer Moralisierung der soziologischen Moraltheorie entgangen zu sein. Gegen »Moraltheorien, die sich mit der Moral selbst zu indentifizieren suchen« (1978: 62) versteht er Moral ja schlicht

als »Codierung«, die sich aber als solche nur dann adäquat beschreiben läßt, wenn sie nicht mit den »Programmen«⁶, d.h. den jeweiligen »Erwartungsordnungen« (1984a: 432) verwechselt wird, welche nur historisch, kulturell und sozial verschieden ausfüllen, was Moral als binäre Codierung universell bereitstellt. Gerade aufgrund dieser vermeintlichen normativen Voraussetzungslosigkeit der Systemtheorie meint Luhmann einen Vorteil gegenüber etwa der Kritischen Theorie beanspruchen zu können, die, da »handlungsnah, aber realitätsfern«⁷, noch nicht einmal zur Beschreibung der Gesellschaft taugt, geschweige denn zu einer Kritik, die mehr sein kann als bloß die »Versuchung, mit dem Gegner auf relativ einfache, nämlich moralische Weise fertig zu werden« (1978: 22). Schauen wir die Systemtheorie der Moral aber genauer an, lassen sich einige Bedenken anmelden, ob Luhmann eigenen Ansprüchen genügt und damit theoretisch etwa auch gegen das gefeit ist, was er anderen zum Vorwurf macht: statt einer Soziologie der Moral bestenfalls eine Ethik zu formulieren und dabei unbedenken den Standpunkt der Moralisten zu übernehmen, ohne deren Begriffe aber selbst noch erklären zu können (vgl. jüngst Luhmann 1987: 26).

Augenfällig ist nämlich, daß Luhmann in seinem Versuch, eine allgemeine Theorie der Moral zu formulieren, ganz eindeutig auf eine Instanz Bezug nimmt, die erhebliche Zweifel an der normativen Voraussetzungslosigkeit und mithin dem Allgemeinheitsanspruch der systemtheoretischen Moralkonzeption aufkommen läßt: die Person. Moral – so ist schon gesagt worden – regelt den Erwerb von Achtung in Kommunikationen. Achtung aber – so Luhmann ausdrücklich – »wird personenbezogen zugeteilt« (1984a: 319). Entscheidend ist nun ein historisches Argument. Gleichwohl Luhmann für ältere Gesellschaften auch »Gruppenzugehörigkeiten als Voraussetzung für Achtung/Mißachtung« (ebd.) konstatiert und in seinem Aufsatz zur Soziologie der Moral für segmentäre Gesellschaften eine Form der Moral beschreibt, die an der *Systemgrenze* ihre kommunikative Konkretion erreicht (vgl. 1978: 78), so hält er in seinem als »Supertheorie« entworfenen Grundriß einer allgemeinen Theorie sozialer Systeme doch ausdrücklich daran fest, daß Achtung als symbolische Generalisierung »auf die Person zielt« und an *ihren* Grenzen sich Moral jeweils konkretisiert (1984a: 319). Auch zielt die Zuteilung von Achtung oder Mißachtung immer schon auf »die Person als ganzes« (ebd.), womit sich nicht nur die Effekte von Handlungen, sondern auch deren Intentionen in die Zuteilung von Achtung oder Mißachtung eingeschlossen finden. Die »Sozialdimension« von *Sinn* wiederum soll sich – zumindest in einem evolutionär frühen Gesellschaftsstadium – als solche der Moral beschreiben lassen (1984a: 119 ff.), was äußerst problematisch noch dann bleibt, wenn man dieser Aussage den eigentümlichen Sinnbegriff Luhmanns (zur Kritik: Lohmann 1987) selbst zugrundelegt. Sinn nämlich bezeichnet für Luhmann jene Selektion der Wirklichkeit, die angesichts einer unendlichen Vielfalt des Erlebens und Handelns auf weitere Möglichkeiten des je konkreten Erlebens und Handelns verweist und diese laufend aktualisiert (1984a: 92 ff.). Sinn bestimmt sich also aus der Differenz von Faktizität und appäsentierten

Möglichkeiten und verweist somit auf weiteren anschlussfähigen Sinn – wobei allerdings *Bedeutungen* scheinbar gar keine Rolle mehr spielen.

Luhmanns eigene Aussagen zur gesellschaftlichen Evolution von Sinn (vgl. 1984a: 98ff.) lassen nun aber seinen generalisierten Sinnbegriff ebenso fragwürdig erscheinen, wie sie auf seine Moraltheorie bezeichnend zurückweisen. Denn für segmentäre Gesellschaften und für das Europa vor dem 12. Jahrhundert spricht Luhmann davon, daß es »universale Dingschemata« seien, die den Kommunikationen für Sinnbezüge zur Verfügung gestanden hätten. Symbolische Dingschemata aber verflüssigen die Weltwahrnehmung gerade nicht auf Möglichkeitshorizonte. In ihnen gilt die Welt als fraglose Realität, deren 'Sinn', wie Luhmann selbst hervorhebt, nicht »verstanden« werden will, sondern nur »benutzt« werden kann (ebd.). Solange symbolische Ordnungen auf Verstehensprozesse sozial nicht angewiesen sind, bedürfen sie vor allem keiner Rückbezüglichkeit auf Personen, durch welche laut Luhmann aber Moral gerade geprägt ist. Reflexivität gewinnen Sinnbezüge in Luhmanns eigener Feststellung erst »seit dem späten Mittelalter« (1984a: 99), mit den Keimen einer »Gesellschaft, in der private Ziele und allgemeiner Nutzen auseinanderfallen« (1986b: 60) – genau zu dem Zeitpunkt also, an dem konkurrierende Theorien wie etwa die von Horkheimer die gesellschaftliche Evolution von Moral überhaupt erst ansetzen (vgl. Horkheimer 1968: 71). Trotz einer vergleichbaren historischen Interpretation kommt Luhmann jedoch zu dem entgegengesetzten Schluß: Mit dieser Zeitmarke ist für ihn nicht das Entstehen von Moral, sondern der Beginn des Prozesses angezeigt, in dem Moral zur Selbstbeschreibung der Gesellschaft immer *weniger* taugt.

Die Bindung von Moral an Achtung und von Achtung an Personen reizt in der überhistorisch-universellen Fassung der Systemtheorie zum Widerspruch. Es spricht nämlich einiges dafür, daß diese Bedingungskonstellation nicht universell gilt, sondern ein Produkt der historischen Evolution ist. Nicht allein die jeweiligen »Programme« von Achtungsbedingungen wären demnach historisch kontingent, wie Luhmann annimmt, sondern die Codierung von Achtung und Mißachtung selbst – setzt sie doch erklärtermaßen einen auf Personen zurechenbaren Bezug von Kommunikationen voraus, der sich aber über die Ausbildung eines Individualitätsbewußtseins erst evolutionär hat herausbilden müssen. Luhmann, sich dieses Problems scheinbar bewußt, versucht es damit zu umgehen, daß er von einer »selbstreferentiellen Binnenrelationierung« (1978: 81) der Moral – einer Unterscheidung von Handlung und Person, Effekt und Intention – im Zuge ihrer Emergenz spricht, wodurch Moral auf Personen erst bezogen werden könne. Abgesehen davon, daß diese evolutionäre Sichtweise in den »Sozialen Systemen« nur im historisch unspezifischen, allgemeinen Gewand wieder auftaucht (vgl. 1984a: 320), bleibt der entscheidende Einwand, daß Luhmann seinem Moralbegriff damit nur eine Bestimmung nachschiebt, die schon von vornherein in diesen selbst gehört hätte, sich *dann* aber nicht für den Zweck des Begriffs in der eigenen Theorie eignen könnte: nämlich eine allgemeine Theorie der Moral zu begründen.

Will man von Moral – falls überhaupt – in universell gültigen Kategorien sprechen, eignet sich der Bezug auf personale Achtung oder Mißachtung gerade nicht. Binäre Schematisierungen von »gut« und »böse; schlecht«, die sich als moralisch verstehen ließen, knüpfen geschichtlich an eine Vielzahl von Symbolisierungen an, für die die Bewertung personal zurechenbarer Kommunikationen oftmals gar keine Bedeutung hat. Dafür lassen sich in der Sozialanthropologie und Gesellschaftsgeschichte, in der Ethnologie und Kulturwissenschaft eine Fülle von Belegen finden. Die indische Kastengesellschaft etwa *mißachtet* nicht den Paria, denn der Begriff der Mißachtung impliziert ja schon einen Anspruch auf *Achtung*, den der Paria aber gar nicht erheben kann. Sie *verachtet* ihn vielmehr – und dies aufgrund seiner durch Geburt ererbten Stellung, nicht aufgrund der Form seiner mit Sinn geladenen und von anderen bewerteten Kommunikationen (vgl. Lenski 1973: 372 ff.; Moore 1982: 87 ff.). Auch die von Ethnologen beschriebenen Systeme der Verteilung von Statustiteln folgen anderen Gesetzen als jenen, die Luhmann apostrophiert. Achtungsbedingungen, die in Statusordnungen immer mit eingefaßt sind, sind teils ausschließlich genealogisch fundiert und aktualisieren sich in der Ehre der agnatischen Gruppen (vgl. etwa Bourdieu 1976). Oder aber sie finden ihre Grundlage in mythisch-religiösen Typologien, für deren Leitfunktion der Statusverteilung das tatsächliche Sozialverhalten der spirituell privilegierten Gruppenmitglieder wiederum gerade unerheblich ist (vgl. Geertz 1987: 160 ff.) – was zweifellos eine entscheidende Differenz zu den modernen Regeln des Ausdrucks von Achtung und Mißachtung darstellt. Diese Differenz aber (und um Differenzen, nicht um Identitäten bemüht sich die Systemtheorie ja erklärtermaßen) würde eingegeben, beschriebe man etwa mythische und moderne Regeln der Achtung und Mißachtung gleichermaßen als moralisch, wie es Luhmann tut, wenn er etwa den Mythos als »Achtungskonserve« (1978: 78) bezeichnet und Achtung dabei an Moral bindet. Achtung erweist sich in segmentären Gesellschaften jenseits *jeder* Moral. Deren Titelsysteme, die Achtung verleihen, sind in diesem Sinne a-moralisch, und man würde ganz im Luhmannschen Verständnis von Sinn als »Verweisung« diese symbolischen Ordnungen völlig mißverstehen, unterlegte man ihnen retrospektiv einen (nämlich moralischen) Sinn, der ihnen selbst in funktionalistischer Hinsicht gar nicht zukommt, weil er auf den differentiellen Möglichkeitsraum von Handlungen nicht verweist. Vergleichbares läßt sich übrigens auch noch für Gesellschaften sagen, in denen zugeschriebene Standesrechte den Modus der Achtung festlegen. Auch hier finden die Kommunikationen über Achtungsbedingungen ihren Referenzpunkt nur insoweit in zurechenbarem Verhalten, als dieses sich im Ehrenkodex vorab bestimmter Positionen bewegt. Daß die ererbte Stellung jede Moral limitiert und die Mitglieder von Standesgruppen damit der Moral auch gerade enthoben sind, hätte in einer Evolutionstheorie der Moral zumindest vermerkt werden müssen.

Moral stellt nicht die Codierung aller Regeln Achtung und Mißachtung dar, sondern *eine* der in sich wiederum unendlich variablen Codierungsregeln, deren *Spezifik* von Luhmann hätte erklärt werden müssen. Stattdessen unterschiebt er den Codierungen

von Achtung und Mißachtung selbst dort noch einen »moralischen« Sinn, wo dies nach seinem eigenen Moralbegriff unsinnig erscheinen muß. Die Spezifik von Moral zu erfassen hieße allerdings, in der Erklärung über den Verweis auf deren funktionale Leistungen hinauszugehen. Da die Funktion der Verteilung von Achtung in der Gesellschaft auch von anderen Codierungen übernommen werden kann, muß Moral einen Sinn über die bloße Verteilung von Achtung hinaus haben, um von anderen Codierungen unterscheidbar zu sein. Diesen Zugang aber verstellt sich Luhmann mit seinem bloß »prozessuralen« Sinnbegriff (1984a: 135), der auf Bedeutungen nicht angewiesen sein will, selbst⁸. Den sozialen Sinngehalt von Moral zu erfassen verlangte nämlich, ihren historischen Ort und die besondere Problematik zu beschreiben, aus der heraus Moral ihren evolutionären Ursprung nahm. Diesen Weg, den vor ihm Horkheimer in der Erklärung von Moral gegangen ist, will Luhmann allerdings meiden. Er generalisiert, was historisch erst geworden ist und verfällt damit genau jenem Fehler, den er der humanistischen Tradition vorwirft: historisch vorfindbare Moralkonzeptionen unzulässig zu verallgemeinern. Denn indem er ein nicht immer schon existierendes »Programm« der Moral zur Grundlage *aller* möglichen Codierungen nimmt, generalisiert er eine von Normen zweifelsfrei schon hochgradig gesättigte Kategorie: Achtung. Luhmann spricht dies im Grunde selber aus, wenn er anführt, daß Achtung in Interaktionen voraussetzt, daß ego den Kommunikationspartner *alter* nicht nur als *alter*, sondern eben auch als *alter ego* anerkennt (vgl. 1978: 46). Diese Form der Anerkennung ist aber selbst schon Resultat eines moralischen Lernprozesses, der dem Begriff der Moral nicht generalisierend vorausgesetzt werden kann. (Nach der Kohlbergschen Stadienlehre der Moralentwicklung jedenfalls befände sich Luhmanns Moralbegriff schon in etwa auf der dritten von sechs möglichen Stufen der Moralentwicklung: auf jenem 'konventionellen' Niveau nämlich, das durch die Geltung interpersoneller Übereinstimmung gekennzeichnet ist; (vgl. Colby/Kohlberg 1986: 145 ff.).

Luhmann erfüllt damit einen Anspruch seiner eigenen Theorie nicht, von dem er selbst als dem »entscheidenden Argument« (1978: 43) spricht: eine Soziologie der Moral mit moralfreien Begriffen zu formulieren, Moral ohne normatives Vorverständnis zu beschreiben (ebd., 53). Stattdessen nimmt seine Theorie genau an jenem philosophischen Ort Platz, den Luhmann rhetorisch immer verschmäht hat und wo wir ihn jetzt im Kreise anderer freundlich begrüßen dürfen: dem Humanismus der Moderne. Doch bevor wir darlegen wollen, wie der nur halbherzige, weil selbstnegatorische Bezug auf die humanistische Tradition bei Luhmann letztlich dazu führt, deren Motive theoretisch verwesen zu lassen, wollen wir auf mögliche Alternativen innerhalb der Luhmannschen Moraltheorie aufgrund ihrer eigenen Aussagen aufmerksam machen.

Alternativen in der systemtheoretischen Moralkonzeption

Die zentrale Inkonsistenz der Luhmannschen Moraltheorie – dies sollte bisher verdeutlicht werden – läßt sich in folgender Alternative fassen: Entweder ist Moral eine generelle Struktur sozialer Systeme, dann aber kann nicht »Achtung der Grund der Moral« (Luhmann 1978: 48) sein. Oder aber Achtung ist tatsächlich der Grund der Moral, dann aber kann von Moral als einer Struktur sozialer Systeme nicht generell gesprochen werden. Die erste Alternative verweist auf *Durkheim*, der die Auffassung von der Universalität der Moral in noch weitaus stärkerer Form teilte, Moral aber nicht mit der Funktion verband, die Zuteilung von Achtung in der Gesellschaft zu regeln. Durkheim spricht von Moral als »sozialer Tatsache sui generis« vielmehr im Sinne obligatorischer Verhaltensregeln, die außer durch ihren Verpflichtungscharakter noch dadurch gekennzeichnet sind, daß sie als erstrebenswert gelten, d.h. im Kontext der jeweiligen symbolischen Ordnung als »gut« bezeichnet werden können (vgl. Durkheim 1976). Moral gibt sich Durkheim zufolge an den Folgen ihrer Verletzung zu erkennen: Wo immer die Sanktion einer Handlung nicht aus der Handlung selbst entspringt (wie etwa beim Verletzen technischer Regeln), sondern aus der die Handlung ächtenden Regel, kann vom Bestand einer Moral (und damit auch von Gesellschaft) gesprochen werden (ebd., 93 f). Nicht Achtungsregeln, sondern *Sanktionsregeln* sind es demzufolge, die Moral konstituieren. Diese Regeln, deren ursprüngliche Formen religiösen Inhaltes sind und sich als »Heiliges« konstituieren, entspringen zwar den Interaktionen in und zwischen sozialen Gruppen, zielen aber nicht auf die Wahrung personaler Achtung, sondern auf die Wahrung des Bestandes von Sozialität selbst – und zwar in Form der Tabuisierung jener religiösen Glaubensinhalte, in denen die Gesellschaft sich selbst symbolisch gedacht hat (vgl. Durkheim 1984, insb. 285 ff.). Die Wahrung personaler Achtung dagegen kann mit Durkheim als ein sehr spätes Ergebnis der moralischen Evolution gelten, das dann zutage tritt, wenn die Individualität selbst »heilig« wird, d.h. Unverletzlichkeit und Würde gewinnt (vgl. Durkheim 1976: 112 ff.). Durkheim bezeichnet diese Stufe der moralischen Evolution als »das soziale Bewußtsein der europäischen Völker« (ebd.) seiner eigenen Zeit. Er versteht damit als evolutionär, was bei Luhmann schon in den allgemeinen Begriff der Moral eingelassen ist.

Horkheimer wiederum, um die zweite Annahme der Luhmannschen Moraltheorie zu reformulieren, will erst auf der Grundlage eben dieses sozialen Bewußtseins überhaupt von Moral reden (vgl. Horkheimer 1968). Im Unterschied zu Durkheim liegt für ihn das entscheidende Kriterium von Moral nicht in deren (vorherrschend religiösem) Sanktionscharakter, sondern in der bewertenden Zurechnung von Handlungen auf sozial atomisierte Subjekte. Eine derartige Zurechnung konnte historisch jedoch erst von der Erschütterung eben jenes religiösen Autoritätsprinzips ihren Ausgang nehmen, in dem Durkheim die früheste Manifestation von Moral überhaupt sah. In der geschichtlichen Entwicklung *folgt* die Moral auf das Prinzip der Autorität, weil Moral ein Problem formuliert, das – Horkheimer zufolge – in vor-

bürgerlichen Gesellschaften gar keinen Bestand haben konnte: die Vereinbarkeit von allgemeinen und besonderen Interessen.

»Zwischen dem freien Wettbewerb der Individuen als dem Mittel und der Existenz der Gesamtgesellschaft als dem Vermittelten besteht keine vernünftige Beziehung. Der Prozeß vollzieht sich nicht unter der Kontrolle eines bewußten Willens, sondern als Naturvorgang. Das Leben der Allgemeinheit ergibt sich blind, zufällig und schlecht aus der chaotischen Betriebsamkeit der Individuen, Industrien und Staaten (...) Der Einzelne, ganz von der Sorge um sich selbst und das 'Seine' in Anspruch genommen, fördert daher das Leben des Ganzen nicht bloß ohne klares Bewußtsein, sondern er bewirkt durch seine Arbeit außer dem Glück der anderen auch noch ihr Elend (...) Der Gedanke an die Allgemeinheit läßt sich in kein eindeutiges Verhältnis zur eigenen Arbeit bringen. Dieses Problem, das nur die Gesellschaft selbst durch planmäßiges Einbeziehen jedes Mitglieds in ihren bewußt geleiteten Arbeitsprozeß vernünftig lösen könnte, taucht in der bürgerlichen Epoche als Konflikt im Innern ihrer Subjekte auf« (Horkheimer 1968: 76 f.).

Moral stellt sich für Horkheimer als *transistorisches* Phänomen von Gesellschaften im Stadium ihrer bürgerlich-kapitalistischen Organisationsform dar. In moralischen Regeln verkörpert sich deren besondere Problematik: Ihren inneren Zusammenhang nur noch als Versuch einer gleichsam nachträglichen, in das Bewußtsein der einzelnen Subjekte hineinverlagerten Synthetisierung per se atomisierter Handlungen gewinnen zu können und dabei notwendigerweise scheitern zu müssen. Insofern formulierten – wie Horkheimer an Kants Morallehre demonstriert – die moralischen Ideen der bürgerlichen Epoche zwar deren zentrales Problem, gaben aber mit dem voraussetzungslosen Verweis auf die Haltung des einzelnen die falschen Bedingungen für dessen Lösung an.

Luhmanns auf persönliche Achtung zielender Moralbegriff wäre demnach ebenso wie die Theorien der Moralisten als eine Variante der aufklärerischen Moraltheorie zu lesen, die sich aber theoretisch nicht den Bedingungen ihrer Möglichkeit versicherte. Für Luhmann nämlich ist Moral eine zwangsläufige Strukturbildung sozialer Systeme und allein deren jeweilige »Programme« setzt er kontingent. Die historische Entwicklung zeigt aber, daß die (ganz im Sinne Luhmanns!) »moralische« und systemische Evolution nicht notwendig, sondern selbst nur kontingent parallel laufen, wie das heute noch die Phänomene einer »halbierten Moderne« etwa in Südafrika belegen oder es der deutsche Faschismus grausam demonstrierte. Solche Zeiterfahrungen aber machte Horkheimer zur Grundlage seiner historisch orientierten Theorie, in der die Parallelität von Komplexität und Moral nicht fraglos behauptet, sondern als ein Zustand beschrieben wird, den es erst herzustellen gilt. Am Konflikt des Auseinanderfallens von individuellen Interessen und gesellschaftlichem Wohl geschult, tritt die Gesellschaft mit der Ausbildung moralischer Gefühle nämlich in einen Lernprozeß ein, der Horkheimer zufolge schon in der bürgerlichen Gesellschaft selbst nicht nur praktischen Ausdruck findet (Horkheimer nennt hier das Mitleid und die Politik, vgl. 1968: 95 ff), sondern einen Punkt erreicht, an dem die Moral selbst reflexiv wird: man kann moralisch über die Gesellschaft reden und entsprechend handeln. Bei Luhmann wird daraus: man kann moralisch über die Moral reden, im übrigen wird gehandelt.

Da sich Luhmann gegenüber den historischen Voraussetzungen seines eigenen

Moralbegriffs völlig indifferent zeigt, muß seiner Theorie auch der *soziale Gehalt* der Moral restlos entwinden. Ein Sinnbegriff folgend, der in kybernetischer Reduktion nur noch das endlose Prozessieren von Sinn konstatieren kann⁹, muß Luhmann auch die soziale Bedeutung der jeweiligen moralischen Schemata in der Gesellschaft verschlossen bleiben. Ein Moralbegriff, den – obwohl selbst normativ hochgradig geladen – an der normativen Geltung von Moral nur die Effekte interessieren (übrigens ganz in der Tradition von Nietzsche und Foucault¹⁰), muß schließlich die jeweils spezifischen normativen Handlungspotentiale der unterschiedlichen Sozialgruppen in der Gesellschaft (vgl. Honneth 1981) geradezu vorsätzlich ignorieren. Diese differentiellen Formen aber stellen den eigentlichen sozialen Gehalt der Moral dar. Aus ihnen heraus werben Personen nicht nur um Achtung, sondern ringen soziale Gruppen um gesellschaftliche *Anerkennung*. Bei Luhmann verweist der soziale Kampf um Anerkennung, dessen historische Dimensionen durch die neuere Sozialgeschichte breit dokumentiert wurden und dessen aktuelle Form sich (nicht nur) in der Politik sozialer Bewegungen zeigt, zur Einhaltung von privaten Höflichkeitsregeln, deren Geschäftsordnung der »Takt« ist (vgl. Luhmann 1978: 55). Diese Reduktion der normativen Potentiale der Moral in der modernen Gesellschaft auf private Höflichkeitsformen findet ihren Grund wiederum in Luhmanns zentraler Ausgangsthese: der Dichotomie von personalen und sozialen Systemen. Aus dieser Prämisse nämlich ergibt sich schon Luhmanns zeitdiagnostische Perspektive, in der jede moralische Bewertung sozialer Strukturen und politischer Ereignisse als unzulässige »Moralisierung« erscheint.

Der moralische Minimalismus der Systemtheorie

Im Luhmannschen Verständnis ist Moral so unvermeidlich wie überflüssig. Seiner Perspektive auf die gesellschaftliche Evolution folgend, verbleibt Moral im Alltagsleben moderner Gesellschaften einzig in den »Interaktionen zwischen Menschen« als unhintergehbare Größe, weil sich nur hier das Problem wechselseitiger Achtung beständig und unvermeidbar reproduziere (vgl. Luhmann 1984a: 122; 325). Soweit allerdings das Formprinzip der Gesellschaft durch funktionale Differenzierung bestimmt ist, setzt Luhmann zufolge eine komplexitätssteigernde Entwicklung ein, welche »die Moral evolutionär abhängt« (1978: 90) und funktionale Äquivalente entstehen läßt, die Alternativen zur moralischen Kommunikation bereitstellen: Anschlußrationalität (deren Medium vor allem das Geld ist), Recht und Liebe (vgl. 1978: 64 ff.).

Uns erscheint allerdings äußerst fragwürdig, ob sich die Funktionssysteme moderner Gesellschaften derart von jeder moralischen Grundlage entbinden lassen¹¹. Greifen wir ein Beispiel heraus, das als Härtestest für diese These dienen kann: das Wirtschaftssystem. Luhmann definiert die »Wirtschaft der Gesellschaft« nicht etwa durch das Verhältnis von Kapital und Arbeit, sondern dadurch, daß »Geld« die Co-

dierung für wirtschaftliche Operationen darstelle. Der »unit act« ist das flüchtige Ereignis der »Zahlung«: »Zahlungen ... sind nur aufgrund von Zahlungen möglich und haben im rekursiven Zusammenhang der Autopoiesis der Wirtschaft keinen anderen Sinn als Zahlungen zu ermöglichen« (1986b: 312). Auf der Ebene der Beziehungen der beteiligten Personen bestehen die »Effekte des Geldmechanismus (darin), Moral in der Interaktion zu neutralisieren« (1977: 31 f.). Im Wirtschaftsleben wird Moral und mit ihr die Einbeziehung der vollen Komplexität des Menschen zum blanken »Störfaktor« (1984a: 325) und konsequenterweise »treten die zwischenmenschliche Interpenetration zurück und statt dessen neue Formen sozialer Interpenetration, Markt und Organisation, in den Vordergrund« (ebd., 324). Der »Hintergrund« scheint aber doch so unwichtig nicht zu sein; denn selbst noch nach der »great transformation« (Polanyi) bedarf der Prozeß fortlaufender Zahlungen zu seiner Aufrechterhaltung nicht nur der Anschlußrationalität allein (vgl. hierzu insgesamt v.a. Elwert 1987). Damit der Prozeß nicht – etwa durch einen Zusammenbruch der Zahlungsmoral – ins Stocken gerät, muß der Geltungsbereich des ausschließlich auf Zahlungen abgestellten Verkehrs begrenzt sein. Diese Grenzziehung erfolgt durch politische und rechtliche Regulationen, aber typischerweise auch durch moralisch geleitete, antimonetäre soziale Gegenbewegungen. Unter den Extrembedingungen der Käuflichkeit von allem und jedem nämlich würde die Differenz zwischen System und Umwelt implodieren. Daher müssen selbst hier – außer im Fall der nackten Gewalt – entweder Reste des Vertrauens in die Zahlungsmoral noch vorhanden sein oder Mechanismen der Restrukturierung der Vertrauensbeziehungen einsetzen, die den Markt sozial wieder stabilisieren. Interessant ist dabei, daß die Fortsetzung der Autopoiesis des Wirtschaftssystems offenbar in einem hohen Maße von seiner Einbettung in »moralökonomisch« definierte Grenzen abhängt.

Der Punkt, auf den es ankommt, wird deutlicher am Beispiel der industriellen Produktion. Zwar kann 'Wirtschaft' nicht mit dem Subsystem 'Industrie' in eins gesetzt werden; doch dürfte nicht strittig sein, daß Industriebetriebe auf Gedeih und Verderb von ihrer Funktionalität für das Wirtschaftssystem abhängig sind, daß Technikeinsatz und Organisation des Arbeitsprozesses effizient sein müssen. Die gegenwärtig in der Industrie- und Organisationssoziologie laufenden Debatten um die Kontrolle des Arbeitsprozesses und die Veränderungen von Organisationsformen (vgl. zusammenfassend u.a. Lappe 1986, Wood 1986) geben aber genügend Hinweise darauf, daß anschlußrationale Formen der Regulation des Arbeitsprozesses gerade keine fraglose Gewähr für dessen Effizienz bieten. Entscheidend scheint vielmehr das Arrangement mit den mehr oder minder impliziten Erwartungen und Ansprüchen der Beschäftigten auf »gerechte« Behandlung und Anerkennung derjenigen ihrer Leistungen zu sein, die zwar Voraussetzung des Arbeitsprozesses, aber im Arbeitsvertrag nicht vollständig regelbar sind und deshalb einen Gegenstand permanenter Aushandlungsprozesse darstellen (vgl. Mahnkopf 1987; Wolf/Kohli 1987). Wenn nun neue Organisationstypen – wie schon länger japanische (vgl. Deutschmann 1987) – dadurch gekennzeichnet sind, daß sie ihre Effektivität gerade durch die

Einbeziehung jener moralischen Standards gewinnen, die Luhmann als dysfunktionale Elemente bezeichnet, so dürften zumindest Zweifel an der funktionalen Güte reiner Anschlußrationalität angebracht sein. Vielmehr scheint es von beachtlicher Relevanz zu sein, welche Formen von Kompromißbildungen sich zwischen dem »moralökonomisch« und dem technisch/formal definierten Verhältnis von Leistungen und Gegenleistungen, »Rechts«-Ansprüche, die den Reziprozitätserwartungen der Beschäftigten folgen und formalisierten Regelungen der Beschäftigungsverhältnisse ausbalanciert werden können¹². In diesem Spannungsverhältnis bewegen sich die sozialen Auseinandersetzungen der Akteure im Wirtschaftssystem, und die Marge ihrer normativen Zustimmung definiert das Feld möglicher Kommunikationen. Der »Störfaktor« Moral ist dabei der Motor, über den sich Interessen artikulieren, und der die Operation des Verstehens kommunizierter Bedeutungen erfordert. Zwar kann man unterschiedliche Organisationsformen ebenso wie wohlfahrtsstaatliche Institutionen¹³ als spezifische Definitionen der System-/Umwelt-Differenz unter dem funktionalen Primat der Aufrechterhaltung der Zirkulation von Zahlungen interpretieren. Unterschiedliche Organisationsformen oder Regulationen des Arbeitsprozesses bildeten dann unter Umständen funktionale Äquivalente. Aber damit geraten Fragen und Probleme aus dem Blick, die im Zentrum gesellschaftlicher Kämpfe stehen und die einen ureigenen Gegenstand der Soziologie ausmachen, nämlich die Kontrolle des Arbeitsprozesses und die Definitionsmacht ebenso wie die Geltung von Hierarchien. Es geht um die Frage, ob die Kontingenzen der Entwicklung von Technik und Organisation in Richtung »kultureller Regression« (Deutschmann 1987: 145) oder in Richtung einer »Demokratisierung« (vgl. Mahnkopf 1987) von Betrieben und Wirtschaft gehen, und dies ist selbst dann nicht von untergeordnetem Interesse, wenn es in letzter Instanz tatsächlich nur darum gehen sollte, daß Zahlungen Zahlungen erzeugen. Die entscheidende Weichenstellung wird dabei gerade von einer Moral reguliert, die weit über eine taktvolle Achtungskommunikation zwischen Menschen hinausgeht.

Luhmann beschränkt sich jedoch nicht darauf, Moral allein nur aus den Funktionssystemen moderner Gesellschaften eskamotieren zu wollen¹⁴. Die Weltbezüge in komplexen Gesellschaften *insgesamt* sollen sich vielmehr für moralische Kommunikationen nicht mehr geeignet zeigen: »Für komplexer werdende Gesellschaften wird eine Gesamtprogrammierung der Sozialdimension in der Form von Moral zunehmend inadäquat« (1984a: 121). Vor diesem Hintergrund erscheint die Festlegung von Erwartungsordnungen durch moralische Codierungen nur noch als störend, wird Moral »zu einer Attitüde, die jedenfalls nicht ohne Mißtrauen beobachtet und in Schranken gehalten werden sollte« (1984a: 325). In der Kommunikation über gesellschaftliche Themen normative Geltungsansprüche einzufordern, heißt dann nichts anderes, als diese Themen einer Codierung zu unterwerfen, von der sie sich vorgeblich schon längst gelöst haben: die Kommunikation moralisiert sich. Luhmann hatte seinen Begriff der Moral als Codierung der Zuteilung personaler Achtung aus den Interaktionen »einfacher Sozialsysteme« (1972) heraus gewonnen und

Moral dann als Struktur sozialer Systeme generalisiert. In seiner Kritik der »Moralisierung« gesellschaftlicher Kommunikationen, die sich wie kaum ein anderes Thema durch seine jüngeren Arbeiten zieht, plädiert er nun dafür, den Geltungsbereich der Moral wieder auf jene Sphäre zu beschränken, aus der heraus Moral in der Gesellschaft emergente Formen angenommen hat. Zwischen Liebe und Gesellschaft verbleibt für Moral nur Raum in Interaktionen, die weder zu intim noch funktional zu bedeutsam sein dürfen, um sich nicht sogleich dem Verdacht der Moralisierung auszusetzen. Luhmann möchte Moral im Grunde zum Knigge des modernen Alltags verkürzen, durch den empfohlen wird, wie das private Individuum im flüchtigen Kontakt seinen Weggenossen freundlich zu begegnen hat. Luhmanns Problem ist an dieser Stelle freilich, daß sich die gesellschaftliche Realität diesem Wunsch nicht so recht fügen mag¹⁵. Faktisch nämlich erweist sich das soziale Geschehen nicht auf die Anschlußrationalität des Geldes oder der »Entscheidung« reduzierbar. Wirtschaft, Politik und öffentliches Leben werden viel mehr in unterschiedlichster Weise moralischen Bewertungen unterworfen, die sich gesellschaftlich auch zur Geltung bringen wollen. Luhmann weiß dies natürlich alles selbst, kann aber aufgrund seiner eigenen Moraltheorie das Phänomen der unterschiedlichen, ja gegensätzlichen sozialen Gehalte von Moral nicht mehr als Problem systemtheoretischer Forschung formulieren, sondern nur noch beklagen (vgl. etwa 1984a: 535; 1986a: 261 ff.). Da Moral – so heißt es – sich in der Gesellschaft pluralisiere, verliere sie zunehmend an Wirksamkeit, auch in Konfliktfällen noch als binäre Schematisierung verlässlich fungieren zu können (1984a: 122). In der Erfassung des Phänomens mag Luhmann dabei durchaus recht haben. *Theoretisch* gänzlich unerfindlich bleibt aber die Schlußfolgerung, weshalb nun gerade die soziale Pluralisierung der Moral, die der Soziologie ja seit langem etwa unter dem Begriff des »value-stretch« bekannt ist (vgl. etwa Rodman 1963; daran anknüpfend: Parkin 1971), die Begründung für die Formel von der notwendigen Entmoralisierung der gesellschaftlichen Kommunikation hergeben soll.

Luhmann schwenkt hier in seiner Argumentation ganz auf die Stimmlage der konservativen Zeitkritik etwa Hermann Lübbes (Lübbe 1987) oder der Philosophie der konventionellen Gemütlichkeit eines Odo Marquard (Marquard 1981) ein. Wie jene plädiert er für eine Entmoralisierung der gesellschaftlichen Kommunikation erst dann, *nachdem* sich diese nicht länger mehr moralisch domestizieren läßt, der moralische Diskurs in und über die Gesellschaft sich also von Dogmen und Konventionen freigekämpft, »pluralisiert« hat und damit sich jene sozialen Gehalte und differentiellen Bedeutungen moralischer Normen einen öffentlichen Raum verschafft haben, die Luhmann in seiner Theorie immer gerade ausgeblendet hat. Luhmann kommt schließlich gar nicht mehr umhin, diejenigen Phänomene nur noch moralisch beklagen zu können, die er moraltheoretisch nicht erfaßt. Er schildert als soziales Verhängnis, was – *soziologisch* betrachtet – zumindest in modernen Gesellschaften schon immer der Fall ist. Die Rede von der Moralisierung verfällt dem Verdikt der Moralisierung selbst.

Dies allerdings wäre selbst für einen Theoretiker der Moral noch eine läßliche Sünde, zeigte die Luhmannsche Kritik der Moralisierung nicht auch, wie weitreichend die Theorie selbst von dem affiziert ist, was sie als Problem formuliert. Luhmann nämlich bildet die Effekte der 'Moralisierung' von Kommunikationen immer nur ausschließlich für *strategisches* Handeln ab (vgl. etwa 1984a: 215 f.) und gewinnt seine Kritik daran nur um den Preis einer fast schon gewaltsamen Reduktion des möglichen Bedeutungsgehaltes moralischer Kommunikationen, in denen aber auch kein einziges Motiv mehr dem Universum kalkulierender Zweckmäßigkeitserwägungen nicht schon einverleibt wäre. Diese Sichtweise muß er erlangen, wenn er Individuum und Gesellschaft auseinanderreißt: Luhmanns Systemtheorie, die jenen Riß, der durch das moderne Verhältnis von Individualität und Gesellschaftlichkeit hindurchgeht, in der Vorstellung sich wechselseitig opak bleibender 'psychischer' und 'sozialer Systeme' geradezu ontologisiert (vgl. dazu Habermas 1985 b: 441 ff.), vermag sich deren Zusammenspiel nur noch als jeweils bemächtigendes Eindringen vorzustellen – weshalb an dieser Stelle der Begriff der ›Interpenetration‹ durchaus richtig gewählt scheint. Den Konflikt zwischen Individuierung und Vergesellschaftung, den die konkurrierenden Theorien von Horkheimer und Habermas gerade als für Moral ursächlich dechiffrieren konnten, setzt Luhmann seiner Theorie der Moral fraglos voraus. Zwischen dem Nihilismus des Zynikers und dem Positivismus des Kritikers der 'Moralisierung' schwankend¹⁶, verhilft Luhmann schließlich jener Haltung eines '*moralischen Minimalismus*' zum theoretischen Ausdruck, die fernab jeder Theorie längst schon zum psychologischen Inventar des postmodernen Zeitgeistes geworden ist. Den moralischen Minimalismus, der sich bei Luhmann auf avanciertestem Reflexionsniveau formuliert findet, haben Robert Bellah und seine Mitarbeiter kürzlich als ideologisches Universum eines mittelständischen Individualismus bezeichnet (Bellah u.a. 1987). Alltagspraktisch zwischen den Polen eines beruflichen Konkurrenzkampfes und der sozialen Enklaven der jeweiligen Lebensstile eingespannt, vermag der neue Individualismus der Mittelklasse Moral deswegen keine öffentliche Relevanz mehr zuzumessen, weil dies gleichermaßen seinen utilitaristischen wie expressiven Motiven im Wege stünde (ebd., 170 ff.). Soziale Beziehungen, die sich von moralischen Überzeugungen leiten ließen, müßten zerfallen, weil sie für die Protagonisten eines sozial entbundenen Individualismus keine Quelle materieller oder psychischer Befriedigung mehr seien. In der Konsequenz werde der Auflösungsprozeß gesellschaftlicher Solidarbeziehungen weiter verstärkt, stiegen demzufolge die Chancen autoritativer Herrschaftsformen. Der moralische Minimalismus – und diese Feststellung von Bellah u.a. (ebd., 173) können wir nicht nur auf alltägliche Verhaltensmuster, sondern auch auf die gleichlautenden Konsequenzen eines Theorieprogramms beziehen – verkennt nämlich, in welchem großen Maße er selbst als Teil allgemeiner moralischer Überzeugungen in der Gesellschaft verankert sein muß, um – u.a. auch gegenüber den Anmaßungen eines dogmatischen Moralismus – überhaupt bestehen zu können. Der moralische Minimalismus einer sozial entbundenen Subjektivität bedarf moralischer Voraussetzun-

gen in der Gesellschaft, zu deren Sicherung er selbst nicht beiträgt. Diese Einsicht aber scheint seiner Faszination gerade bei denen nicht im Wege zu stehen, die gemeinhin als dafür prädestiniert gelten, die Voraussetzungen ihrer eigenen Art der Lebensführung reflektieren zu können: den Intellektuellen. Deren Faszination für die Amoralität der Theorie dürfte Gründe haben, die nicht allzu weit von jenen entfernt liegen, die Bellah u.a. für die moderne Mittelklasse insgesamt beschrieben haben.

Resonanzen

Die Luhmannsche Systemtheorie trifft heutzutage auf eine gerade unter linken Intellektuellen weithin verbreitete Befindlichkeit, die ihre zunehmende Rezeption chancenreich werden läßt. Nachdem sich die Versprechungen der bisherigen Leitorientierungen praktisch nie eingelöst haben, die Sicherheit des moralischen Urteils angesichts einer hypertrophen Zunahme gesellschaftlicher Komplexität erschöpft ist, und der Sozialismus augenscheinlich keine moralische Gewähr für die Emanzipation der Klassen übernehmen kann, gewinnt eine Theorie an Attraktivität, zu derem erklärten Programm gerade die moralische Abstinenz gehört. Obwohl die Systemtheorie – wie wir zu zeigen versuchten – dieses Programm gar nicht einlösen *kann*, gelingt es ihr, in der intellektuellen Wahrnehmung gegenüber konkurrierenden Theorien einen Plausibilitätsvorsprung zu gewinnen. Die Luhmannschen Postulate der Bescheidung auf die 'Beschreibungsfähigkeit' von Gesellschaft, der Erhaltung von 'Kontingenz' und der Verpflichtung auf moralische Neutralität klingen in den Ohren heutiger Intellektueller nicht nur sympathischer als das Donnergrollen eines theoretischen Weltgewissens; sie scheinen vor allem auch realitätstüchtiger zu sein. Nun soll ein begrenzter Erklärungswert systemtheoretischer Ansätze in der Soziologie gar nicht bestritten werden, auch nicht, daß die Systemtheorie heilsame Korrekturen für ein allzu naives Gesellschaftsverständnis bereithalten kann. Allerdings wird man von der Systemtheorie nur dann etwas lernen können, wenn sich ihr gegenüber gleichfalls die Kritikfähigkeit erhält. Als 'Supertheorie' akzeptiert, würde bald das Soziale in den Sozialwissenschaften zum Verschwinden gebracht und das Problem der Moral erledigte sich jedenfalls *theoretisch* von selbst. Daß dieser Weg in die Aporie einer Theorie führen muß, die sich über ihre eigenen Voraussetzungen nicht im klaren ist, hoffen wir nachgewiesen zu haben. Der vermeintlich stärkere Realitätsbezug der Systemtheorie verdankt sich dann eher den Effekten, die sie beim Rezipienten auszulösen vermag. Dicht an den Alltagserfahrungen einer komplexen Welt entlang formuliert, verfremdet sie durch die ihr eigene Einfärbung der Theoriesprache jeden sozialen Kontext soweit, daß allein nur dessen Beschreibungsmöglichkeit in dieser fremden Sprache als Erkenntnisgewinn erscheint. Den Preis, den man für ein derartiges Vorhaben zu entrichten hat, scheinen Intellektuelle heute zu zahlen bereit zu sein. Er liegt darin, aus den Sozialwissenschaften tenden-

ziell eine Geheimwissenschaft zu machen, die einen Anschluß an die sozialen Erfahrungen der Gesellschaftsmitglieder erst gar nicht mehr sucht¹⁷. Dem intellektuellen Selbstverständnis kommt dabei zugute, das Wissen nicht länger mehr mit der Gesellschaft teilen zu müssen: Der Verunsicherung über den Status der sozialwissenschaftlichen Intelligenz ist damit ein Ende gemacht.

Gegenüber allen normativ anspruchsvollen Theorien kann sich die Systemtheorie geradezu als eine handlungsentlastende Institution darstellen, die selbst noch im Falle des Handelns dieses wiederum von Normen befreit. Ihre politisch-moralische Abstinenz arbeitet heute jenem existenziellen Pathos zu, das in Kreisen linker Intellektueller neuerdings häufig anzutreffen ist. Indem die Systemtheorie das Handeln der Subjekte jenseits von Maßstäben verortet, die sich aus der Theorie selbst ergeben, überantwortet sie es gelassen der jeweiligen 'Entscheidung' und je nach gusto mag man dann bei Carl Schmitt oder bei Jean Paul Sartre landen. Es ist die *Freiheit zur Beliebigkeit*, die sich hier zum Ausdruck bringt. Gerade aufgrund ihres theoretischen Niveaus bedient die Systemtheorie den klassischen Habitus des 'freischwebenden' Intellektuellen erfolgreicher, als dies andere Theorien (ausgenommen vielleicht die Nietzsches) jemals vermocht haben. So lassen sich Attitüden pflegen, die sich intellektuell nicht zu blamieren brauchen, weil ihnen 'Kontingenz' und 'Komplexität' jederzeit zu legitimen Deckbegriffen werden können. Wir wissen freilich, daß dies weniger das intellektuelle Problem der Systemtheorie ist, als vielmehr das soziale Problem der Intellektuellen. Aber das ist ein anderes Thema.

Anmerkungen

- 1 Wir beschränken uns hier auf jene Aspekte, die für die Theorie der Moral unmittelbar von Belang sind. Zu einer Auseinandersetzung mit Luhmann unter dem Gesichtspunkt der Probleme der materiellen Reproduktion vgl. Ganßmann 1986.
- 2 Für Horkheimer ist die Befähigung zum selbständigen Werturteil in den Begriff der Moral schon eingelassen (vgl. Horkheimer 1968: 74); bei Habermas resultieren aus den beiden komplementären Aspekten der Moral »die Prinzipien der Gerechtigkeit und der Solidarität« (Habermas 1985a: 1044).
- 3 Zum Begriff der Codierung als »operative Vereinheitlichung von Information und Mitteilung« vgl. Luhmann 1984a: 197.
- 4 Der Begriff der Moral »kann natürlich nicht aus der Funktion deduziert werden« (Luhmann 1984a: 317).
- 5 In der »Soziologie der Moral« (1978) spricht Luhmann noch nicht von psychischen, sondern von personalen Systemen. Diese begriffliche Umstellung im Zuge der autopoietischen Wende hat aber nicht zur Folge, daß die theoretische Fassung des Moralbegriffs seit seiner frühen Formulierung (vgl. Luhmann 1972) eine wesentliche Veränderung erfahren hätte.
- 6 Zum Begriff des Programms als »Komplex von Bedingungen der Richtigkeit (...) des Verhaltens« vgl. Luhmann 1984a: 432 f.
- 7 Vgl. Luhmann 1986a: 248. Das Zitat bezieht sich in der 'Ökologischen Kommunikation' auf die Funktionen der »Angstretorik«, die als »hochaktuelle Möglichkeit der Selbstbeobachtung unseres Gesellschaftssystems« (ebd.) in Konkurrenz zur – realitätsnahen aber handlungsfernen? – systemtheoretisch angeleiteten Selbstbeschreibung stehe. Das Problem der »Angstretorik« ist nach Luh-

mann jedoch, daß sie hochkomplexe Vorgänge mit den Mitteln der Moralisierung simplifiziert. Aufklärung und Überwindung der moralischen Blockaden verspräche dagegen die systemtheoretisch angeleitete Komplexitätssteigerung der gesellschaftlichen Kommunikation über die System-Umwelt-Differenz. Die frappierende Ähnlichkeit dieser Argumentation mit Äußerungen Luhmanns zur kritischen Theorie und insbesondere zum »Problem von Habermas« (vgl. FR 1985) legt es nahe, die Formel »handlungsnah aber realitätsfern« auch als Generalformel für Luhmanns Einschätzung der kritischen Theorie zu nehmen.

- 8 Es könnte sein, daß hier der Sozialkybernetiker Luhmann dem Sozialphänomenologen Luhmann im Wege steht. Das bloße Prozessieren von Sinn mag sozialkybernetisch konstatierbar sein, ein Sinn ohne Bedeutung kann für Menschen aber nicht existieren (vgl. Lohmann 1987; Sixel 1983: 43). Für Luhmann stellt sich der Bedeutungsaspekt erst als nachgeordnetes Problem symbolischer Generalisierungen dar (vgl. 1984 a: 311 ff.).
- 9 Die kybernetische Reduktion von Sozialität führt nach der autopoietischen Wende der Luhmannschen Systemtheorie letztlich dazu, Aussagen nur noch darüber machen zu können, *daß* etwas geschieht, nicht aber darüber, *was* geschieht. Dies bemängelt am Begriff der Autopoiesis insgesamt auch: Lipp 1987: 461.
- 10 Vgl. etwa Luhmann 1984 a: 542; Habermas hat die Verbindungen von Luhmann zu Nietzsche und Foucault jüngst herausgestellt (vgl. Habermas 1985 b: 430 f.).
- 11 Luhmanns Rede von der Liebe möchten wir eher einer Passion des Autors zurechnen.
- 12 Die Debatte um die Kontrolle des Arbeitsprozesses zeigt somit auch, daß die Orientierungen der Arbeiter und ihre Konfliktfähigkeit nicht bei der Garantie von »Sozialversicherung und Margarine« stehenbleiben, wie Luhmann lapidar unterstellt (vgl. 1986 b: 66).
- 13 Daß aber auch eine Institution wie die Rentenversicherung als Beispiel für die moralökonomische Einbettung der Ökonomie verstanden werden kann, zeigt Kohli 1987.
- 14 Eine Perspektive, der Habermas in seinem zweistufigen Gesellschaftskonzept von System und Lebenswelt in gewisser Weise noch folgt. Zur Kritik dieser systemtheoretischen Akkomodation vgl. Honneth 1985: 279 ff.
- 15 Die Künstlichkeit seines Ansinnens läßt sich u.a. auch daran ermesen, daß Luhmann in den Passagen seiner Schriften, in denen er sich zur Kritik der Moralisierung aufwirft, regelmäßig seinen kühlen, systemtheoretisch denkenden Kopf verliert und nirgends so moralisierend argumentiert wie dort, wo er die Moralisierung beklagt: »Wer moralisiert, will verletzen.« (1986 c: 12)
- 16 Diese Haltung hat Heinz Bude als typisch für die Weltsicht jener westdeutschen Intellektuellen beschrieben, die wie Luhmann (geb. 1927) zwischen 1926 und 1930 geboren sind und nach dem Krieg mit der »ontologischen Mangellage einer vaterlosen, sprachlosen und geschichtslosen Welt« zurechtkommen mußten, vgl. Bude 1987, 179 ff.
- 17 Im Zusammenhang ihres Versuchs, eine Hermeneutik der Sozialwissenschaften zu begründen, kritisiert auch Agnes Heller die Trennung soziologischer Systemtheorien von den Wissensbeständen des Alltagshandelns. Die Systemtheorien würden verkennen, daß jede Sozialwissenschaft von Wissensformen lebe, »in denen das Prinzip von Interpretation und Reinterpretation gilt« (430); vgl. Heller 1987, v.a. 435 f.

Literatur

- Bellah, R. u.a. (1987): *Gewohnheiten des Herzens. Individualismus und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft*. Köln: Bund.
- Bourdieu, P. (1976): *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bude, H. (1987): *Deutsche Karrieren. Lebenskonstruktionen sozialer Aufsteiger aus der Flakhelfer-Generation*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Colby, A./ Kohlberg, L. (1986): Das moralische Urteil: Der kognitionszentrierte entwicklungspsychologische Ansatz. S. 130-162 in H. Bertram (Hrsg.): *Gesellschaftlicher Zwang und moralische Autonomie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Deutschmann, Chr. (1987): Der »Betriebsclan«. Der japanische Organisationstypus als Herausforderung an die soziologische Modernisierungstheorie. *Soziale Welt* 38, 133-147.
- Durkheim, E. (1976): Bestimmung der moralischen Tatsache. S. 84-117 in ders.: *Soziologie und Philosophie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Durkheim, E. (1977): *Über die Teilung der sozialen Arbeit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Durkheim, E. (1984): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, dritte Auflage.
- Elwert, G. (1987): Ausdehnung der Käuflichkeit und Einbettung der Wirtschaft. Markt und Moralökonomie, S. 300-332 in K. Heinemann (Hrsg.): *Soziologie wirtschaftlichen Handelns* (KZfSS Sonderband 28).
- FR (1985): »Der Zettelkasten kostet mich mehr Zeit als das Bücherschreiben.« Der Soziologe Niklas Luhmann im Gespräch mit Rainer Erd und Andrea Maihofer. *Frankfurter Rundschau*, 27.4.1985, ZB 3.
- Ganßmann, H. (1986): Kommunikation und Reproduktion. *Leviathan* 14, 143-156.
- Geertz, Cl. (1987): *Dichte Beschreibungen. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1985 a): Moral und Sittlichkeit. Hegels Kantkritik im Lichte der Diskursethik. *Merkur* 39, Nr. 442, 1041-1052.
- Habermas, J. (1985 b): *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Haupt, V. (1987): Politik in unsicheren Schleifen. Oder: Braucht eine grüne Partei die Systemtheorie? *Kommune* 5, Heft 9, 48-50.
- Heller, A. (1987): Von einer Hermeneutik in den Sozialwissenschaften zu einer Hermeneutik der Sozialwissenschaften. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 39, 425-451.
- Honneth, A. (1981): Moralbewußtsein und soziale Klassenherrschaft. Einige Schwierigkeiten in der Analyse normativer Handlungspotentiale. *Leviathan* 9, Heft 3/4, 556-570.
- Honneth, A. (1985): *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Horkheimer, M. (1968): Materialismus und Moral. S. 71-109 in ders.: *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*. (herausgegeben von Alfred Schmidt) Frankfurt a.M.: S. Fischer. (zuerst 1933)
- Kohli, M. (1987): Ruhestand und Moralökonomie. Eine historische Skizze. S. 393-416 in K. Heinemann (Hrsg.): *Soziologie wirtschaftlichen Handelns*. (KZfSS Sonderheft 28).
- Lappe, L. (1986): Kontrolle des Arbeitsprozesses. Ein Beitrag zur Labour Process-Debate. *Journal für Sozialforschung* 26, 417-442.
- Lenski, G. (1973): *Macht und Privileg. Eine Theorie der sozialen Schichtung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lipp, W. (1987): Autopoiesis biologisch, Autopoiesis soziologisch. Wohin führt Luhmanns Paradigawechsel? *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 39, 452-470.
- Lohmann, G. (1987): Autopoiesis und die Unmöglichkeit von Sinnverlust. Ein marginaler Zugang zu Niklas Luhmanns Theorie »Sozialer Systeme«. S. 165-184 in H. Haferkamp/M. Schmid (Hrsg.): *Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung. Beiträge zu Luhmanns Theorie sozialer Systeme*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lübbe, H. (1987): *Politischer Moralismus. Der Triumph der Gesinnung über die Urteilskraft*. Berlin: Siedler.
- Luhmann, N. (1972): Einfache Sozialsysteme. *Zeitschrift für Soziologie* 1, 51-65.
- Luhmann, N. (1977): Arbeitsteilung und Moral. Durkheims Theorie. S. 17-35 in Durkheim (1977).
- Luhmann, N. (1978): Soziologie der Moral. S. 8-116 in N. Luhmann/St. H. Pfürtnner (Hrsg.): *Theorie-technik und Moral*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (1984 a): *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Luhmann, N. (1984 b): Die Wirtschaft der Gesellschaft als autopoietisches System. *Zeitschrift für Soziologie* 13, Heft 4, 308-327.
- Luhmann, N. (1986 a): *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?* Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, N. (1986 b): Kapital und Arbeit. Probleme einer Unterscheidung. S. 57-78 in J. Berger (Hrsg.): *Die Moderne – Kontinuitäten und Zäsuren*. Göttingen: Schwartz (Sonderband 4 der Sozialen Welt).
- Luhmann, N. (1986 c): *Die Moral des Risikos und das Risiko der Moral*. (Manuskript)
- Luhmann, N. (1987): Intersubjektivität oder Kommunikation: Unterschiedliche Ausgangspunkte soziologischer Theoriebildung. *Diskus. Frankfurter Studentenzeitung*, Heft 1/2, 24-33.
- Mahnkopf, B. (1987): Hegemonie und Konsens. Regulationsmuster betrieblicher Sozialbeziehungen und ihre Legitimationseffekte. S. 253-269 in H. Abromeit/ B. Blanke (Hrsg.): *Arbeitsmarkt, Arbeitsbeziehungen und Politik in den 80er Jahren*. (Leviathan-Sonderheft 8).
- Marquard, O. (1981): *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*. Stuttgart: Reclam.
- Moore, B. (1982): *Ungerechtigkeit. Die sozialen Ursachen von Unterordnung und Widerstand*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Parkin, F. (1971): *Class Inequality and Political Order. Social Stratification in Capitalist and Communist Societies*. London: Mac Gibbon & Kee.
- Parsons, T. (1986): *Aktor, Situation und normative Muster. Ein Essay zur Theorie sozialen Handelns*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Rodmann, H. (1963): The Lower-Class Value Stretch. *Social Forces* 42, 205-215.
- Sixel, F. (1983): Beyond Good and Evil? A Study of Luhmann's Sociology of Morals. *Theory, Culture & Society* 2, No. 1, 35-47.
- Wolf, J./ Kohli, M. (1987): Neue Altersgrenzen – Betriebliche Interessen und biographische Perspektiven. Ersch. in L. Rosenmayr (Hrsg.): *Arbeit – Freizeit – Lebenszeit*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Wood, St. (1986): Neue Technologien, Arbeitsorganisation und Qualifikation: Die britische Labour-Process-Debatte. *Prokla* 16, Heft 62, 74-104.