

Dr. Gerhard Engel (Hildesheim)  
***Soziologie und Gehirnforschung***  
**Anmerkungen zu Werner Vogds „Gehirn und Gesellschaft“**

---

Der moderne Mensch ist es gewohnt, mit vielfältigen, einander teilweise ausschließenden Beobachterperspektiven zurechtzukommen und je nach Situation seinen Standort, seine Epistemologie und seine Ontologie zu wechseln.

Werner Vogd<sup>1</sup>

## **1. Einleitung**

Margot Berghaus erzählt eine hübsche Anekdote über den Beginn ihrer Beschäftigung mit der Systemtheorie Niklas Luhmanns:

„Als ich das erste Mal »Luhmann« in meinen Computer eintippte, hielt das Schreibprogramm den Namen für einen Tippfehler und machte mir den Korrekturvorschlag »Buhmann«. Tatsächlich kommt vielen potentiellen Interessenten, die eigentlich diese Systemtheorie näher kennenlernen würden, Luhmann zunächst wie ein »Buhmann« vor, der abschreckt, weil er so kompliziert und schwer verständlich scheint. Dabei ist das Denken und Schreiben dieses Autors klar wie Glas.“<sup>2</sup>

Nun – auch eine Röntgenaufnahme ist klar wie Glas, aber um etwas Relevantes darauf erkennen zu können, muss man einen gewissen Lernprozess durchlaufen haben: Die ›klaren Fakten‹ der schwarzen und grauen Flächen sprechen ja nicht für sich selbst. Kurz: *Sehen setzt Lernprozesse voraus*. Aber würde im Fall Luhmann das Ergebnis den Aufwand lohnen? Die Antwort auf diese Frage steht keineswegs fest: Über kaum einen anderen Soziologen der Gegenwart gehen die relevanten Meinungen so weit auseinander wie über Luhmann.

„Das eigentümliche Verhältnis der soziologischen Fachöffentlichkeit schwankt ... zwischen unverhohlener Bewunderung für ein ohne Zweifel gewaltiges Werk und starker Skepsis gegenüber

dem völlig andersartigen Zugang zu sozialen Phänomenen, den Luhmann im Vergleich zu den meisten anderen allgemeinen soziologischen Theorien und erst recht zur empirischen Sozialforschung wählt.“<sup>3</sup>

Wenn das so ist – warum sollte dann jemand, der sich für die Hirnforschung und ihre sozialen Implikationen interessiert, ausgerechnet die Luhmannsche Systemtheorie verstehen wollen? Gibt es nicht verständlichere und außergewöhnlich fruchtbare soziologische Alternativen wie etwa die Rational-Choice-Theorie,<sup>4</sup> die soziale Phänomene auf rationale Entscheidungen von Individuen in einem bestimmten kulturellen und institutionellen Umfeld zurückführt? Werner Vogd hat in seinem 2010 erschienenen Buch „Gehirn und Gesellschaft“ dennoch den Luhmannschen Ansatz gewählt, um die gegenseitigen Verflechtungen von Soziologie und Hirnforschung aufzuhellen. Im Folgenden werde ich versuchen, dem potenziellen Leser dieses interessanten Buches einige Einstiegshürden aus dem Wege zu räumen. Zu diesem Zweck beginnen wir mit einer kleinen Auswahl von Fragen, zu denen in Vogds Buch viele interessante Antworten zu finden sind:

1. Ist die moderne Gesellschaft einfach nur ein Aggregat von Individuen unter einem Rechtssystem, oder hat sie besondere Qualitäten, die sich (wie die Flecken

auf einer Röntgenaufnahme) nur dem geschulten Blick erschließen?

2. Welche Rolle spielt in dieser Gesellschaft die Gehirnforschung? Wie werden ihre Ergebnisse kommuniziert, und wie gestaltet sich der interdisziplinäre Dialog, in dem ihre Folgen für die Gesellschaft erörtert werden?

3. Für viele Hirnforscher gilt es als ausgemacht, dass ihre Erkenntnisse ›den Determinismus‹ bewiesen hätten: Der freie Wille gilt (auch in humanistischen Kreisen) als »Illusion«. Oft treten Hirnforscher und ihre Popularisierer (nicht selten in Personalunion) mit dem Anspruch auf, dass unter dem Gewicht dieser ›Erkenntnisse‹ der Umgang mit Straftätern, ja sogar das ganze Rechtssystem moderner Gesellschaften verändert bzw. umgestaltet werden müsse. Wie ist dieser Anspruch *soziologisch* zu beurteilen?

4. Wie funktionieren moderne Gesellschaften, mit den Augen der Hirnforschung betrachtet? Insbesondere: Wie schaffen wir es, das heutige „Hirnwissen“<sup>45</sup> symbolisch zu integrieren?

5. Ist unser ›Wissen über die Welt‹ bei näherem Hinsehen eigentlich Wissen über die ›Welt‹, oder nicht eher ein Sammelsurium von Deutungen kommunikativer Akte, die wir im Laufe unseres Lebens ausgewählt (!) und vollzogen haben? Oder kürzer: *Haben* die Dinge eine Bedeutung, oder *geben* wir ihnen eine Bedeutung?

6. Wie lässt sich das „Bewusstsein als soziales Organ“<sup>46</sup> verstehen?

7. Und schließlich: Lassen sich bestimmte Eigenschaften moderner Gesellschaften mit Hilfe des Evolutionskonzepts verständlich machen?

## 2. Einige Grundgedanken der Systemphilosophie Luhmanns

Zunächst dürfte es hilfreich sein, den Begriff ›Systemtheorie‹ zu präzisieren. In den Natur- und Sozialwissenschaften versteht man unter einer ›Theorie‹ ein Aussagensystem, das der Erklärung von (typischen) Vorgängen und (einzelnen) Ereignissen dient.<sup>7</sup> Sie stellen Antworten auf ›Warum-Fragen‹ dar. Beispiele sind etwa: Warum gibt es Mondfinsternisse? Oder: Warum brach die Französische Revolution aus? In den verschiedenen Wissenschaften werden die Methoden und Standards ›entwickelt‹, die geeignet sind, solche Fragen zu beantworten und die Fehler in existierenden Antworten zu erkennen. Dies wollen wir hier als *engen Theoriebegriff* bezeichnen.

Aber man kann den Begriff ›Theorie‹ auch anders fassen. Θεωρία (Theoría) bedeutet im Griechischen ›Schau‹ oder ›Betrachtungsweise‹. Hier geht es nicht um die Antwort auf spezifische Fragen, sondern um eine Gesamt›schau‹ der Wirklichkeit, die es erlaubt, viele einzelne Vorgänge und Ereignisse in einem neuen Licht zu sehen. Wenn wir diese Betrachtungsweise wählen, stellen wir plötzlich andere Fragen und generieren auch andere Antworten als bisher üblich. Dies wollen wir hier als *weiten Theoriebegriff* bezeichnen.

Es ist m.E. hilfreich, den Theorietypus, mit dem wir es bei Luhmann zu tun haben, im zweiten, also im weiten Sinne zu bestimmen. Um dem auch terminologisch Ausdruck zu verleihen, spreche ich im Folgenden von der *Systemphilosophie* Luhmanns – denn wie jede ernst zu nehmende Philosophie lehrt sie, die Wirklichkeit neu zu sehen, grundlegende Unter-

scheidungen vorzunehmen und bisher vernachlässigte Aspekte ins Zentrum der Aufmerksamkeit zu rücken.

Niklas Luhmanns Systemphilosophie ist vor allem in den Sechziger bis Achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts bekannt geworden, und zwar als Gegenentwurf zu Jürgen Habermas' Gesellschaftstheorie. Das legt es nahe, im Sinne einer „kontrastiven Didaktik“<sup>8</sup> einige Thesen von Habermas und Luhmann tabellarisch gegenüberzustellen (vgl. *Tabelle 1*).

Greifen wir zur Erläuterung dieser zunächst vielleicht etwas verstörenden Behauptungen einige Aspekte heraus.

(a) Was bedeutet es, dass »Kommunikation soziale Systeme konstituiert«? Nehmen wir ein Beispiel. Ich gehe in die Arztpraxis und erkläre der verdutzten Arzthelferin: „Ich hätte gerne einen Termin für nächste Woche, und außerdem finde ich, dass Sie hinreißend aussehen.“<sup>10</sup> Gewiss – das könnte Ausgangspunkt interessanter Weiterungen *in einem Film* sein; aber ein solches Verhalten wird *in der Realität* außerhalb psychiatrischer Kliniken nicht beobachtet werden. Warum ist das so? Die Antwort lautet: Weil eben nicht ›Menschen‹ miteinander kommunizieren, sondern (um einen Begriff aus der traditionellen Soziologie zu verwenden) *Rollen-träger*. Sowohl ich als Patient als auch die Sprechstundenhilfe wissen, welche

Habermas	Luhmann
Soziologie ist Gesellschaftskritik.	Soziologie ist eine bestimmte Form der (Selbst-) Beobachtung und Selbstbeschreibung der Gesellschaft.
Soziologisches Denken zielt auf die Herbeiführung einer »besseren Gesellschaft«: „Es muss gleichsam eine gute Gesellschaft hinter der Gesellschaft geben“ (Luhmann 1997, S. 1116).	„Wir müssen mit der Gesellschaft zurechtkommen, die als Resultat von Evolution entstanden ist.“ (Luhmann 1997, S. 1117)
In der Gesellschaft gibt es einerseits »Systeme« (z.B. Wirtschaft und Politik), andererseits die »Lebenswelt« (Privatsphäre, Kultur oder Öffentlichkeit), die durch die Systeme bedroht (»kolonisiert«) wird.	Es gibt überhaupt <i>nur</i> Systeme – etwa Familien, Vereine, Massenmedien, Unternehmen oder Parteien. Doch Systeme ›bedrohen‹ einander nicht, sondern wirken in spezifischer Weise zusammen.
»Kommunikatives Handeln« ist verständigungsorientiert, »strategisches Handeln« dagegen erfolgs- oder nutzenorientiert.	In allen Systemen kommen beide Formen der »Kommunikation« vor. Im Übrigen gilt: Kommunikation <i>konstituiert</i> soziale Systeme.
Es sind immer <i>einzelne</i> Menschen, die kommunikativ oder strategisch handeln.	Menschen können gar nicht kommunizieren, sondern nur soziale Systeme. <i>Der einzelne Mensch ist kein System.</i>
Kommunikatives Handeln zielt auf Verständigung und Konsens.	Kommunikation ist das Verstehen der Differenz von Information und Mitteilung.

*Tabelle 1.* Einige Thesen von Habermas und Luhmann im Vergleich<sup>9</sup>

»Selektionen« wir beim Senden und Empfangen kommunikativer Signale vornehmen müssen, damit das soziale System ›Arztpraxis‹ funktionieren kann. Stellen Sie sich vor, dort würde plötzlich vermehrt oder gar vorrangig über Politik, den Modegeschmack oder gar das körperliche Aussehen der in den Räumen befindlichen Personen gesprochen. In Kürze würde der eine oder (vor allem) die andere schreiend hinauslaufen – und das soziale System „Arztpraxis“ wäre funktionsunfähig. Das ist der Sinn von Luhmanns Aussage, dass soziale Systeme durch kommunikative Akte sich selbst reproduzieren. Sie tun das dadurch, dass mindestens zwei „informationsverarbeitende Prozessoren“ im Sinne einer „selektiven Akkordierung“ in Austausch treten.<sup>11</sup> Das bedeutet: Beide „Prozessoren“ (also Patient und Sprechstundenhilfe) wählen aus vielen Möglichkeiten der Kommunikation diejenige aus, die dem System angemessen ist und seine Funktionsfähigkeit ermöglicht – und, so darf man aus individualistischer Rational-Choice-Perspektive hinzusetzen, die damit auch den Bedürfnissen der Beteiligten gerecht wird.

(b) In welchem Sinn ist der einzelne Mensch »kein System«? Lernen wir nicht gerade von manchen Medizinern und Physiotherapeuten, dass lokale Beschwerden oft ihre Ursachen an ganz anderer Stelle haben, und dass die gegenseitige Abhängigkeit der ›Teile‹ im ›System Mensch‹ möglicherweise noch gar nicht richtig verstanden worden ist? Gewiss, aber in solchen Fällen sprechen wir vom *biologischen* ›System Mensch‹ und meist sogar von dessen Untersystemen – etwa vom Kreislaufsystem, dem Nervensystem oder auch dem (hauptsächlich Schwerkraftein-

flüssen ausgesetzten) Orthopädischen System. Und auch diese Untersysteme bleiben nicht unabhängig von sozialen Einflüssen, wie jeder Mediziner und Medizinsoziologe weiß. Bereits *biologisch* gesehen besteht der Mensch also aus mehreren Systemen, die von äußeren Einflüssen nicht unabhängig gedacht werden können. Der *soziologisch* wichtige und originelle Gedanke Luhmanns besteht nun darin, in dem vor uns stehenden ›Organismus Mensch‹ eben gerade *keine* selbständige ›Handlungseinheit‹ zu sehen,<sup>12</sup> sondern *ausnahmslos* einen Bestandteil irgendeines sozialen Systems, das wiederum auch nur mit anderen sozialen Systemen (und nicht etwa mit ›individuellen Menschen‹) in Beziehung treten kann. Denn losgelöst von allen sozialen Bezügen wüssten Sie gar nicht, wie und in welcher Sprache Sie ihn anreden sollten.

(c) Die Systemphilosophie Luhmanns erzieht dazu, die Gesellschaft nicht als Objekt eigener Weltverbesserungsbemühungen zu sehen. Es geht vielmehr darum, durch die Fokussierung auf soziale Kommunikation und die semantischen Selektionsmechanismen ein *Analyseschema* zu entwickeln, das sämtliche Interaktionen *einheitlich beschreibbar* macht, die in Gesellschaften vorkommen. Das ist ein weiterer Grund, warum ich bei Luhmann lieber von einer *Systemphilosophie* spreche; denn die Radikalität seines Ansatzes ähnelt, sagen wir, dem Empirismus John Lockes, der erstmals in der Neuzeit das gesamte menschliche Wissen ausschließlich auf individuelle ontogenetische Erfahrungen gründen zu können meinte. »Denke nicht, sondern schau!« könnte man mit Wittgenstein sagen, um Luhmanns analytische Vorgehensweise zu charakterisieren.

Eine weitere Eigenschaft seiner Systemphilosophie macht auch den Evolutionsgedanken an seine Theorie anschlussfähig und wirkt genau dadurch einem (auch bei Humanisten verbreiteten) simplifizierenden Weltverbesserungsdanken entgegen, nämlich: Das Konzept der ›gesellschaftlichen *Evolution*‹ fasst Verbesserungen, die wir im Nachhinein als solche ansehen, nicht als Ergebnis bewusster Planung, sondern als unbeabsichtigtes Ergebnis von Kommunikationen, die eigentlich ein anderes Ziel verfolgt hatten. Evolution ist für Luhmann ebenso wie für die zahlreichen biologischen Systemtheoretiker, auf die er sich beruft, zwar autopoietisch, aber zielblind.<sup>13</sup>

### 3. Ausdifferenzierte gesellschaftliche Subsysteme

Gesellschaftliche Evolution vollzieht sich durch die Differenz von System und Umwelt.<sup>14</sup> Sowohl für die außermenschliche Natur wie für die Gesellschaft gilt: Wenn die Umwelt sich nicht verändern würde, käme die Evolution zum Stillstand. In traditionellen Begriffen ausgedrückt: Organismen müssen (und können) sich nur dann anpassen und weiterentwickeln, wenn sich etwas in ihrer Umwelt ändert.<sup>15</sup>

In der gleichen Weise, wie im Bereich des Organischen die Evolution differenzierte Systeme hervorbringt, bei denen man am einzelnen Organismus Sinnesorgane, Stoffwechselorgane und Kreislauforgane unterscheiden kann, differenzieren sich auch Gesellschaften in unterschiedliche Funktionssysteme, die erst in ihrem Zusammenwirken die Leistungen ermöglichen, die wir in den hochentwickeltesten (sic!) Gesellschaften mit gewissem Recht als Errungenschaften ansehen:

„So kommt es innerhalb der Gesellschaft zu Recht, Wissenschaft, Politik und anderen autonomen Funktionssystemen, welche jeweils nach ihrer eigenen Logik und auf Basis eines eigenen soziologischen Codes operieren, um nun alles, was außerhalb ihrer Grenzen geschieht, hochselektiv entsprechend der eigenen Präferenzstruktur aufzugreifen oder zu ignorieren.“<sup>16</sup>

Diese Systeme sind, wie Vogd anmerkt, *heterarchisch* angeordnet. Sie sind also in ihrem Zusammenwirken genau deshalb so leistungsfähig, weil sie sich eines Durchgriffs auf die Selektionen anderer funktionaler Systeme enthalten. Das bedeutet: Die Wissenschaft sagt uns nicht, was wir (vor allem politisch) tun sollen; umgekehrt sagt die Politik der Wissenschaft nicht, welche Behauptungen und Theorien wahr und welche falsch sind; sie sagt auch dem Rechtssystem nicht, welche Entscheidungen recht und welche unrecht sind (wohl aber schreibt sie die Gesetze vor, nach denen das Rechtssystem autonom operiert); die Wissenschaft sagt der Metaphysik und der Religion nicht, dass Behauptungen über das Unbeobachtbare<sup>17</sup> wahr oder falsch sind, ebenso wie die Religion nicht der Wissenschaft sagen kann, was im Bereich des Beobachtbaren wahr oder falsch ist.<sup>18</sup> Und schließlich: Das autonome Subsystem ›Wirtschaft‹ codiert Eigentum auf der Basis der Dichotomie ›Haben‹ und ›Nicht-Haben‹ und kommuniziert durch seine Basisierungen wie Tausch und Preisbildung *Knappheiten*; dabei sagen weder Politik noch Moral, welche *Spielzüge* des wirtschaftlichen Handelns effizient und welche nicht effizient sind. Wohl aber kann die Politik die *Spielregeln* ändern, nach denen sich die Tauschhandlungen im autonomen Subsystem Wirtschaft vollziehen, und die Moral kann selbstverständlich auch die *Spielregeln* beurteilen.

Wie gesagt: Das alles gilt nur für *moderne* Gesellschaften. Gravierende Steuerungsfehler können aber jede Gesellschaft an (oder in) einen zivilisatorischen Abgrund manövrieren, in dem die Trennung der autonomen Funktionssysteme wieder teilweise oder gar völlig aufgehoben ist – was natürlich auf Kosten des Lebensstandards, der Freiheit und der Sicherheit der betroffenen Menschen ginge. Vogd schildert diesen Zusammenhang am Beispiel der Subsysteme ›Religion‹ und ›Wissenschaft‹ so:

„Innerhalb der funktional ausdifferenzierten Gesellschaften liegt die ideologische Konfliktlinie nun nicht mehr zwischen Hochreligion und Wissenschaft, sondern vor allem zwischen den ›modernen Vertretern‹ der Rationalität der Differenzierung und all jenen Kräften, welche die Differenzierung wiederum in einer einheitlichen Welterklärung zu unterlaufen versuchen. Als alte und neue Gegner der Moderne sind dann [...] all jene religiösen und atheistischen Fundamentalismen zu nennen, die beanspruchen, von nur einem Standort aus die Welt erklären zu können.“<sup>19</sup>

Um ein aktuelles Beispiel zu nehmen: Bei den Fundamentalisten des Islamischen Staats (IS) gibt es überhaupt keine funktionale Differenzierung zwischen Recht, Wissenschaft, Politik, Moral und anderen gesellschaftlichen Subsystemen: Was recht ist, wahr ist, Geltung haben soll und von allen erwartet werden kann, wird im besten Fall von denen entschieden, die im Generalstab sitzen, im schlechtesten Fall jedoch von denen, die eine Kalaschnikow tragen können. Übliche Indikatoren zeigen denn auch das Ausmaß der ›Unterentwicklung‹, das aus solchen Verhältnissen folgt: Afghanistan zum Beispiel gehört (wieder) zu den Ländern mit dem niedrigsten Durchschnittseinkommen.

Die für Humanisten interessante Implikation des Luhmannschen Systemdenkens liegt natürlich darin, dass der ›Kampf der Wissenschaft gegen die Religion‹ (und umgekehrt) allenfalls dem Problemhorizont des 19. Jahrhunderts entspricht. Und von einem liberalen Standpunkt aus müsste man hinzusetzen: Er entspricht auch nicht der Geschäftsgrundlage moderner demokratischer Gesellschaften, die ihren Frieden ja auch dadurch sichern, dass sie *keine* für jeden verbindliche ›Weltanschauung‹ mehr formulieren oder gar durchsetzen wollen. Eine »wissenschaftliche Weltanschauung« war ein Projekt des Sozialismus und damit des 19. Jahrhunderts – und seiner verspäteten Adepten.<sup>20</sup>

#### 4. Neurophilosophie und Gesellschaftstheorie

Wir können nach Vogd Hirnwissenschaft und Soziologie auf folgende Weisen „miteinander in eine Beziehung bringen“:<sup>21</sup>

(a) Vergleicht man die Hirnforschung und Soziologie unter *wissenssoziologischem* Aspekt, fällt die überbordende disziplinäre Vielfalt in beiden Disziplinen auf – was die Frage aufwirft, „ob dieses Wissen überhaupt noch in einer sinnvollen Weise integriert werden kann“. Das macht den interdisziplinären Dialog zwar schwierig, aber, wie Vogd zu zeigen versucht, nicht unmöglich.

(b) Unter *akteursspezifischem* Aspekt können Soziologie und Hirnforschung voneinander in folgendem Sinne lernen. Die traditionelle Soziologie bis hin zur Rational-Choice-Theorie modellierte den Menschen als ein handelndes *Subjekt* – so, wie wir uns ja auch selbst im Alltag erfahren. Es ist ja schließlich das Indivi-

dum, das agiert und entscheidet – oder etwa nicht?! Auch die Hirnforschung untersuchte lange Zeit das *einzelne* Gehirn, um seine Funktionsweise zu verstehen. Doch die Verhältnisse haben sich geändert:

„Demgegenüber thematisiert die moderne Hirnforschung den rationalen Akteur zunehmend in einer anderen Weise. [...] das Gehirn erscheint nun ... als ein *soziales Organ*, welches qua kommunikativer Prozesse in seinen Zuständen versklavt [!] wird. Auch im Hinblick auf ihre höheren kognitiven Leistungen sind Akteure von ihren Kontexten nicht mehr wirklich zu trennen.“<sup>22</sup>

(c) Drittens eint beide Disziplinen der Umgang mit *komplexen Phänomenen*:

„Beide Disziplinen gewinnen zunehmend eine Ahnung davon, was es bedeutet, sich selbst organisierende Prozesse untersuchen und beschreiben zu wollen. Mit Blick auf die von den Wissenschaftlern zu untersuchenden Gegenstände heißt dies dann vor allem, dass die beobachteten Strukturen *nicht* mehr auf einen *Zweck* oder ein *Ziel* hin gedacht werden können.“<sup>23</sup>

(d) Die Soziologie kann von der Hirnforschung lernen, dass gegenüber dem, was wir »Wirklichkeit« zu nennen uns angewöhnt haben, durchaus „vielfältige *Beobachtungsperspektiven*“<sup>24</sup> möglich sind. Es kann daher auch einem humanistischen Zugang zu gesellschaftlichen Fragen nützen, methodisch die »Perspektive des Anderen« nicht aus dem Blick zu verlieren.

(e) Und schließlich stellt sich unter Luhmannschen Prämissen auch das Problem von Schuldstrafrecht und Willensfreiheit neu dar. Seit Eduard Kohlrausch im Jahre 1905 im Zusammenhang mit juristischen Erörterungen wortgewaltig für eine deterministische Metaphysik eingetreten ist, verstummen in der Öffentlichkeit nicht die

Rufe nach einer grundlegenden Reform des Strafrechts.<sup>25</sup> Ich halte diese Diskussion für ein Überbleibsel vormodernen Denkens, und zwar aus drei Gründen:

1. Empirische Befunde können nach Kant gar keine metaphysischen Behauptungen begründen – also auch nicht den metaphysischen Determinismus.

2. Selbst wenn man alle philosophisch begründeten Skrupel beiseite ließe und die empirisch orientierte Literatur nach überzeugenden Belegen für starke deterministische Überzeugungen durchsuchte, fielen das Ergebnis zwiespältig, ja sogar ernüchternd aus: „Die einzig vertretbare Antwort auf die Frage nach der Willensfreiheit ist, dass wir sie zum gegenwärtigen Zeitpunkt einfach nicht entscheiden können.“<sup>26</sup>

3. Das gesellschaftliche Subsystem »Recht« verwendet einen rechtstheoretisch anders begründeten Schuldbegriff, als er von den Teilnehmern der Willensfreiheitsdebatte unterstellt wird. Die Hirnforschung trägt zwar durchaus einige Erkenntnisse zur Präzisierung der Umstände bei, unter denen wir von »Schuldunfähigkeit« ausgehen können; aber Rechtstheorie und Rechtspraxis bleiben von den Diskussionen um die »Willensfreiheit« seltsam unberührt.<sup>27</sup> Genau das ist nach Luhmannschen Prämissen auch zu erwarten, denn es ist nicht die Aufgabe des gesellschaftlichen Subsystems »Recht«, metaphysische Debatten zu führen.

Will man dennoch einzelne Subsysteme beeinflussen, dann ist das ohne Einschränkung ihrer Funktionsfähigkeit nur dadurch möglich, dass wir unsere Vorstellungen in den Semantiken der einzelnen Subsysteme

formulieren. Das legt eine harte Konsequenz nahe: Die Verwendung von Empörungsemantiken, die wir bei zivilgesellschaftlichen Initiativen so oft beobachten können, ist der Komplexität moderner Gesellschaften so lange unangemessen, wie es nicht gelingt, die (vielleicht) berechtigten Anliegen in den Code der betroffenen Subsysteme zu übersetzen.<sup>28</sup> Kurz: Wer sich nicht ernsthaft auf die Eigenlogiken der verschiedenen gesellschaftlichen Subsysteme einlassen will, kann nichts zur Weiterentwicklung moderner Gesellschaften beitragen.

## 5. Fazit

Interdisziplinäre Studien sind rar – jedenfalls wenn man zureichende Qualitätsmaßstäbe anlegt. Schon deshalb ist Werner Vogds Arbeit zum Thema »Hirnforschung und Gesellschaftstheorie« zu begrüßen. Es ist daher auch kein Zufall, dass Werner Vogd seit 2008 an der Privat-Universität Witten/Herdecke als Professor für Soziologie lehrt – ist doch das Gründungskonzept der Hochschule vom Gedanken der interdisziplinären Vernetzung im Interesse innovativen Denkens und innovativer Praxis geprägt. Schon deshalb ist das Buch also lesenswert. Und wenn ich dem einen oder anderen Leser den Entschluss zum Einstieg in die manchmal spröde wirkende Materie erleichtert haben sollte, hat dieser kurze Artikel seinen Zweck erreicht.

## Literatur

Baecker, Dirk (2013): Kommunikation und Handlung (3. Kapitel). In: Horster (2013), S. 37-47.  
Berghaus, Margot (2004): Luhmann leicht gemacht. Eine Einführung in die Systemtheorie. 2. Auflage. Köln: Böhlau UTB.  
Bischof, Norbert (2009): Psychologie. Ein Grundkurs für Anspruchsvolle. 2., durchgesehene Auflage. Stuttgart: Kohlhammer.

Dawkins, Richard (2007): Der Gotteswahn. 2. Auflage. Berlin: Ullstein.  
Goffman, Erving (1971/1982): Das Individuum im öffentlichen Austausch. Mikrostudien zur öffentlichen Ordnung. Frankfurt am Main: Suhrkamp.  
Goldschmidt, Nils (2002): Entstehung und Vermächtnis ordoliberalen Denkens. Walter Eucken und die Notwendigkeit einer kulturellen Ökonomik. Münster: Lit-Verlag.  
Habermas, Jürgen (1981): Theorie des kommunikativen Handelns (2 Bände). Frankfurt am Main: Suhrkamp.  
Hayek, Friedrich August von (1952): The Sensory Order. Chicago: Chicago University Press.  
Hayek, Friedrich August von (1968): The Theory of Complex Phenomena. In: Bunge, Mario (Hrsg.): The Critical Approach to Science and Philosophy. Essays in Honour of Karl R. Popper. London: Glencoe, S. 332-349.  
Homann, Karl (2002): Vorteile und Anreize. Zur Grundlegung einer Ethik der Zukunft. Tübingen: Mohr Siebeck.  
Horster, Detlef (Hrsg., 2013): Niklas Luhmann: Soziale Systeme. [Klassiker auslegen, Band 45]. Berlin: Akademie-Verlag.  
Klein, Matthäus / Redlow, Götz (1973): Warum eine wissenschaftliche Weltanschauung? Berlin: Dietz. [= Reihe »ABC des Marxismus-Leninismus«]  
Kneer, Georg / Nassehi, Armin (1993/2000): Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme. Eine Einführung. München: Fink. 4. Auflage.  
Kohlrausch, Eduard (1905): Der Kampf der Kriminalistenschulen im Lichte des Falles Dippold. In: Monatsschrift für Kriminalpsychologie und Strafrechtsreform I, S. 16-25.  
Kolakowski, Leszek (1974): Die Gegenwärtigkeit des Mythos. München: Piper.  
Kunz, Volker (2004): Rational Choice. Frankfurt am Main: Campus.  
Luhmann, Niklas (1984): Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.  
Luhmann, Niklas (1986): Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen? Opladen: Westdeutscher Verlag.



Luhmann, Niklas (1997): Die Gesellschaft der Gesellschaft. 2 Bände. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

McKenzie, Richard B. / Tullock, Gordon (1978/1984): Homo oeconomicus. Ökonomische Dimensionen des Alltags. Frankfurt am Main: Campus.

Nassehi, Armin (2008): Zwischen ketzerischem Atheismus und religiöser Indifferenz. Was will der »neue Atheismus«? Beitrag für „Zur Debatte“ der Katholischen Akademie in Bayern. München.

Schiemann, Anja (2012): Die Willensfreiheit und das Schuldstrafrecht – eine überflüssige Debatte? In: Zeitschrift für das Juristische Studium 5, Nr. 6, S. 774-777.

Schmidt-Salomon, Michael (2009): Jenseits von Gut und Böse. Warum wir ohne Moral die besseren Menschen sind. München: Pendo.

Stegmüller, Wolfgang (1983): Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und analytischen Philosophie. Band I: Erklärung – Begründung – Kausalität. 2. Aufl. Berlin, Heidelberg, New York: Springer.

Redlow, Götz (1969): Weltanschauung in den Kämpfen unserer Tage. Berlin: Akademie-Verlag.

Vogd, Werner (2010): Gehirn und Gesellschaft. Weilerswist: Velbrück.

Vollmer, Gerhard (1993): Wissenschaftstheorie im Einsatz. Beiträge zu einer selbstkritischen Wissenschaftsphilosophie. Stuttgart: Hirzel.

## Anmerkungen:

<sup>1</sup> Vogd (2010), S. 29 f.

<sup>2</sup> Berghaus (2004), S. 11. Dieses Buch ist für diejenigen, die sich in die Systemtheorie bzw. Systemphilosophie Luhmanns einarbeiten wollen, hervorragend geeignet.

<sup>3</sup> Kneer und Nassehi (1993/2000), S. 7.

<sup>4</sup> Zu diesem Ansatz vgl. einführend Kunz (2004); immer noch klassisch und besonders leicht verständlich McKenzie und Tullock (1978/1984).

<sup>5</sup> Vogd (2010), Kap. III.

<sup>6</sup> Ebd., Kap. V.

<sup>7</sup> Vgl. dazu Stegmüller (1983), Kap. X.

<sup>8</sup> Vollmer (1993), S. 138.

<sup>9</sup> Vgl. dazu die sehr hilfreiche und didaktisch vorzügliche Tabelle in Berghaus (2004), S. 21; für den vorliegenden Zweck ist sie verändert und gekürzt. Von den zahlreichen Schriften von Jürgen Habermas seien hier die beiden Bände der »Theorie des kom-

munikativen Handelns« erwähnt (Habermas 1981).  
<sup>10</sup> Wer diese Art der Argumentation befremdlich oder gar akademisch unangemessen findet, sei auf Goffman (1971/1982) verwiesen.

<sup>11</sup> Luhmann (1984), S. 191 und 192. Zu diesem Buch („Soziale Systeme“) ist kürzlich in der Reihe »Klassiker auslegen« ein leider etwas voraussetzungsreicher Sammelband erschienen (Horster 2013). Zum Thema »Kommunikation« ist vor allem Baecker (2013) aufschlussreich: „Selektive Akkordierung soll heißen, dass ... Anpassungen vorgenommen werden und Anschlüsse gesucht werden, diese jedoch immer und grundsätzlich als selektiv beobachtet werden, das heißt mit Alternativen verglichen werden.“ (Ebd., S. 39) Beobachten Sie sich einfach beim nächsten Arztbesuch, was Ihnen alles durch den Kopf geht, wenn Sie an die Empfangstheke treten, und was sie dann selektieren – und sagen!

<sup>12</sup> Hier verweist Berghaus auf Luhmanns „Anti-Humanismus“ (Berghaus 2004, S. 21). Dieses Urteil (und seine entsprechende Selbsteinschätzung in Luhmann 1997, S. 35) ist allerdings abhängig von einem bestimmten Humanismus-Begriff, bei dem „traditionell »Menschen«, »Subjekte« oder »Individuen« mit ihren »Handlungen« im Mittelpunkt“ stehen (Berghaus 2004, S. 34). Doch rückte man statt dessen die Analyse der Kommunikation zwischen den verschiedensten sozialen Systemen und wissenschaftlichen Disziplinen und damit die Kooperationsgewinne durch interdisziplinäre Arbeit und sozialen Austausch in den Vordergrund, müsste man zu einem anderen Urteil kommen. Aber ich gebe zu, dass dies nicht das vorherrschende Verständnis von »Humanismus« ist.

<sup>13</sup> Zu den biologischen Theoretikern, die den Autopoiesis-Gedanken ausgearbeitet haben, gehören u.a. Francisco Varela, Humberto Maturana und Heinz von Foerster. »Autopoiesis« ist ein Begriff für die spontane, also nicht geplante Entstehung von Ordnungsstrukturen.

<sup>14</sup> Vgl. dazu Luhmann (1997), S. 433.

<sup>15</sup> Umweltschutz ist also eigentlich eine zweiseitige Sache. Das hat Luhmann (1986) auch schon früh betont. Das bedeutet nicht, dass er sich für oder gegen »Umweltschutz« ausgesprochen hätte, sondern nur, dass er auch die Selektionsmöglichkeiten ökologischer Kommunikation auf eine Weise beschreibt, die bestimmte Möglichkeiten nicht von vornherein ausschließt.

<sup>16</sup> Vogd (2010), S. 33. Für Luhmann sind *funktional* differenzierte Gesellschaften das Kennzeichen der Moderne. Vormoderne Gesellschaften dagegen sind stratifikatorisch (Klassengesellschaft) bzw. segmentär differenziert (homogene Horden). Vgl. dazu Beckmann (2009), S. 4.

<sup>17</sup> Für Luhmann ist die zentrale, das Subsystem Religion begründende Differenz die Unterscheidung zwischen ›beobachtbar‹ und ›unbeobachtbar‹. Vgl. dazu Vogd (2010), S. 127.

<sup>18</sup> Im Jahre 1992 setzte der Vatikan im ›Fall Galilei‹ auch aus seiner Sicht den Schlusspunkt der Debatte.

<sup>19</sup> Vogd (2010), S. 131. Vgl. dort auch Anm. 232: „In diesem Sinne ist auch Nassehi zuzustimmen, der Dawkins' Ausführungen zur ›Gottesillusion‹ (Dawkins 2007) als einen atheistischen Fundamentalismus charakterisiert, der noch hinter Kant zurückfällt (Nassehi 2008).“ (Die im Zitat erwähnten Publikationen sind ebenfalls in den Literaturangaben zu finden.) Mir scheint: Dem ›Neuen Atheismus‹ kann etwas »Soziologische Aufklärung« (Luhmann) nicht schaden. Als philosophisches Antidot empfehle ich ferner Kolakowski (1974).

<sup>20</sup> Besonders eindrücklich (und bedrückend) zeigen das Redlow (1969) und vor allem Klein und Redlow (1973).

<sup>21</sup> Vogd (2010), S. 16. Das folgende Zitat S. 17.

<sup>22</sup> Ebd., S. 18. Vogd übersieht freilich, dass sowohl die Rational-Choice-Theorie als auch die Ökonomik diese Wendung zur Kontextabhängigkeit des Handelns längst vollzogen haben. Vgl. dazu etwa Goldschmidt (2002).

<sup>23</sup> Vogd (2010), S. 18; H.i.O. Leider hat der Autor es unterlassen, die Ökonomik zu rezipieren. Doch Fragen der Evolution, der Psychologie der Wahrnehmung und der Komplexität der Phänomene sind seit Hayeks einschlägigen Arbeiten (Hayek 1952; 1968) seit etwa einem halben Jahrhundert Bestandteil des sozialwissenschaftlichen Denkens.

<sup>24</sup> Vogd (2010), S. 19; H. von mir. Auf S. 387 fasst er diesen Gesichtspunkt so zusammen: „Bei diesem geforderten Dialog kann es ... unter den gegebenen Verhältnissen nicht mehr im klassischen Sinne um ›Verstehen‹ gehen. Vielmehr ist hier eine Haltung, ein Wissen darüber gemeint, dass unter den derzeitigen epistemischen Verhältnissen der Wissensproduktion nur noch ›transpersonale‹ Arrangements zu intelligenten und produktiven Formen des gesellschaftlichen Miteinanders führen.“ Kurz: Interdisziplinarität funktioniert nicht, wenn man sich auf

die Initiative Einzelner verlässt, sondern sie muss institutionalisiert werden, wenn sie dauerhaft produktiv sein soll.

<sup>25</sup> Vgl. dazu etwa die Diskussion (oder besser: das Plädoyer) bei Schmidt-Salomon (2009), Kap. 2 („Abschied von der Willensfreiheit“) und die dort genannten Quellen. Auch hier zeigt sich: Der Autor ist in seinen Denkkategorien noch immer im 19. Jahrhundert verblieben – und insofern natürlich an das Bildungsbürgertum besonders gut anschlussfähig.

<sup>26</sup> Bischof (2009), S. 81. Man könnte hinzusetzen: Genau deshalb versuchen viele Autoren, das argumentative Defizit mit Überredung und Propaganda auszugleichen.

<sup>27</sup> Zur Diskussion dieses Punktes vgl. Vogd (2010), S. 64-66. Schiemann (2012, S. 777) resümiert: „Weder aus dem Gesetz noch aus der Verfassung lässt sich ein auf Willensfreiheit aufbauendes Schulstrafrecht begründen. Ganz im Gegenteil sprechen Gesetzgebungsgeschichte und Grundgesetz gegen eine indeterministische Begründung von Schuld. Auch der Schuldunfähigkeitsparagraf an sich legt seinem Wortlaut nach eine Schuld nicht nach Willensfreiheitsgesichtspunkten fest. Damit ist der neurowissenschaftlichen Debatte die Grundlage entzogen, die es sich zur Aufgabe gemacht hat, unser Strafrecht zu ändern, nur weil es keine Willensfreiheit des Menschen gibt.“ Um diese Argumentation zu widerlegen, bedarf es nach Luhmann rechtstheoretischer, keiner wissenschaftlichen und schon gar keiner metaphysischen Debatten.

<sup>28</sup> Das gilt auch für das Problemfeld »Moral und Wirtschaft«. Vgl. dazu etwa Homann (2002).

### **Zum Autor:**

*Dr. Gerhard Engel ist Philosoph und Präsident der Humanistischen Akademie Bayern e.V.*

