



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Reflexion – Identität – Geist
Hegel als (Post-) Luhmannscher Denker?“

Verfasser

Sebastian Thomas Brandl

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien 2010

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 296

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Philosophie

Betreuer:

Univ.-Doz. Dr. Manfred Füllsack

Inhaltsverzeichnis

Einleitung.....	7
Teil 1: System und Umwelt.....	10
1.1. System als Reflexion.....	11
1.1.1. Reflexion bei Hegel.....	11
1.1.1.1. Die setzende Reflexion.....	12
1.1.1.2. Die äußere Reflexion.....	13
1.1.1.3. Die bestimmende Reflexion.....	15
1.1.2. Der Begriff der Selbstreferenz bei Luhmann.....	18
1.1.2.1. Basale Selbstreferenz.....	18
1.1.2.2. Reflexivität.....	20
1.1.2.3. Reflexion.....	20
1.1.3. Selbstreferenz und die Hegelsche Reflexionslogik.....	23
1.1.3.1. Setzen und Voraussetzen.....	23
1.1.3.2. Äußere Reflexion.....	24
1.1.3.3. Bestimmende Reflexion.....	25
1.1.4. Unjekte – Sein und Differance.....	28
1.1.4.1. Elemente	28
1.1.4.2. Systeme.....	30
1.1.5. Resumée.....	32
1.2. Identität und Differenz	33
1.2.1. Identität und Differenz bei Hegel.....	34
1.2.1.1. Identität.....	34
1.2.1.2. Differenz.....	36
1.2.1.2.1. Absoluter Unterschied und Verschiedenheit.....	36
1.2.1.2.2. Der Gegensatz.....	39
1.2.2. Luhmann als Identitätstheoretiker?	44
1.2.2.1. Gerhard Wagners Kritik.....	45
1.2.2.2. Gegensatz und Identität	46

1.2.2.3. Luhmann und George Spencer Brown.....	49
1.2.2.4. Welt – (letzte) Einheit der Differenz?.....	54
1.2.3. Identität oder Differenz von Identität und Differenz?.....	57
Teil 2: (Un-)Bewusstsein und Geist.....	60
2.1. Bewusstsein bei Luhmann.....	61
2.1.1. Sinn.....	61
2.1.2. Autopoiesis und Ereignisbasiertheit.....	64
2.1.3. Geschlossenheit.....	65
2.1.4. Letztelemente.....	66
2.1.5. Bistabilität.....	67
2.1.6. Bewusstsein als nichttriviale Maschine und das Ich als Selbstlimitation... ..	68
2.1.7. Paradoxien.....	69
2.1.8. Strukturen.....	70
2.1.9. Bewusstsein als Individuum.....	72
2.1.10. Peter Fuchs: Die Konditionierte Koproduktion von Bewusstsein und Kommunikation.....	73
2.1.11. Peter Fuchs: Wahrnehmung, das Unbewusste und die Privatheit des Bewusstseins.....	75
2.2. Hegels Bewusstseinsdialektik.....	79
2.2.1. Vom Bewusstsein zum Selbstbewusstsein.....	79
2.2.3. Das sinnliche Bewusstsein.....	81
2.2.4. Wahrnehmung.....	84
2.2.5. Verstand.....	85
2.2.6. Selbstbewusstsein und Geist.....	87
2.3. Hegel, Luhmann und Peter Fuchs.....	91
2.3.1. Psychisches System, Bewusstsein, Selbstbewusstsein.....	91
2.3.2. Sinnliche Gewissheit und die allgemeine Funktion der Wahrnehmung.....	91
2.3.3. Wahrnehmung und unterscheidendes Bezeichnen.....	93
2.3.4. Verstand, Selbstbewusstsein und das Individuum	94
2.3.5. Fazit.....	95
3. Schlussbemerkung.....	97

Literatur.....	98
Anhang.....	103
Lebenslauf.....	103
Abstract.....	104

Einleitung

„Durch Wissenschaft wird nicht Sicherheit, sondern gerade Unsicherheit gesteigert“

Niklas Luhmann¹

Ich begreife Philosophie, insofern es in ihr letztlich darum geht, wahre Aussagen zu generieren, mit Luhmann als wissenschaftliche Disziplin.

Ob die generierten Aussagen dann tatsächlich 'wahr' sind, spielt in der Klassifizierung als Wissenschaft weniger eine Rolle, als dass philosophische Kommunikationen sich um das symbolische Kommunikationsmedium 'Wahrheit' versammeln, also Wahrheit stets intendiert ist. Auch eine Kommunikation, die den Codewert 'falsch' bzw. 'unwahr' zugewiesen bekommt, stellt so einen wertvollen Beitrag für das Gesamtsystem Wissenschaft dar. Wahrheit als symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium wird bei Luhmann als die Einheit der Differenz von wahr und unwahr verstanden.² Hier lässt sich die Brücke zu Hegel bauen: Mit Luhmann kann gesagt werden, dass das Absolute (also die Wahrheit) in der Differenz von wahr und unwahr liegt – und so nur als Paradoxie zu haben ist. Das Unwahre bekommt so allerdings einen eminent wichtigen Stellenwert.

Wahrheit besteht nicht in einzelnen 'wahren' Aussagen, sondern Wahrheit als symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium bedeutet eben eine paradoxe, in sich widersprüchliche Einheit aller wissenschaftlichen Kommunikationen. Es geht in der Wissenschaft (bzw. bei Hegel: in der Philosophie), sofern es um Wahrheit geht, nicht darum, 'nette Antworten' zu geben.³ Nicht die einzelne Kommunikation als bestehendes Resultat bedeutet Wahrheit im wissenschaftlichen Sinne, sondern wenn von Wahrheit die Rede ist, ist stets von einem (bei Luhmann paradoxen, unüberblickbaren) Ganzen der Wissenschaft die Rede.

Dazu schreibt Hegel in analoger Weise: „Es ist der Prozess, der sich seine Momente erzeugt und durchläuft, und diese ganze Bewegung macht das Positive und seine Wahrheit aus. Diese schließt also ebensosehr das Negative in sich, dasjenige, was das Falsche genannt werden würde, wenn es als ein solches betrachtet werden könnte, von

1 Luhmann 1992a; S.325

2 Vgl. ebd.; S. 172

3 Vgl. Hegel PhdG; S. 41

dem zu abstrahieren sei.“⁴ Und natürlich: „Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen.“⁵

Wenn in der Wissenschaft (bzw. in der Philosophie) von Wahrheit die Rede ist, so ist nicht das gemeint, was aktuell mit dem Codewert 'wahr' bezeichnet wird (die netten Antworten), sondern was die Wahrheit der Wissenschaft ausmacht ist der (bei Luhmann: unabschließbare, bei Hegel: durch sein eigenes Denken vollendete) dialektische Prozess.

Von diesem Verständnis von Philosophie bzw. von Wahrheit gehe ich in dieser Arbeit aus. Die Wahrheit liegt im Ganzen der Wissenschaft – gerade dieses Ganze ist aber in sich widersprüchlich.

In der vorliegenden Arbeit werde ich demgemäß Hegels Maxime, dass das Wahre das Ganze sei, ernst nehmen. Deswegen werde ich jedoch seine Gedanken nicht, wie dies meist gemacht wird, stets in Bezug auf sein Gesamtsystem betrachten. Vielmehr sollen einige der Hegelschen Gedankenfiguren in einem neuen Ganzen, eben im Rahmen der Systemtheorie Luhmanns, interpretiert werden. Es wird zudem die Frage im Zentrum stehen, ob nicht die moderne Systemtheorie gar noch etwas von Hegel zu lernen hat, also ob einige Gedankenfiguren Hegels nicht (post-)moderner sind als die Systemtheorie selbst, sofern sie nicht auf das Hegelsche Absolute bezogen werden.

Insgesamt schwebt mir eine kritische re-Lektüre Hegels vor, welche nicht an der traditionellen Hegelexegese anknüpft, die stets das Hegelsche System als Ganzes mit seinem absoluten Anspruch vor Augen hat und damit viele (post)moderne Denker abschreckt.

Das Ziel meiner Interpretation ist es, einzelne Gedankenfiguren aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang herauszugreifen um so das zweifelsohne hohe Niveau der Hegelschen Reflexionen für andere Theorien (im vorliegenden Fall: die Systemtheorie Luhmanns) nutzbar zu machen. Die Idee dazu verdanke ich im wesentlichen dem analytischen Philosophen John McDowell, der versucht Fragen der analytischen Philosophie mit Hegel zu betrachten.⁶

Im beschränkten Rahmen einer Diplomarbeit kann natürlich zu diesem Projekt lediglich ein Anfang gemacht werden, und vieles nicht mit der Tiefe behandelt werden, die der Gegenstand verlangen würde. Dennoch aber mache ich den Versuch Luhmann

4 Ebd.; S. 46

5 Ebd.; S. 24

6 Vgl. dazu McDowell 2001

Hegelianisch bzw. Hegel systemtheoretisch zu lesen. Insgesamt sollten sich dabei zumindest zwei Resultate ergeben: Zum Ersten soll gezeigt werden, dass eine Beschäftigung mit den Gedanken Hegels eine Bereicherung für die heutige Philosophie darstellt, also sich einige Probleme mit Rückgriff auf Hegel besser behandeln lassen. Und zum Zweiten soll gezeigt werden, dass das begriffliche Instrumentarium der modernen Systemtheorie durchaus dazu geeignet ist, die Dialektik Hegels zu rekonstruieren.

Konkret konzentriere ich mich in meiner Arbeit auf zwei Themen: Einerseits soll die Luhmannsche Idee des Systems als Differenz unter Zuhilfenahme Hegelscher Gedanken betrachtet werden und andererseits soll in dieser Arbeit das Ideosynkrasieproblem des Bewusstseins und seine enge Anbindung an das soziale System, wie etwa der Luhmann-Schüler Peter Fuchs dies darstellt, behandelt werden. Dem allgemeineren ersten Teil meiner Arbeit 'System und Umwelt' wird so der etwas spezifischere Teil '(Un)Bewusstsein und Geist' folgen.

Teil 1: System und Umwelt

In diesem ersten Teil meiner Diplomarbeit wird es darum gehen, jene Gedanken, die Hegel zu Beginn seiner Wesenslogik artikuliert, im Rahmen der Systemtheorie zu interpretieren. Die Hegelschen Bestimmungen von Identität und Differenz sowie die Bewegung der setzenden, äußeren und bestimmenden Reflexion scheinen mir in besonderem Maße dazu geeignet zu sein, sie aus dem Hegelschen Kontext herauszugreifen und dazu zu verwenden, das Verhältnis von System und Umwelt zu beleuchten.

Es wird sich dabei herausstellen, dass dieses mit Hegel angereicherte Verständnis stark mit dem konvergiert, was Peter Fuchs zum Thema unter Bezugnahme auf postmoderne Denker beigetragen hat.

Es werden sich also im Wesentlichen zwei Resultate dieses ersten Abschnittes ergeben: Zum einen soll gezeigt werden, dass das Hegelsche Denken starke Ähnlichkeiten zum Denken Luhmanns aufweist, ja, dass sich mit Hegel sogar noch ein Schritt über Luhmann hinaus hin zu Peter Fuchs gehen lässt.

Und die zweite These wird es sein, dass die Ähnlichkeiten der Systemtheorie zum Hegelschen jene gerade nicht auf ein alteuropäisches, identitätslogisches oder substantialistisches Paradigma festlegen, sondern es soll das metaphysikkritische Potential der Hegelschen Gedanken aufgezeigt werden.

Dabei werde ich recht unorthodox mit dem Hegelschen Werk umgehen. Ich werde seine Ausführungen nicht im Kontext seines Gesamtwerkes betrachten, sondern sie, wie ich bereits erwähnt habe, aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang herausgreifen und sie in dem völlig anderen Kontext der modernen Systemtheorie interpretieren. Überspitzt formuliert, werde ich so tun, als hätte Hegel, als er jene Gedanken niederschrieb, nicht sein eigenes dialektisches System im Kopf gehabt, sondern eben die Systemtheorie Niklas Luhmanns.

Die ersten beiden Kapitel, die ich unter dem Titel 'System und Umwelt' abhandle werden also von der Bewegung der Reflexion (System als Reflexion) und dem Verhältnis von Identität und Differenz (Identität und Differenz) handeln.

1.1. System als Reflexion

„Was für sich selbst nicht ist, ist kein ich.“

Johann Gottlob Fichte⁷

Es wird hier darum gehen, die Gedankenfigur, die Hegel in der Bewegung der setzenden, äußeren und bestimmenden Reflexion beschreibt, im Kontext der Luhmannschen Systemtheorie zu interpretieren. Als Erstes werde ich das bereits erwähnte Konzept Hegels darstellen (1.1.1.), danach auf den Begriff der Selbstreferenz bei Luhmann eingehen (1.1.2.), um sodann die beiden Konzepte aufeinander zu beziehen (1.1.3.). In einem letzten Schritt werde ich mich mit Peter Fuchs' Einbeziehung 'postmoderner' Theorieelemente auseinandersetzen um die Frage, inwiefern jene mit dem konvergiert, was die vorhergehende Gegenüberstellung mit Hegel gezeigt hat, zu behandeln (1.1.4.).

1.1.1. Reflexion bei Hegel

Das Wesen wird bei Hegel zunächst als Reflexion bestimmt. Das bedeutet, dass hier das Erste nicht das Sein ist, sondern die Negation der Negation. Hegel beginnt hier also nicht mit einer Identität, einem substrathaft Seienden, sondern mit der Negation des zuvor Negierten.

Wenn man dies im Sinne der System/Umwelt Thematik interpretiert, könnte man vielleicht sagen: Der Beginn ist hier nicht ein identitäres System, sondern das System ist hier zunächst als die Negation, als das Andere der Umwelt – wobei die Umwelt zuvor bestimmt wurde als das Andere, das Negative des Systems. Das Erste ist also der Rückschluss vom (konstruierten!) Anderen auf sich selbst.

Die reflexive Bewegung ist hier also eine Bewegung von nichts zu nichts: Das Wesen ist das Nichtsein des Nichtseins seiner Selbst. Das Sein ist im Wesen also nur diese Bewegung von Nichts zu Nichts bzw. ist das Wesen diese Bewegung als absoluter Schein.⁸

Diese absolute, reine Reflexion bestimmt sich, so Hegel, weiter in eine setzende, eine äußerliche und eine bestimmende Reflexion. Ich möchte mich hier zunächst an diese

⁷ Fichte 1794; S. 17

⁸ Vgl. Hegel WL2; S. 25

Dreiteilung bzw. an diesen Dreischritt halten.

1.1.1.1. Die setzende Reflexion

Die Reflexion „ist Setzen, insofern sie die Unmittelbarkeit als ein Rückkehren ist: es ist nämlich nicht ein Anderes vorhanden, weder ein solches aus dem sie, noch in das sie zurückkehrte; sie ist also nur als das Rückkehren oder als das Negative ihrer selbst.“⁹

Als Setzen ist die Reflexion dies aus der Bewegung der doppelten Negation entstandene Unmittelbare. Die Unmittelbarkeit ist hier vorhanden als Rückkehr von einer internalisierten Andersheit.¹⁰

Dieses Unmittelbare ist aber offensichtlich ein eben durch jene Bewegung der doppelten Negation Vermitteltes. Indem das Setzen, also das Unmittelbare als Vermitteltes, in diesem Unmittelbaren aufgehoben wird, indem es die „Negation des Negativen als des Negativen“¹¹ ist, ist die Reflexion Voraussetzen.

Das bedeutet, dass die Reflexion als Voraussetzen diese ihre Bewegung der setzenden Reflexion leugnet – also das, was sie eigentlich ausmacht, diese Bewegung von nichts zu nichts, negiert und dafür ein Unmittelbares voraussetzt. Hegel kennt hier damit schon zweierlei: eine setzende Reflexion, das heißt eine Reflexion, die ihren eigenen Anfang erst durch ihre reflexive Bewegung setzt und eine voraussetzende Reflexion, was wiederum eine Reflexion meint, die einen Anfang – ein Unmittelbares – voraussetzt.

Es geht also darum, dass das vorausgesetzte Unmittelbare die Negation der es ermöglichenden Bewegung darstellt. Die Bewegung setzt an bei einem Vorausgesetzten, das aber erst Resultat der Bewegung ist und in dieser Hinsicht die (doppelte) Negation ihres Anfangs als Unmittelbaren ist. Hegel: „Die Unmittelbarkeit kommt überhaupt nur als Rückkehr hervor und ist dasjenige Negative, welches der Schein des Anfangs ist, der durch die Rückkehr negiert wird.“¹²

Vielleicht könnte man es auch so formulieren: Der erst durch das Zurückkehren zustande gekommene Anfang der Bewegung wird gerade durch die Bewegung negiert. Und um unmittelbarer Anfang zu sein, muss wiederum die Bewegung negiert werden. Das Wesen also „setzt sich selbst voraus, und das Aufheben dieser Voraussetzung ist es selbst; umgekehrt ist dies Aufheben seiner Voraussetzung die Voraussetzung selbst.“¹³

Die setzende Reflexion ist, insofern sie setzende ist, also insofern sie das Unmittelbare

9 Hegel WL 2; S. 26

10 Vgl. Schubert 1985; S. 57

11 Hegel WL 2; S. 26

12 Ebd.

13 Ebd.; S. 27

als Rückkehr aus dem (internalisierten) Anderen ist, voraussetzende und die voraussetzende Reflexion ist insofern sie voraussetzende ist, also insofern sie die Negation dieser ihrer Rückkehr ist, setzende. So nennt Hegel diese Bewegung Selbstbewegung, sofern „die setzende Reflexion voraussetzende, aber als voraussetzende Reflexion schlechthin setzende ist.“¹⁴

Was aber ist damit gemeint? Die reflexive Bewegung kann nicht bei einer ihrer Seiten stehen bleiben, sondern die jeweils eine Seite verweist auf die andere und umgekehrt. Die setzende Reflexion verweist auf die Voraussetzung, auf ein Unmittelbares, von dem sie ausgeht, welches aber zugleich erst sie als Rückkehr ist, und die voraussetzende Reflexion verweist auf eben jene Rückkehr, durch die und dessen Negation sie ist. Im Jargon der modernen Systemtheorie würde hier vermutlich von einer paradoxen Situation die Rede sein, in der ständig zwischen den beiden Seiten oszilliert wird.

Der Philosoph Alexander Schubert spricht hier auch vom Setzen als der Abstraktion des Voraussetzenden und vom Voraussetzen als Abstraktion seines Setzens.¹⁵ Das bedeutet, indem die Reflexion Setzen ist, sieht sie davon ab, dass sie ja von einer Voraussetzung beginnen muss und indem die Reflexion Voraussetzen ist, sieht sie davon ab, dass das von ihr Vorausgesetzte erst Resultat der setzenden Bewegung ist.

Jedenfalls ist das Resultat dieses ersten Abschnittes, dass die Reflexion immer nur „sie selbst [ist], indem sie das Negative ihrer ist, denn nur so ist sie das Aufheben des Negativen zugleich als ein Zusammengehen mit sich.“¹⁶

Die vorausgesetzte Unmittelbarkeit ist nur als *an sich* Aufgehobenes, als durch die Rückkehr gesetztes und zugleich als negatives, als gegen ein Anderes bestimmt. Die Reflexion ist, indem sie eine Voraussetzung hat, bestimmt und indem sie von diesem ihr Anderem als Unmittelbarem anfängt, ist sie äußere Reflexion.

1.1.1.2. Die äußere Reflexion

Die äußere Reflexion setzt also ein Anderes – ein Unmittelbares – voraus, von dem aus sie anfängt. Da dieses Unmittelbare aber wiederum sie selbst ist, nämlich sie als Setzende, setzt sie sich selbst „als aufgehoben, als das Negative ihrer voraus.“¹⁷ Damit ist sie ein Doppeltes: einmal das Unmittelbare – die Reflexion-in-sich – und das andere Mal „die negativ sich auf sich beziehende Reflexion.“¹⁸ So ist sie einmal das

14 Ebd.; S. 28

15 Vgl. Schubert 1985; S. 62

16 Hegel WL 2; S. 28

17 Ebd.

18 Ebd.

Unmittelbare als quasi von ihr unterschiedenes Moment ihrer selbst und zum Anderen das Unmittelbare als die negative Bewegung der Reflexion. In dieser Bestimmung, so Hegel, ist die äußere Reflexion verdoppelt.

Man könnte diese äußerliche Reflexion hier vielleicht – schon mit Blick auf zentrale Begriffe der Systemtheorie – mit der Unterscheidung von Beobachtung und Operation fassen. Auf operativer Ebene ist die Reflexion sie selbst, Unmittelbarkeit als negative Bewegung von nichts zu nichts, während, indem sie sich selbst zum Gegenstand macht (also das macht, was ihr eigentliches Geschäft ist: eben sich selbst zu beobachten) zeigt es sich, dass diese ihre Unmittelbarkeit immer nur als das ihr Andere in den Blick kommt. Die Reflexion als Operation muss sich von sich trennen, um sich in den Blick zu bekommen. Sie setzt ein Unmittelbares als ein von sich Unterschiedenes sich voraus. Die äußere Reflexion macht also zweierlei: Zum Ersten setzt sie ein Sein voraus, nimmt diese Unmittelbarkeit aber nicht als Gesetzsein, sondern als Beziehung auf sich, deren Bestimmtheit nur Moment ist (Im Gegensatz zur setzenden Reflexion, wo die Unmittelbarkeit nur Moment ist). Das bedeutet, dass sie dieses Andere nicht als Resultat einer Bewegung, sondern als für sich bestehende (positive!) Einheit nimmt. In diesem Sinne sind die Bestimmungen, die die Reflexion an diesem Unmittelbaren vornimmt, jenem bloß äußerliche Bestimmungen und, dass dieses Unmittelbare eigentlich bloß ein Gesetztes ist, interessiert die äußere Reflexion hier nicht.

Zweitens ist dieses Unmittelbare aber doch verstanden als gesetztes Unmittelbares. Wenn man nämlich das Tun der äußeren Reflexion betrachtet, sieht man, dass dies Tun ein Setzen des Unmittelbaren ist. Es zeigt sich hier, dass dies Unmittelbare nicht ein von der Reflexion verschiedenes ist, sondern es ist gesetzt, dass es dasselbe ist wie die Reflexion.

Was die Reflexion also an dem Unmittelbaren tut, ist nicht ein äußerliches, denn es ist sie ja selbst. Die äußere Reflexion ist also eigentlich nicht äußere, sondern „ebensoehr immanente Reflexion der Unmittelbarkeit selbst“. Für Hegel bedeutet das, „dass das, was durch die setzende Reflexion ist, das an und für sich seiende Wesen ist. So ist sie bestimmende Reflexion.“¹⁹ Das Unmittelbare ist gesetzt als die Reflexion selbst. Was äußere Reflexion zu sein scheint, ist nicht eigentlich äußere, sondern immanente, indem das, was die äußere Reflexion als das ihr Andere nimmt, sie selbst ist. Indem die Reflexion so das Andere bestimmt, bestimmt sie sich selbst.

19 Ebd.; S. 30

1.1.1.3. Die bestimmende Reflexion

Die bestimmende Reflexion wird als die Einheit der äußeren und der setzenden Reflexion verstanden.

Die setzende Reflexion, die gewissermaßen vom Nichts anfängt, setzt zwar seine Bestimmungen nicht an die Stelle eines Anderen, aber es hat eben keine Voraussetzung und ist damit nicht bestimmende Reflexion, weil die von ihr gesetzten Bestimmungen eben nur gesetzte sind und damit nicht als in sich selbst gleiche sondern als sich negierende. Das Gesetzsein ist somit nur 'Bestimmtheit als Negation'.

Das Setzen soll nun in der bestimmenden Reflexion aber in Einheit mit der äußeren Reflexion sein. Und in dieser Einheit ist die äußere Reflexion „absolutes Voraussetzen“ oder „Setzen der Bestimmtheit als ihrer selbst“ bzw. „das Abstoßen der Reflexion von sich selbst.“²⁰ Das Gesetzsein ist also zwar wohl Negation, aber als Vorausgesetztes ist es in sich reflektierte Negation und damit Reflexionsbestimmung.

Was bedeutet das also? Das Setzen ist und bleibt jene doppelte Negation seiner selbst, jenes Beginnen von einer Voraussetzung, die selbst erst Resultat der Bewegung ist. In der bestimmenden Reflexion allerdings ist jene in Einheit mit der äußeren Reflexion, was bedeutet, dass hier die in der äußeren Reflexion vorausgesetzte Unmittelbarkeit identifiziert wird mit der negativen Bewegung der setzenden Reflexion. Das Unmittelbare ist also die Reflexion selbst – oder eben jene in sich reflektierte Negation. Das Interessante bei dieser Überlegung ist, dass diese Reflexionsbestimmung hier ihren Grund nicht in einem Sein, sondern in ihrer Gleichheit mit sich hat. Diese Sichselbstgleichheit ist eben die reflektierte Negation – das Negative als Negatives – und sie ist es auch, die den Reflexionsbestimmungen Bestehen gibt.

Wegen dieser Reflexion in sich nun, so Hegel, erscheinen die Reflexionsbestimmungen „als freie, im Leeren ohne Anziehung oder Abstoßung gegeneinander schwebende Wesenheiten.“²¹

Weiter sind Hegel zufolge an dieser Reflexionsbestimmung zwei Seiten zu unterscheiden. Erstens das „Gesetzsein, die Negation als solche; zweitens ist sie Reflexion-in-sich“²². Indem die Reflexionsbestimmtheit diese beiden Seiten vereint, also die Negation als solche oder ihr Aufgehobensein und ihr Bestehen, ist sie „die Beziehung auf ihr Anderssein an ihr selbst.“²³ Zusammengefasst lässt sich so sagen,

20 Ebd.; S. 33

21 Ebd.; S. 34

22 Ebd.

23 Ebd.; S. 35

dass die Reflexionsbestimmung nicht eine ruhende Bestimmtheit ist, die sich auf ein Anderes bezöge, sondern sie ist „an ihr selbst die bestimmte Seite und die Beziehung dieser bestimmten Seite als bestimmter“.²⁴

Die Reflexionsbestimmung beugt einerseits die Beziehung auf Anderes in sich zurück und damit ist sie andererseits Negation, die sich selbst gleich ist – also „Einheit ihrer selbst und ihres Anderen und nur dadurch Wesenheit“²⁵.

Das für diese Arbeit relevante Resultat jener Bewegung ist aber das Folgende: Der einzig sinnvolle Ausweg aus dem Dilemma, dass die Reflexion ein Unmittelbares von dem aus sie anfängt voraussetzen muss, und gleichzeitig aber zugeben muss, dass dies vorausgesetzte Unmittelbare selbst nur ein durch die Bewegung zustande gekommenes ist, ist sich selbst als jenes vorausgesetzte Unmittelbare zu nehmen und es damit zu erreichen, sich zwar nicht auf ein vorausgesetztes anderes 'Sein' zu gründen, sondern ausschließlich auf seine Gleichheit mit sich.

Damit ist auch die Reflexion nicht mehr an ein vorgängiges Sein gebunden. Es ist da nicht etwas, das im Nachhinein durch die Reflexion bestimmt würde, sondern die Reflexion kann hier gefasst werden als selbständig sich auf sich beziehender Sachverhalt. Alexander Schubert erklärt hier, dass Hegel den Reflexionsbegriff dem „Subjekt entreißt und ihn als objektive Bewegungsstruktur des Denkens fasst, in welche das Subjekt je einbezogen ist.“²⁶

Bei Hegel heißt es dazu: „Das Wesen als solches ist eins mit seiner Reflexion und ununterschieden ihre Bewegung selbst. Es ist daher nicht das Wesen, welches sie durchläuft; auch ist es nicht dasjenige von dem sie als einem Ersten anfängt. Dieser Umstand erschwert die Darstellung der Reflexion überhaupt; denn man kann eigentlich nicht sagen, das Wesen geht in sich selbst zurück, das Wesen scheint in sich, weil es nicht vor oder in seiner Bewegung ist und diese keine Grundlage hat, an der sie sich verläuft.“²⁷

Auch Niklas Luhmann löst den Begriff der Selbstreferenz von seiner Bindung an ein (cartesisches) Subjekt ab und verwendet ihn gleichermaßen zur Bestimmung biologischer, psychischer wie auch sozialer Systeme. Seine selbstreferentiellen Systeme sind als sich-auf-sich beziehende auch sich selbst reproduzierende: „Sie setzen sich

24 Ebd.

25 Ebd.

26 Schubert 1985; S. 73

27 Hegel WL 2; S. 85

selbst als Produktion ihrer Selbstproduktion voraus.“²⁸ Im Folgenden soll also diese reflexive Struktur der Luhmannschen Systeme, die hier unter dem Titel Selbstreferenz abgehandelt wird, betrachtet werden, um sodann die Hegelsche und die Luhmannsche Konzeption aufeinander zu beziehen.

28 Luhmann 1984; S. 70

1.1.2. Der Begriff der Selbstreferenz bei Luhmann

Da Luhmann seine Systeme als selbstreferentielle Systeme konzipiert, spielt der Begriff der Selbstreferenz in seinem Denken naturgemäß eine zentrale Rolle. Selbstreferentielle Systeme sind Systeme, die eine Beziehung zu sich selbst herstellen können und diese gegen ihre Beziehung zur Umwelt unterscheiden können. Damit löst Luhmann den Begriff der Selbstreferenz wie gesagt von seiner traditionellen Verankerung an ein Subjekt (bzw. ein Bewusstsein) ab und überträgt dieselbe als objektiven Sachverhalt auf reale Gegenstände, nämlich Systeme.

Das spezielle an diesen selbstreferentiellen Einheiten ist, dass sie Einheiten 'für sich' sind. Die Einheit des Systems ist hier durch und für das System, es gibt keine Identität die schon vor der Einheit stiftenden relationierenden Operation vorhanden wäre²⁹. In Analogie zu Fichte³⁰ könnte man sagen: „Das System setzt sich selbst.“ Hier entsteht das Paradox, dass die Referenz genau diejenige Operation verwendet, die das Selbst konstituiert³¹.

Vorerst ist noch anzumerken, dass Referenz, und damit auch Selbstreferenz, bei Luhmann im Anschluss an den Mathematiker George Spencer Brown immer eine Operation, und zwar eine Bezeichnung nach Maßgabe einer Unterscheidung meint. Referenz ist nur als Operation möglich.

Zunächst werden drei Arten von Selbstreferenz unterschieden: basale Selbstreferenz, Reflexivität und Reflexion.³²

1.1.2.1. Basale Selbstreferenz

Basale Selbstreferenz meint Selbstreferenz, wenn die Unterscheidung von Element und Relation zu Grunde liegt. Es geht hier darum, „dass der Prozess aus Elementen (Ereignissen) bestehen muss, die durch Einbeziehung ihres Zusammenhangs mit anderen Elementen desselben Prozesses auf sich selbst Bezug nehmen.“³³ Es handelt sich hier also noch nicht um Selbstreferenz auf Systemebene.

Ich halte den Begriff der Selbstreferenz auf dieser Ebene für etwas problematisch, denn was kann Selbstreferenz auf der Ebene der Elemente noch bedeuten, wenn man die

29 Vgl. ebd.; S. 58

30 Vgl. Fichte 1794

31 Vgl. Luhmann 1984; S. 58

32 Vgl. dazu ebd.; S. 600ff

33 Ebd.; S. 199

radikale Zeitlichkeit der Elemente oder gar die 'Nichtigkeit' derselben³⁴ berücksichtigt?
Kann Selbstreferenz etwa gedacht werden ohne Inanspruchnahme von Zeit? - Sicher nicht.

Luhmann verweist ja darauf, dass das Element 'für sich' unbestimmt bleibe³⁵, eben erst durch den rekursiven Zusammenhang im System bestimmt werde und so auch Ereignisse (Elemente) immer erst durch andere Ereignisse (Elemente) bestimmt würden. Müsste es demgemäß nicht vielmehr – auf der Ebene der Elemente versteht sich – heißen: basale Fremdreferenz?

Jedes Element bezieht sich ja gerade nicht auf sich, sondern auf das vorhergehende Element – bestimmt also dasselbe erst im Nachtrag.³⁶

Jedenfalls ist für Luhmann diese basale Selbstreferenz „konstitutives Erfordernis der Bildung selbstreferentieller Systeme“³⁷, aber nicht selbst Systemreferenz. Das bezeichnete Selbst ist das Element. Wurde aber nicht oben gesagt, dass erstens das Element nichts für sich sei und zweitens, dass selbstreferentielle Einheiten Einheiten 'für sich' seien?

Meiner Ansicht nach ist der Begriff der Selbstreferenz hier nur so zu verstehen: Ein Element bezeichnet sich als Element, oder vielmehr, das Element bezeichnet ein Anderes als Element – und damit als sich selbst (es setzt sich quasi in Hinsicht auf jene Unterscheidung von Element/Relation als ident mit dem (anderen) Element und bezeichnet damit sich selbst im Anderen). Es bleibt aber dabei: Elemente bestimmen (oder bezeichnen) sich (als Elemente) immer erst im rekursiven Zusammenhang mit bzw. durch andere Elemente (als Elemente), wie es das folgende Beispiel erklärt: Bekanntlich sind die Elemente sozialer Systeme Kommunikationen. Eine Kommunikation wird als Kommunikation (als Einheit von Information, Mitteilung und Verstehen) immer erst durch ihre Folgekommunikation 'vollendet'. Deswegen gibt es auch keine 'einzelne' Kommunikation und nicht zuletzt deswegen sind Elemente autopoietischer Systeme empirisch nicht fixierbar.³⁸

Elemente beziehen sich also gerade nicht auf sich, sondern auf andere Elemente. 'Selbstreferenz' scheint hier demgemäß so zu verstehen zu sein, dass sich ein Element auf ein Anderes wie auf sich selbst bezieht. Es geht um eine Art 'Typenzwang'.
Luhmann bezeichnet wie gesagt basale Selbstreferenz als Voraussetzung für

34 Vgl. ebd.; S. 608

35 Vgl. ebd.; S. 389

36 Vgl. dazu auch Fuchs 2001; S. 173ff

37 Luhmann 1984; S. 600

38 Vgl. Fuchs 2004; S. 53

Autopoiesis, indem die „Reproduktion innerhalb geschlossener autopoietischer Systeme (...) ein Mindestmaß an 'Ähnlichkeit' der Elemente“³⁹ erfordert. Die Elemente beziehen sich also nicht eigentlich auf sich selbst, sondern auf das, was sie mit dem vorhergehenden Element verbindet – eben auf ihre 'Elementhaftigkeit'. Es geht, um es mit Peter Fuchs zu sagen, um „die nicht-identische, aber formal gleiche Reproduktion spezifischer Elemente (...), für die gilt, dass sie sich nicht wiederholen, sondern nur formidentisch sind (...).“⁴⁰

Ich würde also dafür plädieren, im Falle von basaler Selbstreferenz nicht eigentlich von Selbstreferenz zu sprechen, da sich ja Elemente immer erst im Nachtrag bestimmen, und damit gerade nicht auf sich selbst referieren. Von *Selbstreferenz* kann nur insofern die Rede sein, als ein Element sich als Element auf ein Anderes als auf ein Element bezieht.

1.1.2.2. Reflexivität

Von Reflexivität oder prozessualer Selbstreferenz spricht Luhmann, wenn er den sich auf sich selbst beziehenden Prozess im Sinn hat. Das bezeichnete Selbst ist also der Prozess. Es liegt hier die Unterscheidung von vorher/nachher elementarer Ereignisse zugrunde. Es wird hier also eine Einheitsbildung in Anspruch genommen, die mehrere Elemente zu einem Ganzen zusammenfasst und diese Einheit wird dann von einem ihrer Elemente bezeichnet.⁴¹ Auch hier gilt: „Die 'Rück'bezüglichkeit der Reflexivität ist hier nicht im strengen Sinne Beziehung auf das beziehende Selbst, sondern Beziehung auf ein Anderes, aber Gleiches.“⁴²

1.1.2.3. Reflexion

Der dritten Form der Selbstreferenz schließlich liegt die Unterscheidung von System und Umwelt zu Grunde. Erst in diesem Zusammenhang spricht Luhmann von Reflexion, erst hier überschneiden sich die Begriffe der Selbstreferenz und der Systemreferenz. Das Selbst ist hier also das System, das sich mittels einer selbstreferentiellen Operation als System im Unterschied von seiner Umwelt bezeichnet. Es geht, um es mit George Spencer Brown⁴³ zu sagen, um einen re-entry der

39 Luhmann 1984; S. 607

40 Fuchs 2001; S.170

41 Vgl. Luhmann 1984; S. 601

42 Luhmann 1969; S. 99

43 Vgl. Spencer Brown 1969

Unterscheidung in das durch sie Unterschiedene. Die Unterscheidung von System/Umwelt wird innerhalb des Systems prozessiert und – im Falle der Reflexion – das System bezeichnet. Es kommt also zu einer Identitätszuschreibung des Systems durch das System, indem es die es fundierende Differenz in sich wiederholt. Erst durch diese Operation wird das System zu einer Einheit 'für sich'.

Der Systembegriff ist bei Luhmann weiter als Differenzbegriff gedacht, das heißt, es gibt Systeme nur in Verbindung mit deren Umwelten. Systeme erhalten sich durch die Erzeugung und Erhaltung eben jener Differenz. Dabei darf die Umwelt nicht als Restkategorie missverstanden werden, sondern die Umwelt ist konstitutiv für die Systembildung. Beides ist nur jeweils in Bezug auf das Andere. Luhmann geht sogar soweit, die Umwelt als „Grund“ des Systems zu bezeichnen⁴⁴, wobei die Umwelt diese Einheit erst erhält durch das System.⁴⁵

Der Begriff, den Luhmann für diesen Sachverhalt im Anschluss an George Spencer Brown verwendet ist konditionierte Koproduktion. Umwelt und System sind einander Negativkorrelate. Obgleich es hier so aussieht, als ob System und Umwelt einander völlig gleichwertig gegenüber stehen würden, ist es doch so, dass wiederum im Anschluss an George Spencer Brown, jede Unterscheidung mit einer Bezeichnung einhergeht (bzw. ist jede unterscheidende Operation auch immer die Bezeichnung einer – und nicht der anderen – Seite) und nachdem es sich um systemtheoretische Untersuchungen handelt, ist die bezeichnete Seite – natürlich – das System. Es gibt hier eine eindeutige Präferenz für die eine Seite der Unterscheidung. Das ändert allerdings nichts daran, dass jede Bezeichnung des Systems seine andere nichtbezeichnete Seite, nämlich die Umwelt, mitproduziert.

Wird die Unterscheidung von System und Umwelt innerhalb des Systems prozessiert, und letztlich können Unterscheidungen immer nur innerhalb von Systemen prozessiert werden, spricht Luhmann, je nachdem welche Seite bezeichnet wird, von Selbst- bzw. Fremdreferenz. Selbst- sowie Fremdreferenzen werden also stets intern erarbeitet. Sie unterscheiden sich also in dieser Hinsicht nicht.

Was das System über seine Umwelt weiß, ist damit – in dieser Hinsicht – nicht prinzipiell verschieden von dem, was es über sich selbst weiß. Das System hat in seiner Selbstbeschreibung keinen epistemologisch bevorzugten Standpunkt. Wie ein System sich selbst bezeichnet, steht im Zusammenhang damit, wie ein System seine Umwelt

44 Vgl. Luhmann 1984; S. 244

45 Vgl. ebd.; S. 36

bezeichnet und umgekehrt. In diesem Sinne sollte eine Theorie der Selbstreferenz bzw. der Reflexion auch etwas über Fremdreferenz, über das Verhältnis von System und Umwelt aussagen.

Mit Blick auf Hegel könnte so Selbstreferenz als 'auf sich selbst als auf ein Anderes beziehen' verstanden werden, wobei gleichzeitig Fremdreferenz als 'auf ein Anderes als auf sich selbst beziehen' angedacht werden müsste.

Etwas weniger kryptisch könnte man formulieren: Durch Selbstreferenz (bzw. Reflexion) schafft das System eine Distanz zu sich selbst. Indem es sich bezeichnet, unterscheidet es sich als Bezeichnendes von sich als Bezeichnetem (in diesem Zusammenhang wieder wichtig: die Unterscheidung Beobachtung/Operation) und behandelt damit sich selbst wie ein 'Anderes'.

In Bezug auf Fremdreferenzen sieht es etwas anders aus. Hier wird das Bezeichnete von vornherein 'bewusst' vom Bezeichnendem unterschieden – das Bezeichnete soll ja gerade ein 'Anderes' sein. Allerdings kann dieses Andere aber wie gesagt immer nur intern prozessiert werden. Das 'Andere' muss hier als interne Errechnung des Systems selbst verstanden werden. So zeigt sich, dass wenn das System auf 'Anderes' referiert (d.i. Anderes bezeichnet), es in sich einen Unterschied macht – nämlich den von Selbstreferenz und Fremdreferenz – und so in sich selbst sich selbst (d.h. eine eigene Operation) als das sich Andere bezeichnet.

Die etwas paradoxe Konsequenz wäre also: wenn das System sich selbst bezeichnet, bezeichnet es gerade nicht sich selbst, sondern sich selbst als Anderes seiner selbst, und wenn das System sein 'Anderes' also seine Umwelt bezeichnet (oder hier passender: bestimmt), bestimmt es gerade nicht ein 'Anderes', sondern sich selbst. Je nach gewählter Rücksicht lässt sich also sagen: Indem das System sich bezeichnet, bezeichnet es nicht sich, sondern 'Anderes', aber indem es ein Anderes bezeichnet, bezeichnet es nicht 'Anderes', sondern sich selbst.

Dieser Gedanke scheint der oben beschriebenen Reflexions-Problematik Hegels schon recht nahe zu kommen.

1.1.3. Selbstreferenz und die Hegelsche Reflexionslogik

Es scheint sich hier also um eine ähnliche Ausgangslage zu handeln wie in der oben beschriebenen Dialektik von setzender, äußerer und bestimmender Reflexion: Indem das System sich selbst bezeichnet, verdoppelt es sich gewissermaßen in ein System als bezeichnetes Unmittelbares und in ein System als bezeichnendes sich von seiner Umwelt abgrenzendes. Es dürfte sich also dieses komplexe Verhältnis von System und Umwelt mittels jener Hegelschen Gedankenfigur beschreiben lassen.

Betrachten wir zunächst die erste Stufe: die der setzenden Reflexion.

1.1.3.1. Setzen und Voraussetzen

Es wurde gesagt, dass die Reflexion Setzen sei, indem sie das Unmittelbare als ein Rückkehren ist – und zwar ein Rückkehren aus dem Anderssein, ein Rückkehren aus einer internalisierten Andersheit. Damit ist ein erster Hinweis auf die konditionierte Koproduktion von System und Umwelt gegeben.

Das System ist es selbst nur als ein sich Abgrenzen von der Umwelt (das Unmittelbare als Rückkehr). Die Umwelt wurde so bezeichnet als der 'Grund' des Systems. Allerdings ist jene Umwelt diese Umwelt nur durch das System – damit grenzt sich das System nicht von einer von ihm unabhängigen Umwelt ab, sondern es ist die Negation einer 'internalisierten Andersheit'. Das System wäre hier als der Gegenbegriff einer Umwelt, die allerdings selbst nur als Gegenbegriff eines Systems ist, welches diese Unterscheidung intern prozessiert.

So kann das System eben als die doppelte Negation seiner selbst beschrieben werden. Das System setzt sich seiner Umwelt entgegen und konstituiert sich damit selbst. Die Umwelt ist aber erst durch das System – die Unterscheidung von System und Umwelt kann immer nur von einem System prozessiert werden.

Das ist aber auch schon der Status der voraussetzenden Reflexion, denn was hier geschieht, ist, dass ein Unmittelbares zuvor gegebenes System, welches die erste Unterscheidung trifft, vorausgesetzt wird. Dieses System wird also doch als Unmittelbares vorausgesetzt – bestimmt war es allerdings der setzenden Reflexion gemäß als durch die Bewegung der doppelten Negation zustande gekommenes, also gerade nicht als unmittelbares, identitäres System von dem aus angefangen wird. Die Bewegung der Reflexion scheint aber von irgend etwas anfangen zu müssen, und dieses,

mit dem sie anfängt, entsteht gerade erst durch die Bewegung. Es muss also ein System vorausgesetzt werden, damit eine Rückkehr aus seinem Anderssein sinnvoll erscheint, doch ist dieses Vorauszusetzende gerade das Resultat des sich Abgrenzens von der Umwelt. Das System registriert sich erst durch ein sich Unterscheiden von seiner Umwelt und diese Umwelt ist nur verfügbar als das Andere eines zuvor (voraus)gesetzten Systems.

Das Resultat dieser, hier als setzende Reflexion bezeichneten Bewegung, ist die etwas unbefriedigende Situation, dass etwas, wie im vorliegenden Fall ein System, vorausgesetzt werden muss und von ihm gleichzeitig gesagt wird, dass es erst Resultat der reflektierenden Bewegung sei.

In ähnlicher Weise heißt es bei George Spencer Brown, dass jede Unterscheidung eine Unterscheidung bzw. einen Unterscheider voraussetzt – der Akt der Unterscheidung wird bei Spencer Brown mit dem Unterscheider identifiziert⁴⁶ – das heißt: jede Unterscheidung setzt eine Unterscheidung voraus, und in unserem Fall, da es sich um einen re-entry der Unterscheidung von System und Umwelt in das System handelt, setzt sich die Unterscheidung selbst voraus.

Die bezeichnete Seite der Unterscheidung (das System) wäre also die Voraussetzung dafür dieselbe Unterscheidung (System/Umwelt) erst zu verwenden. Und umgekehrt 'ist' das System nur dadurch, dass die Unterscheidung prozessiert wird.

1.1.3.2. Äußere Reflexion

Einen ersten 'Ausweg' aus dieser Situation bringt Hegel im Rahmen der äußeren Reflexion vor. Hier wird der Bewegung ein Anderes, eben das Unmittelbare gegenübergestellt und von diesem angefangen. Auf dieser Stufe wird also einfach so getan, als ob ein Unmittelbares, ein System immer schon da wäre, ob es jetzt bezeichnet wird oder nicht. Eine Identität wird einfach vorausgesetzt.

Zuerst wird also ein Unterschied gemacht zwischen dem System als Unmittelbarem, als Identität, als einfach vorhandenem Sein und seiner (sich selbst in Differenz zu seiner Umwelt) bezeichnenden Aktivität. Es wird ein Selbst als ein Unmittelbares vorausgesetzt, dass durch die Bewegung der Reflexion bloß 'äußerlich' bestimmt wird.

Der Schlüssel, die obige Problematik zu lösen, dürfte in dieser Doppelung liegen. Wie oben bereits angedeutet, scheint sich diese Verdoppelung systemtheoretisch mit der

46 Spencer Brown 1969; S. 66

Unterscheidung von Beobachtung und Operation fassen zu lassen. Einerseits haben wir ein – letztlich nie erreichbares – Unmittelbares vorausgesetzt. Das wäre das System auf operativer Ebene. Als 'Operativität' kommt das System für sich selbst nicht in den Blick. Es ist immer zu spät, es kann sich selbst als Unmittelbares nie in den Blick bekommen, da es immer als Beobachtendes operieren muss und eben diese Operation des Beobachtens nicht auch noch durch sich selbst mitberücksichtigt werden kann. Es benötigt immer ein von sich Unterschiedenes, das es beobachten kann.

So ist das Unmittelbare, das beobachtet (bzw. bestimmt) werden soll, hier immer das Andere dessen, das gerade beobachtet. Damit kann auch, auf dieser ersten Stufe der äußeren Reflexion, die Rede davon sein, dass durch die Reflexion das System nur 'äußerlich' bestimmt wird, da ja das System als Unmittelbares immer das schlechthin Andere der reflexiven Bewegung bleibt und von der Beobachtung nicht gänzlich eingeholt werden kann – oder anders formuliert: die Reflexion unterscheidet sich von dem durch sie bezeichneten, bleibt damit aber stets ein 'Anderes' des Unmittelbaren und kann so als 'Anderes' dieses Unmittelbare natürlich immer auch nur äußerlich bestimmen, da es zu diesem, wie zu jedem Anderen einen bloß äußerlichen Zugang hat. Indem in einem zweiten Schritt die Bewegung selbst als das Unmittelbare bezeichnet wird, wird die Beobachtung als Operation erkannt. Dadurch, dass damit die referierende Operation auf sich selbst (wie auf ein Anderes) referiert, bestimmt die Reflexion das Unmittelbare nicht bloß äußerlich, sondern, indem sie das ihr Andere bestimmt, bestimmt sie sich selbst, da sie selbst dieses Andere 'ist'.

Damit sind wir auch bei dem angelangt, was Hegel die bestimmende Reflexion nennt.

1.1.3.3. Bestimmende Reflexion

Diese bestimmende Reflexion soll, wie oben bereits erwähnt, die Einheit der setzenden und der äußeren Reflexion sein. Das bedeutet eben, dass die Elemente beider Reflexionsarten erhalten bleiben. Einerseits haben wir die Bewegung von nichts zu nichts, also ein System, dass sich aus der Negation seiner eigenen Negation, aus der Differenz zu einer Umwelt, welche aber wiederum erst durch es erzeugt wird, selbst erzeugt. Und andererseits haben wir ein vorausgesetztes System, von dem aus als einem Anderen dieser reflexiven Bewegung diese Bewegung anhebt.

Und dieses Andere, das strukturell als Anderes erhalten bleibt, wird nun vermittels einer Reflexion über die Unterscheidung von Beobachtung und Operation als identisch

gesetzt mit der Bewegung – Beobachtung und Operation quasi als Einheit genommen. Selbstreferentielle Systeme erzeugen sich selbst, indem sie sich als Anderes ihrer selbst als ihre eigene Voraussetzung nehmen. Hier entsteht also genau jenes oben⁴⁷ genannte Paradox, dass die Referenz genau die Operation verwendet, die das Selbst konstituiert. Das Wesentliche ist aber, dass es hier schon mit Hegel möglich ist, Systeme nicht als identitäre, auf einem Sein fundierte Wesenheiten zu bestimmen, sondern, dass sie bestimmt sind als die sich auf sich beziehende negative Bewegung der Reflexion von nichts zu nichts und damit den Grund für ihr Bestehen eben nicht in einem Sein, sondern in ihrer 'Sichselbstgleichheit', bzw. in einer Differenz zum eigenen Sein oder der Negation des eigenen Seins. Sie haben ihr Bestehen indem sie sich *negativ* auf sich beziehen; oder in der Terminologie der Systemtheorie: Systeme sind nicht durch sich selbst als Einheit fundiert, sondern durch die sie fundierende Differenz von System und Umwelt. Sie beziehen sich auf sich, indem sie sich von ihrer Umwelt unterscheiden und fassen die Voraussetzung jener Operation (d.h. der Unterscheidungsbezeichnung) als identisch mit dieser Operation und damit beziehen sie sich auf sich als auf die Abgrenzung von der Umwelt ihrer Abgrenzung von der Umwelt usw.

Hegel bezeichnet die Reflexionsbestimmtheit auch als „die Beziehung auf ihr Anderssein an ihr selbst“ und als „unendliche Beziehung auf sich“⁴⁸. Selbstreferentielle Systeme beziehen sich auf sich selbst wie auf ein Anderes, und indem sie das tun, sind sie unendliches Beziehen auf sich, da sich eine zirkuläre Struktur der (jene Systeme fundierenden) Selbstvoraussetzung ergibt.

Es geht also um das, was George Spencer Brown den re-entry der Unterscheidung in das durch sie Unterschiedene bezeichnet hat und die dadurch zustandekommenden 'imaginären Werte'.⁴⁹ Die Ähnlichkeit der Figur des re-entry zu Hegelschen Gedankenfiguren werde ich später noch behandeln.⁵⁰

Die Frage, die es hier zu stellen gilt, ist, was es bedeuten kann, dass Systeme hier nicht mehr in einem Sein fundiert sind, sondern vielmehr in dieser unendlichen (negativen) Beziehung auf sich.

Peter Fuchs ist derjenige Denker, der solche Fragen – wenn sie auch bei ihm nicht in Bezug auf Hegel gedacht werden – in aller Schärfe stellt. Eines seiner Verdienste ist es,

47 Siehe Abschnitt 1.1.2.

48 Hegel WL 2; S. 35

49 Vgl. Spencer Brown 1969; S. 53

50 Im Abschnitt 1.2.2.3. Luhmann und Spencer Brown

den Derridaschen Begriff der 'Differance' explizit in die Systemtheorie zu übernehmen. Indem er von Differance-basierten Sytemen spricht, spricht er nicht mehr von Systemen als 'seienden' Objekten, sondern dasjenige, wovon in der Systemtheorie die Rede ist, bezeichnet er mit dem Neologismus 'Unjekt' und auch er bezeichnet diese als 'imaginär'.⁵¹

51 Vgl. Fuchs 2004; S. 16

1.1.4. Unjekte – Sein und Differance

Peter Fuchs bezeichnet Sinnsysteme, das heißt psychische und soziale Systeme (zunächst Gesellschaft und das Bewusstsein, die beide als absolute Singularitäten aufgefasst werden) auch als extime Systeme. Das bedeutet, dass für solche Systeme das Innerste das Äußerste ist⁵² – im Duktus des Vorhergehenden würde das heißen: Das System bezieht sich auf sich selbst wie auf ein Anderes.

Bei Luhmann wurden selbstreferentielle Systeme noch bestimmt als Systeme, die die Fähigkeit besitzen, sich selbst im Gegensatz zu ihrer Umwelt zu bezeichnen und damit Einheiten für sich zu sein. Peter Fuchs weist allerdings darauf hin, dass das Selbst „nichts [ist], wenn nichts sich zeigt, was nicht es selbst ist“⁵³. Damit ist eben gemeint, dass Systeme nur den Modus der Andersheit zur Verfügung haben, um was auch immer – sich selbst oder ein Anderes – zu bezeichnen – und Sinnsysteme bestehen bloß aus solchen 'Unterscheidungsbezeichnungen'. (Luhmann nennt das in Anlehnung an Husserl die „intentionale Struktur des Aktes“⁵⁴.) Nun bestimmt aber Peter Fuchs extime Systeme als selbst-freie Systeme, es soll also um den Tanz ohne Tänzer gehen.

Das Selbst ist eben jener Unterscheider, der die Unterscheidung, auch die Unterscheidung von selbst und nicht-selbst, trifft. Schon im Anschluss an Hegel hat sich oben gezeigt, dass das Selbst dieser Unterscheidung selbst die Unterscheidung ist – allerdings im Modus der Alterität. Extime Systeme sind also operierende Systeme. Sie sind eben jene – stets im Modus der 'Differance' sich vollziehende – Operativität selbst, wobei sie sich auf sich nur wie auf ein Anderes beziehen können und sich damit auf ihr Innerstes – sich selbst – wie auf ein äußeres beziehen.

1.1.4.1. Elemente

Der Begriff der Autopoiesis wird bei Fuchs ersetzt durch den Begriff der „(T)Auto-Poiesis“⁵⁵. Das 'Auto' als Durchgestrichenes deutet darauf hin, dass hier das 'Selbst' weggelassen wird. Es geht nicht um die Reproduktion eines identischen Dinges, sondern um die formal gleiche Reproduktion spezifischer Elemente. Es ist damit auf das hingewiesen, was oben⁵⁶ in Bezug auf basale Selbstreferenz angesprochen wurde. Die

52 Vgl. Fuchs 2001; S. 102

53 Ebd. S. 58

54 Luhmann 1969; S. 99

55 Vgl. Fuchs 2001; S. 170

56 Im Abschnitt 1.1.2.1.

Elemente bestimmen sich immer erst im Nachtrag eben durch das Folgeelement (als Element). Schon die Elemente haben so keine für sich bestehende Identität, kein Sein, sie können nicht isoliert beobachtet werden, auch kann nicht sinnvoll von einem letzten oder ersten Element gesprochen werden. Peter Fuchs spricht von einer „Verschiebung (différance) der Sinnzeit (...), die die eigentliche Operation ist, ohne jemals als eigentliche (essentielle) Operation beobachtet werden zu können“.⁵⁷ Deswegen wird dafür plädiert 'Element' nur mehr in der durchkreuzten Form '~~Element~~' zu verwenden.

Auf der Ebene der 'basalen Selbstreferenz' dürfte demzufolge also tatsächlich nicht mehr von *Selbstreferenz* gesprochen werden. Das 'Tauto' nämlich verweist auf das Abermals, das Wiederum, also darauf, dass es nicht um die Reproduktion desselben Etwas geht, sondern um dieselbe Reproduktion⁵⁸, oder kurz gesagt: um Anschlussfähigkeit, um die Referenz auf das Selbe im Anderen.

Mit Blick auf Jaques Derrida spricht Fuchs nicht vom Sein der Elemente – und im weiteren auch nicht vom Sein von Systemen – sondern dieselben sind différence-basiert. Für den beschriebenen Zusammenhang sind folgende Bestimmungen jenes Begriffs wesentlich: Die Differance ist weder Existenz noch Wesen, sie gegenwärtigt sich nie als solche, sondern sie ist das, was die Gegenwärtigung des gegenwärtig Seienden ermöglicht. Sie bewirkt, dass 'gegenwärtige Elemente' sich auf vergangene Elemente beziehen und dadurch eben durch die Beziehung auf etwas, das nicht ist, die Gegenwart konstituieren. Mit dem Begriff der Differance ist also auf jenen (zeitlichen) Aufschub hingewiesen. Die Differance ist und ist nicht. Sie ermöglicht Auftritte, Gegenwärtigungen, Dinge, befristete Wahrheiten als der in jedem Sinngeschehen wirksame Aufschub, der sich nicht nicht bezeichnen lässt, ohne selbst aufgehoben zu sein.⁵⁹

In extimen Systemen kann also nicht auf ein Sein seiner Elemente verwiesen werden. Kein einzelnes Element ist, jedes Element ist immer erst im Nachtrag, und dieser auch wiederum nur durch einen Nachtrag usw.

Schon auf dieser Ebene scheint sich also - wie oben - eine Art 'unendliche' Verweisungsstruktur herauszukristallisieren. ~~Elemente~~ bestimmen, oder besser, erzeugen sich durch eine quasi unendliche Verweisung auf sich selbst in ihrem Anderen. Es kann demgemäß auf der Ebene der basalen Selbstreferenz von 'Sein' keine Rede sein, aber auch mit dem Terminus 'Sichselbstgleichheit' ist dieser Sachverhalt nicht zu

57 Fuchs 2001; S. 176

58 Vgl. ebd.; S. 109

59 Vgl. Derrida 1988; S. 80f

beschreiben, denn sie sind sich ja gerade nicht selbst gleich, sondern einem Anderen, welches sie erst als Element bestimmen. Jedenfalls verweist jedes 'einzelne' Element auf eine mehr oder weniger unendliche Elementgantheit, auf eine Totalität, die es dem Beobachter ermöglicht, nicht unbeobachtbare Elemente beobachten zu müssen, sondern ein beobachtbares Etwas.

Es scheinen, kurz gesagt, diese stets nachträglich konstituierten Elemente auf einen Täter hinzudeuten, auf ein System, das jene Elemente zusammenhält, sie konstituiert, die „Selbigkeit der Elemente garantiert“.⁶⁰

1.1.4.2. Systeme

Durch Systeme also werden diese Elemente zusammen gehalten und Systeme sind erst durch diese identische Reproduktion jener Elemente. Es geht damit wieder darum, dass die Operation (die Reflexion) einen Operateur voraussetzen scheint, der aber erst durch die Operation entsteht. Bei Hegel wurde das Problem durch eine unendliche Beziehung der Operation (der Reflexion) auf sich selbst gelöst – auch dort wurde der 'Täter' im eigentlichen Sinne weggelassen. Die Operation wurde als Operateur bestimmt, wobei diese Selbst-Voraussetzung im Modus der Andersheit, und letztlich auch immer im Nachtrag, geschah. Die Operation setzte sich als Operateur, die Beobachtung sich als Operation, sich als das ihr Andere, das Unmittelbare selbst voraus. Wenn nun mit dem Konzept der 'Differance' im Hinterkopf auf das System als sich selbst gleiches, wie es oben vermittels der Hegelschen Reflexionskonzeption beschrieben wurde, geblickt wird, so ergibt sich hier für dasselbe eine ähnliche Struktur. Auch hier lässt sich das System niemals als Identität festmachen, da es diese Identität immer erst durch eine Folgeoperation im Nachtrag realisiert. Indem sich das System in seiner Operativität als Operateur konstituiert, ist es sich immer zu spät. Das System hat sich um System sein zu können, immer schon selbst vorausgesetzt und sich von einer Umwelt unterschieden, die sein eigenes Produkt ist. Das System konstituiert sich als Selbstbezug im Modus der Andersheit. Indem es sich auf sich bezieht, bezieht es sich auf ein Vergangenes Sein seiner Selbst, bezieht sich also in seinem Selbstbezug auf ein (aktual) nicht seiendes.⁶¹

Das bezeichnete Selbst ist in der Hegelschen Konzeption ein nicht (mehr) Seiendes. Es

60 Fuchs 2004; S. 54

61 Vgl. dazu auch die für das Denken Sartres zentrale Differenz von Faktizität und Transzendenz: Sartre 1943 S. 457ff

ist Bezug auf die eigene Bewegung von Nichts zu Nichts und dieser Bezug geschieht noch im Modus der Andersheit.

Auch hier vollzieht sich die Identitätskonstitution quasi im Nachtrag und nicht durch den Rekurs auf ein vorausgesetztes Sein, sondern auf eine negative Bewegung. So kann gesagt werden: Systeme als Unjekte konstituieren ihre Gegenwart durch den Bezug auf etwas (sich selbst) was nicht unmittelbar seiendes Etwas ist.

Damit torpediert ein solcher Systembegriff das alteuropäische Schema von Sein und Nichts. Weder kann gesagt werden ein solches System (aktual) sei – es ist ja immer erst durch jenen Nachtrag, aktuell ist immer bloß die aktuelle Operation, aber gerade eine solche aktuelle Operation als einzelne gibt es ja gerade nicht –, noch kann gesagt werden es sei nicht, da ja da offenbar irgend etwas ist. Solche Systeme sind eben 'Unjekte'⁶², sie sind 'imaginär', sie sind unendliche Beziehung auf eine 'negative Bewegung', auf eine Differenz.

62 Vgl. Fuchs 2001; S. 117

1.1.5. Resumée

Als Ergebnis dieses Abschnittes ist also folgendes festzuhalten:

Schon mit Hegel lassen sich selbstreferentielle Systeme nicht als in einem Sein fundierte bestimmen, sondern als unendlich sich auf sich beziehende negative Bewegung, auf eine sichselbstgleiche Operativität, eine Operativität die sich selbst als ihre eigene Voraussetzung nimmt.

Der Motor dieser unendlichen oder zirkulären Selbstvoraussetzung wird durch Peter Fuchs als die Differance, als der Aufschub der Sinnzeit bestimmt. Das System ist stets das, was es nicht ist. Ähnliches dürfte Hegel im Sinn gehabt haben, wenn er die paradoxe Struktur des Setzens und Voraussetzens als Selbstbewegung beschreibt.⁶³

Die Konzeption von Peter Fuchs scheint weitgehend mit meiner Hegelianschen Variante zu konvergieren. In beiden Fällen sind Systeme gerade nicht in einem Sein fundiert, sondern in einer sichselbstgleichen negativen Bewegung, bzw. ist das System das operative Handhaben einer Differenz.

Solche Systeme nun sind 'Un-jekte'. Sie sind als 'imaginär' nicht zuerst Identitäten, die dann bestimmt würden, sondern sie sind Identitäten immer erst im Nachtrag, durch die Differenz. Identität durch Differenz bedeutet so: Das System als Vorausgesetztes bekommt seine Identität erst indem es sich von sich trennt, seine Umwelt negiert und so auf sich zurückgeworfen wird – wobei allerdings das Vorausgesetzte immer erst durch das Setzen zustande kommt und das Setzen stets einer Voraussetzung bedarf.

Damit wären wir auch beim nächsten Zentralthema des Luhmannschen und des Hegelschen Denken angelangt: Dem Verhältnis von Identität und Differenz.

63 Siehe oben im Abschnitt 1.1.1.1. Die setzende Reflexion

1.2. Identität und Differenz

Bekanntlich ist es ein zentrales Anliegen von Niklas Luhmann, anstatt auf Identität, auf Differenz zu setzen. Er versteht sich mit Derrida und Deleuze als Staranwalt einer unversöhnlichen Differenz.⁶⁴ Demzufolge soll ein neues Paradigma installiert werden. Er sagt sich los vom traditionellen Diktum der Identität von Identität und Differenz hin zur Differenz von Identität und Differenz. Ein Selbst kann immer nur identifiziert werden, indem es gegen ein (bzw. etwas) Anderes different gesetzt wird.⁶⁵

Hegel hingegen ist ständig auf der Suche nach der Identität des Differenten. Luhmann selbst beschreibt die Hegelsche Logik als „bisher unübertroffenes Konzept für das Prozessieren von Unterscheidungen im Hinblick auf das, was in ihnen als identisch und als gegensätzlich impliziert ist.“⁶⁶ Die beiden Konzepte scheinen sich also diametral entgegen zu stehen, behauptet doch der eine die Identität von Identität und Differenz bzw. ist er auf der Suche nach der Identität des Differenten bzw. und der Andere das glatte Gegenteil, die Differenz von Identität und Differenz. Hier wird von einigen Interpreten einerseits die Sprengkraft des Hegelschen Konzepts für eine identifizierende Logik betont⁶⁷, und andererseits meinen andere⁶⁸, in Luhmanns Denken identitätslogische Komponenten zu finden.

In diesem Abschnitt werde ich zunächst auf das Hegelsche Konzept von Identität und Differenz eingehen (1.2.1.), um sodann in Anschluss an den Luhmann-Kritiker Gerhard Wagner dieses auf das Denken Luhmanns zu beziehen (1.2.2.) und zuletzt werde ich mir die Frage stellen, inwieweit diese beiden Leitideen, die Identität und die Differenz von Identität und Differenz einander tatsächlich diametral entgegen stehen (1.2.3.).

64 Vgl. Ellrich 2000; S. 76

65 Vgl. Luhmann 1984; S. 26

66 Luhmann 1990; S. 57

67 Vgl. Schubert 1985

68 Siehe etwa Wagner 1994 oder auch Gamm 1994, S. 235 -267

1.2.1. Identität und Differenz bei Hegel

Die Reflexion wurde bezeichnet als das „Scheinen des Wesens in ihm selbst“⁶⁹ und als bestimmte Reflexion ist sie das bestimmte Wesen oder auch Wesenheit. Das Wesen als Reflexion ist der Durchgang durch verschiedene Momente. Hier sind diese Momente eben zunächst die Identität, als die einfache Beziehung auf sich, der Unterschied (die Differenz) – hier differenziert Hegel weiter zwischen dem absoluten Unterschied, dem äußerlichen Unterschied (d.i. die Verschiedenheit) und dem Gegensatz – und zuletzt die Reflexion des Gegensatzes in sich selbst: der Widerspruch.

Für meine Arbeit sind hier zunächst vor allem die ersten beiden Bestimmungen der Reflexion (des Wesens) von Relevanz: Identität und Differenz.

1.2.1.1. Identität

Mit Blick auf die obige Bewegung der Reflexion ist das Wesen hier als die „einfache Unmittelbarkeit als aufgehobene Unmittelbarkeit“⁷⁰ bestimmt. Das Wesen (bzw. die Reflexion, oder auch das System) wurde bestimmt als sich selbst gleich in seiner (unendlichen) negativen Beziehung auf sich. Als diese Sichselbstgleichheit in seiner absoluten Negativität ist die Identität einfache Einheit mit sich. Das bedeutet, das Wesen ist sich selbst gleich, obwohl seine Beziehung auf sich bloß die Negation seines Andersseins ist.

Weiter heißt es: „Diese Identität mit sich ist die Unmittelbarkeit der Reflexion.“⁷¹ Mit Blick auf das Vorherige, dass das Unmittelbare der Reflexion selbst die Bewegung der Reflexion sei, ist dies so zu verstehen, dass jenes Unmittelbare, welches durch die Bewegung der Reflexion – diese Bewegung von Nichts zu Nichts – zustande kommt, also eben jene Bewegung selbst, hier als das mit sich Identische aufgefasst wird.

So schreibt auch Hegel: Diese wesentliche Identität ist „die Gleichheit mit sich, welche als sich zur Einheit herstellende ist, nicht ein Wiederherstellen aus einem Anderen, sondern dies reine Herstellen aus und in sich selbst“⁷². Mit Blick auf die Systemtheorie kann hier von Identität auf der Ebene Autopoiesis gesprochen werden. Das System erzeugt sich als Identität als diese Operativität – es ist identische Reproduktion (desselben). Identität wäre hier allerdings auf einer höheren Ebene zu verstehen. Es geht

69 Hegel WL 2; S. 17

70 Hegel WL 2; S. 38

71 Ebd.; S. 39

72 Ebd.

nicht um das System als einfache Identität, sondern um das System als Identität der Differenz von System und Umwelt.

Der Begriff der Identität ist hier noch nicht als Gegenbegriff zu dem des Unterschieds zu verstehen. Ein solcher an der Differenz orientierter Identitätsbegriff hätte Hegel zufolge seinen Platz in der äußeren Reflexion. Jene (unwesentliche) Identität wird als abstrakte Identität betrachtet und hat stets den Unterschied neben ihr. Die wesentliche Identität aber ist die Negativität des Seins an sich, während jene abstrakte Identität durch ein relatives Negieren, das außerhalb ihrer vorgegangen ist, entstanden ist. Das bedeutet, wesentliche Identität ist Negation der internalisierten Alterität, während die abstrakte Identität ein außer ihr liegendes Anderes negiert. Damit hat die abstrakte Identität immer ein Sein neben sich, wogegen die wesentliche Identität das Sein an sich aufgehoben hat.

Es geht also darum: Die wesentliche Identität „hat sich an dem Sein selbst ergeben.“⁷³ Sie ist eine Identität, die nicht von einem Beobachter erst konstatiert werden muss, sondern sie ist Identität an sich als identische Reproduktion, während die abstrakte Identität Identität bloß für einen Beobachter ist, der Identität nur in Differenz zum Unterschied konstatieren kann. (Bemerkenswert scheint mir hier die Differenzbasiertheit der 'äußeren Reflexion', die Identitäten immer nur in Differenz zu etwas anderem und Differenzen immer nur in Differenz zu Identität sehen kann. Hier scheint es also um die Differenz von Identität und Differenz zu gehen. Hegel: „Solches Denken hat immer nur die abstrakte Identität vor sich und außer und neben derselben den Unterschied.“⁷⁴)

Somit ist die wesentliche Identität hier „zunächst das Wesen selbst, noch keine Bestimmung desselben, die ganze Reflexion, nicht ein unterschiedenes Moment derselben.“⁷⁵

Damit sind wir aber auch schon beim Übergang zur Differenz: Die Identität als die ganze Reflexion! Die ganze Reflexion war ja bestimmt als absolute Negation, als Negation die sich unmittelbar selbst negiert. Sie ist ein Unterscheiden wodurch nichts unterschieden wird, sie „ist das Setzen des Nichtseins als des Nichtseins des Anderen.“⁷⁶

Die Reflexion ist die „sich auf sich beziehende Negativität – ein Nichtsein, das sein Nichtsein nicht an einem Anderen, sondern an sich selbst hat.“⁷⁷ Damit war die Reflexion bestimmt als der sich auf sich beziehende Unterschied „oder [der] reine,

73 Ebd.; S. 40

74 Ebd.

75 Ebd.; S. 40

76 Ebd.

77 Ebd.

absolute Unterschied⁷⁸.

Wenn nun aber die Identität als das Wesen bestimmt wird, wird sie damit, so Hegel, selbst als der absolute Unterschied bestimmt. „Sie ist somit die Identität als der mit sich identische Unterschied.“⁷⁹ Kurz gesagt: (Wesentliche) Identität ist (absolute) Differenz.

Des Weiteren entsteht hier die Problematik, dass der Unterschied ja nicht identisch mit sich sein kann, wenn er Identität ist, sondern nur, wenn er absolute Nichtidentität ist – sofern er aber absolute Nichtidentität ist, darf er nichts sich Anderes enthalten, sondern nur sich selbst und ist damit die absolute Identität mit sich. Diese Struktur ist eindeutig als paradox zu bezeichnen.

Es zeigt sich also, dass die Identität an ihr selbst die absolute Nichtidentität ist. So beschreibt Hegel die Identität hier als ihr eigenes Moment – eben „als Gesetztsein, aus welchem sie die Rückkehr in sich ist.“⁸⁰ Die Reflexion als ganze ist also absoluter Unterschied, und die Identität nur ein Moment derselben.

Die vorhin als identische Reproduktion aufgefasste Identität ist nun also der absolute Unterschied, ein innerliches Abstoßen, man könnte vielleicht formulieren: differentielle Reproduktion – oder auch: Reproduktion einer Differenz. Die vorausgesetzte Identität wird hingegen erst als Moment im Nachtrag gesetzt.

1.2.1.2. Differenz

1.2.1.2.1. Absoluter Unterschied und Verschiedenheit

Dieser absolute Unterschied ist nun wiederum nicht Unterschied durch ein Äußerliches, sondern er ist Unterschied an und für sich. Es handelt sich um einen sich auf sich beziehenden, einen einfachen Unterschied. Das bedeutet, die Reflexion hat den Unterschied an ihr selbst – sie setzt sich als von sich Unterschieden sich voraus. Es geht um 'internalisierte Andersheit', nicht um Andersheit im Seinslogischen Sinne.⁸¹

Der Unterschied ist so in sich selbst unterschieden und das Andere seiner ist eben die Identität. „Es kann ebenso gesagt werden, der Unterschied als einfacher ist kein Unterschied; er ist dies erst in Beziehung auf die Identität; aber vielmehr enthält er als

78 Ebd.

79 Ebd.

80 Ebd.; S. 41

81 Vgl. Hegel WL 1; S. 125ff

Unterschied ebenso sie und diese Beziehung selbst.“⁸² Er ist ebenso wie die Identität das Ganze und sein Moment.

Dies, das Ganze und sein Moment zu sein, betrachtet Hegel als „die wesentliche Natur der Reflexion und als bestimmter Urgrund aller Tätigkeit und Selbstbewegung“⁸³. Hegel geht hier nicht weiter darauf ein, aber mit George Spencer Brown könnte man hier vermutlich von einem Re-entry der Unterscheidung auf einer ihrer Seiten und die durch diese Selbstbezüglichkeit bedingte unendliche Oszillation zwischen den beiden Seiten sprechen.⁸⁴

Identität bzw. Unterschied machen sich jedenfalls zum Moment ihrer selbst weil „sie als Reflexion die negative Beziehung auf sich selbst sind“⁸⁵, das heißt, sie setzen sich als die doppelte Negation ihrer selbst selbst voraus.

So ist der an sich selbst bestimmte Unterschied die Einheit seiner und der Identität. Damit ist er eben nicht Beziehung auf ein äußerliches anderes, sondern Beziehung auf sich selbst. So erhält sich die Identität im Unterschied als sein Moment und seine Reflexion in sich.

Der Unterschied enthält also beide Momente in sich als Reflexionen-in-sich. Beide sind gesetzt als Beziehung auf sich selbst, und indem diese beiden Momente im Unterschied gesetzt sind, ist er Verschiedenheit.

Zusammenfassend lässt sich verdeutlichen: Indem das Ganze der Reflexion als Identität aufgefasst wird, verkehrt es sich und wird zum (absoluten) Unterschied. Schubert: „In dem Moment, in dem sich die Identität als die Einheit des Ganzen der Reflexion mit ihrem bestimmten Moment setzt, ist sie bereits in den Unterschied übergegangen.“⁸⁶ Damit ist die Identität zu einem bloßen Moment des 'mächtigeren' Unterschiedes herabgesetzt und indem so weiter der Unterschied beide Bestimmungen, also Identität und Unterschied, als Momente enthält, und diese selbst jeweils als Beziehungen auf sich bestimmt sind, sind sie einander bloß verschiedene.

Das wiederum bedeutet, dass, da der Boden jener beiden Verschiedenen die Identität ist, (sie sind ja identisch mit sich, nicht nur in Differenz zu ihrem Anderen bestimmt) sie sich gegeneinander gleichgültig verhalten. Als Verschiedene beziehen sich die beiden Momente also nicht aufeinander, sondern jedes ist Beziehung nur auf sich, gleichgültig gegen das Andere.

82 Hegel WL 2; S. 47

83 Ebd.

84 Vgl. Spencer Brown 1969; S. 48ff

85 Hegel WL 2; S. 47

86 Schubert 1985; S. 86f

Die Reflexion ist in der Verschiedenheit äußerlich geworden. Äußerliche Identität wird als Gleichheit bezeichnet und der äußerliche Unterschied als Ungleichheit. Bei diesen beiden Momenten handelt es sich nicht um Bestimmungen 'an und für sich' sondern eben um bloß äußerliche Bestimmungen. Denn, ob etwas einem anderem gleich ist oder ungleich, ist für das jeweilige Etwas nicht von Bedeutung, denn jedes ist „an und für sich selbst, was es ist“.⁸⁷ Gleichheit oder Ungleichheit zu konstatieren ist immer die Sache eines Dritten.

Gleiches und Ungleiches werden nicht auf einander bezogen, wie vorhin Identität und Unterschied, sondern sie beziehen sich auf ein Drittes. Die Momente dieses bestimmten Unterschiedes fallen auseinander „und beziehen sich auch als gegeneinander äußerliche auf die ihnen gegenüberstehende Reflexion-in-sich.“⁸⁸ Dieser bestimmte Unterschied, der Unterschied der Gleichheit und Ungleichheit ist nicht in sich reflektierter Unterschied, sondern ein äußerlicher, der sich auf ein Etwas als Reflexion- in-sich bezieht.

Die äußerliche, oder 'entfremdete' Reflexion, wie Hegel sie auch nennt, trennt nämlich die beiden gegeneinander selbst Unbezogenen durch den Bezug auf ein und dasselbe, auf ein 'insofern', eine 'Seite' oder eine 'Rücksicht'. Insofern nun etwas einem Anderen Gleich ist, ist es diesem nicht ungleich und umgekehrt. So bezieht sich die Gleichheit immer nur auf sich, „und die Ungleichheit ist ebenso nur Ungleichheit.“⁸⁹ Die Bestimmungen vermischen sich nicht, auch wenn ein Verschiedenes einem Anderen in einer Rücksicht gleich, in einer Anderen aber ungleich ist. Gleich ist Gleich und Ungleich ist Ungleich.

Indem die beiden Bestimmungen so auseinander gehalten werden, heben sie sich jedoch selbst auf. Denn als Bestimmungen des Unterschiedes sind sie nur als gegeneinander bestimmt. Jedes ist das, „was es ist, als unterschieden von seinem Anderen.“⁹⁰ Wenn sie nicht die Bestimmtheit gegeneinander haben, verschwindet der Unterschied und jede der Bestimmungen wäre damit nur Gleichheit.

Der äußerliche Unterschied hebt sich damit selbst auf. Er ist weder an noch für sich, sondern er ist nur in einem Vergleichenden. Und dieses subjektive Tun ist die negative Einheit des Gleichen und des Ungleichen. Diese negative Einheit ist aber die Natur des Gleichen und des Ungleichen, sie ist nämlich die selbstständige Rücksicht auf die sich

87 Hegel WL 2; S. 50

88 Ebd.

89 Ebd.

90 Ebd.; S. 51

jene beziehen und die, indem sie deren Unterschiedenheit aufhebt, jene Bestimmungen selbst aufhebt.

So verschwinden also die Gleichheit und die Ungleichheit in ihre Gleichheit. Gleichzeitig sind sie aber jeweils sich selbst ungleich, da sie immer Gleichheit bzw. Ungleichheit eines Anderen sind. Sie sind damit sich nicht gleich, sondern sich ungleich. So ergibt es sich, dass jedes „diese Reflexion [ist], die Gleichheit, dass sie sie selbst und die Ungleichheit, die Ungleichheit, dass sie sie selbst und die Gleichheit ist.“⁹¹ Etwas deutlicher beschreibt Hegel den selben Sachverhalt in der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: „Die Gleichheit ist eine Identität nur solcher, die nicht dieselben, nicht identisch miteinander sind, - und die Ungleichheit ist Beziehung der Ungleichen. Beide fallen also nicht in verschiedene Seiten oder Rücksichten gleichgültig auseinander, sondern eine ist ein Scheinen in die Andere.“⁹²

Indem jede der Bestimmungen also das ihr andere schon an ihr selbst hat, ist die Verschiedenheit in den Gegensatz übergegangen. Gleichheit und Ungleichheit sind hier Momente einer negativen Einheit.

1.2.1.2.2. Der Gegensatz

Die Entwicklung des Gegensatzes lässt sich in drei Stufen gliedern. Auf der ersten Stufe sind die Momente vorhanden als einander konträre der einen Reflexion. Die eine Reflexion ist hier Alexander Schubert zufolge zu verstehen als Schein eines Substrats.

Auf der zweiten Stufe werden die beiden Momente selbst als positive Substrate einander gegenübergestellt, stehen aber zueinander damit bloß im Verhältnis der äußerlichen Reflexion, der Verschiedenheit.

Auf der dritten Stufe schlussendlich sind die Momente als selbständige Reflexionsbestimmungen einander gegenübergestellt. Erst hier handelt es sich um einen kontradiktorischen Gegensatz, weil erst hier die einzelnen Momente ihr Anderes von sich her aus sich ausschließen. Damit kommen hier die Momente auch ohne ein vorausgesetztes Substrat aus. Die Beziehung der Momente, die eine Einheit, ein Substrat, ein worinnen derselben vorauszusetzen scheint, wird in die Momente selbst zurückgenommen.⁹³

91 Ebd.

92 Hegel Enz1; S. 242

93 Vgl. Schubert 1985; S. 102

Stufe 1

Im Gegensatz sind Identität und Verschiedenheit vereinigt. Die Momente des Gegensatzes sind „in einer Identität verschiedene; so sind sie entgegengesetzte.“⁹⁴

Die Momente sind weiter das 'in sich reflektierte Gesetzsein'. Das heißt die Momente sind Gleichheit und Ungleichheit. Diese sind nämlich Gesetzsein einerseits und andererseits in sich reflektierte, da sie jeweils „durch ihr anderes gleichgültiges Moment vermittelt“⁹⁵ sind. Jedes enthält eine Beziehung auf sein Nichtsein. Damit ist auch gesagt, dass jedes der beiden Momente zugleich auch das Ganze ist.

Weiter bestimmt Hegel jene in sich reflektierte Gleichheit als das Positive und die in sich reflektierte Ungleichheit als das Negative. Beide haben aber wiederum das ihnen Andere zu ihrer Bestimmung. Beide sind Gesetzsein. Das Positive ist als Gesetzsein in die Gleichheit mit sich reflektiert. Gesetzsein bedeutet aber Negation als Negation und damit hat das Positive das Negative an ihm selbst. Man könnte sagen: als Gesetzsein ist das Positive die positive Seite des Negativen.

Das Negative dagegen ist in die Ungleichheit reflektiert. Indem das Gesetzsein wiederum das Ungleiche selbst ist, ist die Reflexion hier die Identität der Ungleichheit mit sich – also Gleichheit mit sich. „Beide also, das in die Gleichheit mit sich reflektierte Gesetzsein hat die Ungleichheit, und das in die Ungleichheit mit sich reflektierte Gesetzsein hat auch die Gleichheit an ihm.“⁹⁶

Jede der beiden Seiten des Gegensatzes ist damit die Reflexion des Ganzen in sich. Sie machen als selbständige Seiten den 'an sich' bestimmten Gegensatz aus. Die selbständigen Seiten des Gegensatzes verweisen jeweils von sich her auf die ihnen entgegengesetzte Seite. Jede hat an ihr selbst ihre Bestimmtheit, da sie in sich schon es selbst und sein anderes ist. „Jedes bezieht sich auf sich selbst nur als sich beziehend auf sein Anderes.“⁹⁷ Jedes ist daher weiter nur als dieses selbständige, indem auch sein Anderes ist. Hegel: „Jedes ist daher nur, insofern sein Nichtsein ist, und zwar in einer identischen Beziehung.“⁹⁸ Dadurch also, dass jedes sein Anderes an ihm selbst ist, kann es logischerweise auch nicht ohne dieses sein Anderssein sein, weil es dies Andere ja an ihm selbst ist.

Deswegen bestimmt Hegel diese Momente als 'absolute' Momente des Gegensatzes. Das

94 Hegel WL 2; S. 55

95 Ebd.; S. 56

96 Ebd.

97 Ebd.; S. 57

98 Ebd.

Bestehen der Momente „ist untrennbar eine Reflexion“⁹⁹. Die Momente sind eben zwei Seiten des Selben. Jedes ist einerseits nur insofern (es) das Andere nicht ist, andererseits aber ist es gerade durch das Andere, das heißt durch sein eigenes Nichtsein. Beide sind so nur durch die Vermittlung des Gegensatzes, das heißt, sie sind eben nur in dieser Negativen Einheit, dem Gegensatz. In dem sie aber nur durch die Vermittlung des Gegensatzes sind, sind sie nur als Gesetzte, eben entgegengesetzte und noch nicht an und für sich. Es wird auf eine Einheit – Schubert spricht wie gesagt vom Schein eines Substrats – verwiesen, deren Momente sie sind.¹⁰⁰

Beide Seiten sind hier Momente der einen Reflexion. Das heißt also die beiden Seiten des Gegensatzes, der hier als konträr und noch nicht als kontradiktorisch verstanden werden, sind eben nur als Momente dieser sie verbindenden Reflexion. Sie sind nicht 'an und für sich' selbst, sondern als Gesetzte sind sie bloß negative gegeneinander.

Stufe 2

Auf der zweiten Stufe, der Stufe der äußerlichen Reflexion zeigt sich, dass jene Momente gleichgültig gegen jene negative Einheit oder erste Identität sind, als deren Momente sie bestimmt waren.

Jedes der beiden Momente ist nicht an sich selbst Positiv oder Negativ, sondern positiv oder negativ sind sie jeweils nur im Gesetztsein gegeneinander. Damit kommt zwar jeder der beiden Seiten eine der Bestimmtheiten zu. Letztlich ist es aber gleichgültig, welche der beiden Bestimmungen welchem äußerlich zugeteilt wird, da sie nicht an und für sich bestimmt sind.

So fällt der konträre Gegensatz zurück in die Verschiedeneheit, wobei hier nicht mehr ein vergleichendes Drittes benötigt wird. Hier geht es nicht mehr um ein bloß subjektives Tun, sondern um Gegenstandsbestimmtheit.¹⁰¹ Die beiden Momente sind selbständige Substrate, die zwar einander entgegengesetzt sind – allerdings sind sie eben positiv bzw. negativ nur gegen einander, nicht an und für sich selbst. Sie müssen zwar als positiv oder negativ gegeneinander bestimmt werden, welcher Seite welche Bestimmtheit zugeteilt wird ist aber gleichgültig.

Stufe 3

Auf der dritten Stufe nun geht es um das Positive und Negative 'an und für sich'. Sie sind zwar Gesetztsein und somit sind sie was sie sind immer nur in Beziehung auf ein Anderes, aber indem sie diese Beziehung auf ihr Entgegengesetztes in sich

99 Ebd.

100 Vgl. Schubert 1985; S. 102

101 Vgl. ebd.; S. 97

zurückgenommen haben, sind sie je Positives bzw. Negatives an sich und für sich. Hegel: „Das Positive hat die Beziehung auf das Andere, in der die Bestimmtheit des Positiven ist, an ihm selbst; ebenso das Negative ist nicht Negatives als gegen ein Anderes, sondern hat die Bestimmtheit, wodurch es negativ ist, gleichfalls in ihm selbst.“¹⁰² Jedes ist damit „selbständige, für sich seiende Einheit mit sich.“¹⁰³ Das Positive ist das 'Nichtentgegengesetzte', es ist die „das Anderssein negierende Reflexion-in-sich.“¹⁰⁴ Das Negative dagegen ist das aufgehobene Gesetztsein und dabei „das Negative an und für sich, das positiv auf sich selbst beruht“¹⁰⁵. Es ist der auf sich beruhende Gegensatz, der dem mit sich identischen Gesetztsein entgegengesetzt ist.

Beide sind so an und für sich positiv bzw. negativ. 'An sich' indem sie nicht bloß jeweils gegeneinander, in Beziehung auf einander sind, aber auch nicht so, dass jedes die bloß die leere Abstraktion des Seins bzw. des Nichtseins wäre. Sondern an und für sich sind sie was sie sind in dem Sinn, dass die Beziehung aufeinander das 'Ansichsein' derselben ausmacht. Man könnte sagen: sie sind an und für sich, indem sie ihre (sie letztlich bestimmende) Beziehung auf das ihnen entgegengesetzte in sich zurückgenommen haben, das heißt internalisiert haben. Indem jene (selbstständigen) Reflexionsbestimmungen also ihre Beziehung auf Anderes internalisiert haben, sind sie an und für sich.

Damit ist der Gegensatz hier ein Gegensatz ohne ein vorausgesetztes Substrat – das heißt, die Beziehung der beiden Momente aufeinander hat diese negative Einheit, den Gegensatz, das Substrat in dem sie die Beziehung der Momente waren, in sich zurückgenommen.¹⁰⁶

Das Resultat ist hier also das Positive und Negative an und für sich, das ohne die Vermittlung eines Substrats auskommt.

So geht dieser nun kontradiktorische Gegensatz in den Widerspruch über: „Als dieses Ganze ist jedes vermittelt durch sein Anderes mit sich und enthält dasselbe. Aber es ist ferner durch das Nichtsein seines Anderen mit sich vermittelt; so ist es für sich seiende Einheit und schließt das Andere aus sich aus. Indem die selbständige Reflexionsbestimmung in derselben Rücksicht, als sie die andere enthält und dadurch selbständig ist, die andere ausschließt, so schließt sie in ihrer Selbständigkeit ihre eigene Selbständigkeit aus sich aus; denn diese besteht darin, die ihr andere Bestimmung in

102 Hegel WL 2; S. 58

103 Ebd.

104 Ebd.

105 Ebd.

106 Vgl. Schubert 1985; S. 103

sich zu enthalten und dadurch allein nicht Beziehung auf Äußerliches zu sein, - aber ebenso sehr unmittelbar darin, sie selbst zu sein und die ihr negative Bestimmung von sich auszuschließen. Sie ist so der Widerspruch.¹⁰⁷

Diese Darstellung dürfte einstweilen für meine Zwecke ausreichend sein. Im nächsten Abschnitt werde ich nun auf die Kritik Gerhard Wagners an Niklas Luhmanns Theorie eingehen.

107 Hegel WL 2; S. 64

1.2.2. Luhmann als Identitätstheoretiker?

Gerhard Wagners Intention ist es, im Denken von Niklas Luhmann substantialistische Prämissen freizulegen. Luhmann, der sich als post-substantialistischer Denker versteht und sich von jedwedem ontologischen Weltverständnis der Tradition lossagt, verkündet den Niedergang der kritischen Soziologie, da diese eben durch das Ende der ontologischen Weltkonzeption in Frage gestellt würde. Deswegen kann Wagner von einem 'Ende der systemtheoretischen Soziologie' sprechen, da diese seiner Ansicht nach ebenso im Kern dem identitätslogischen Denken der Tradition verhaftet bleibt.¹⁰⁸

Um die Kritik Wagners an Luhmann zu verdeutlichen, ist es notwendig zu allererst zu klären, was Wagner mit 'substantialistischem' bzw. 'identitätslogischem' Denken meint.

'Substantialistisch' zu Denken, und genau dies zeichnet für Luhmann Wagner zufolge das traditionell ontologische Denken aus, bedeutet, nach einem Zugrundeliegenden zu fragen. Alles wird zurückgeführt auf einen letzten Grund, und dieser wird wiederum nicht als relativ, sondern als absolut – selbst nicht weiter begründbar – aufgefasst. Eine solche ontologische Weltkonzeption lässt sich allerdings, und darin sind sich Luhmann und Wagner einig, angesichts 'entscheidender wissenschaftlicher Innovationen' nicht aufrechterhalten.¹⁰⁹

Das Konzept Luhmanns, diesem veralteten Modell zu entgehen, ist es, anstatt als Ausgangspunkt für die systemtheoretischen Forschungen nicht eine Identität, sondern eine Differenz zu wählen.¹¹⁰ Luhmann reduziert damit weder das System auf eine vorausliegende 'Identität' Umwelt noch die Umwelt auf eine vorausliegende 'Identität' System. Im Gegensatz zu 'identitätslogischen' Konzepten sind die (autopoietischen) Systeme Luhmanns nicht fundiert in substrathaften, identitären Elementen, einer Umwelt oder sonst einem identitären Substrat, sondern Systeme haben ihren 'Grund' einzig und allein in der sie fundierenden Differenz von System und Umwelt.

Der für das Thema 'Identität und Differenz' relevante Einwand Wagners besagt nun, dass jene 'fundierende Differenz' – also die Differenz von System und Umwelt – als Gegensatz aufgefasst werden muss und damit dieser auf eine ihm zugrunde liegende Einheit verweist. Um diese Gegensätzlichkeit zu fassen, bezieht sich Wagner, und ihm zufolge auch Luhmann, auf entsprechenden Passagen in Hegels 'Wissenschaft der

108 Vgl. Wagner 1994; S. 275

109 Vgl. ebd.

110 Vgl. etwa Luhmann 1984; S. 243

Logik' und stuft damit Luhmann als „modernen Hegelianer“ ein.¹¹¹

Ich werde also zunächst das Argument Wagners nachzeichnen, um es sodann mit Blick auf Hegel bzw. insbesondere auf die Interpretation Hegels durch Alexander Schubert und auf George Spencer Browns Kalkül zu prüfen. Es sollen die Fragen geklärt werden, ob die Bestimmung der Differenz als Gegensatz schon zwingend auf eine Einheit verweist, und ob eine bloße Analogie zu Hegel Luhmann schon auf ein 'identitätslogisches' Paradigma festnagelt.

1.2.2.1. Gerhard Wagners Kritik

Wenn Luhmann von Unterscheidungen spricht, soll also Gegensätzlichkeit gemeint sein. Wagner legt dar, dass nur für Gegensatzpaare die (von Luhmann an Unterscheidungen gestellte) Bedingung gelte, dass jede Seite ihren Sinn nur in Bezug auf die andere habe. Jedes soll das, was es ist, nur in Bezug auf das jeweils Andere sein. Das ist die Struktur der Gegensätzlichkeit, und die fundierende Differenz von System und Umwelt hat eben eine solche Struktur.¹¹²

Die beiden Relate verweisen auf einander und damit soll es möglich sein, vom Einen aus das Andere zu erschließen. Wenn die Umwelt als Nichtsystem und das System als Nichtumwelt bestimmt ist, ergibt sich das Eine einfach durch die Negation des jeweils Anderen und umgekehrt.

Das Problematische dabei ist aber weiter, dass, wie Wagner meint, eine solche Entgegensetzung immer nur möglich ist in Bezug auf eine Hinsicht. Es scheint also, damit der Gegensatz sein kann, eine Voraussetzung notwendig zu sein, eine Hinsicht, eine Identität, hinsichtlich derer die beiden Relate einander entgegengesetzt sind.

Wagner: „(...) wenn hinsichtlich der Unterscheidung von System und Umwelt gelten soll, dass jede Seite nur in bezug (sic!) auf die andere Sinn hat, dann bedarf es einer bestimmten, für beide Seiten gemeinsamen Voraussetzung.“¹¹³

Genau diese Voraussetzung des Gegensatzes von System und Umwelt wird von Luhmann als 'Welt' bezeichnet. Auf die Problematik dieses Begriffes werde ich noch im Abschnitt '1.2.2.4. Welt – (letzte) Einheit der Differenz' eingehen.

Festzuhalten bleibt, dass die Struktur der Gegensätzlichkeit von sich her auf eine

111 Vgl. Wagner 1994; S. 286

112 Vgl. ebd.; S. 280

113 Ebd.; S. 281

vorausgesetzte Identität zu verweisen scheint.

Wagner meint weiter, eben diese Struktur der Gegensätzlichkeit in Hegels Logik zu entdecken. Der Gegensatz sei hier bestimmt als „eine besonders raffinierte Form der Verschiedenheit“.¹¹⁴ Während die Verschiedenheit ein Unterschied ist, der kein Unterschied ist, da die Momente derselben gleichgültig auseinanderfallen, ist der Gegensatz wirklicher Unterschied, da hier die Momente aufeinander verweisen. „Denn hier begegnet das eine Moment im anderen nicht irgendeinem anderen Moment, sondern seinem anderen Moment, will sagen: dem anderen seiner selbst.“¹¹⁵ Hier ist es weiter für Wagner klar, dass „Hegel keinerlei Zweifel daran aufkommen“ lässt, dass „die sich im Gegensatz manifestierende Negativität einer Voraussetzung bedarf“¹¹⁶. Entgegengesetzte sind damit „in einer Identität verschiedene“¹¹⁷. Wenn Luhmann also mit Hegel System und Umwelt als Entgegengesetzte, die fundierende Differenz als Gegensatz fasst, legt er sich damit auf Identität fest.

1.2.2.2. Gegensatz und Identität

Was hier auf den ersten Blick auffällt, ist, dass Wagner, wenn er von Gegensätzlichkeit im Hegelschen Sinne spricht, offenbar bloß die erste und allenfalls die zweite Stufe der im Abschnitt 1.2.1.2.2. dargestellten drei Stufen des Gegensatzes im Sinn hat.

Dort wurden die beiden Relate tatsächlich bestimmt als „in einer Identität verschiedene“.¹¹⁸ System und Umwelt würden so in der Tat als zwei Seiten desselben aufgefasst. Sie sind Momente der einen Reflexion, also Momente des Scheins eines Substrats, wie mit Alexander Schubert gesagt wurde.

Was Hegel über das Verhältnis des Positiven und des Negativen sagt, lässt sich durchaus auch für das Verhältnis von System und Umwelt sagen. Auch sie verweisen aufeinander, sind nichts außer jener Beziehung aufeinander, jenes Unterschieds, der sie trennt und zusammenhält. Die negative Einheit, der Gegensatz, oder besser: die Einheit des Gegensatzes aber ist vorausgesetzt für die Ausdifferenzierung seiner Momente.

Und damit: ja, die Momente bekommen ihre Identität erst durch ihre Differenz voneinander, allerdings ist diese Differenz selbst wieder nur möglich innerhalb einer

114 Ebd.

115 Ebd.; S. 282

116 Ebd.

117 Hegel WL 2; S. 55

118 Ebd.

vorausgesetzten Einheit – dem 'unmarked space'¹¹⁹ – sie ist damit negative Einheit. Die fundierende Differenz wäre damit die Negation einer immer schon vorausgesetzten Identität.

Für die erste Stufe des Gegensatzes ist also die Kritik Wagners zutreffend: Müsste die System/Umwelt Differenz als Gegensatz in diesem Sinne begriffen werden, so würde schon die Annahme einer solchen fundierenden Differenz auf eine vorausgesetzte Identität verweisen.

Wagner blendet bei seiner Argumentation allerdings aus, dass es noch zwei weitere Stufen des Gegensatzes gibt.

In der zweiten Stufe fällt der Gegensatz zurück in die Verschiedenheit, und die Gegensätzlichkeit der Momente wird zurückgenommen in einen äußerlichen Beobachter. Die Momente sind hier zwar an sich bestimmt, allerdings ist es bei jenen Momenten völlig gleichgültig, welches als positiv und welches als negativ bestimmt wird. Sie sind, so könnte man sagen, positive Substrate an sich¹²⁰ die zwar aufeinander bezogen werden, welches als positiv und welches als negativ bestimmt wird, ist ihnen aber gleichgültig und fällt in die äußerliche Reflexion. Auch hier haben wir also ein sehr 'substantialistisches' Modell. Der Identität System steht hier die Identität Umwelt gegenüber, und das in eine bestimmte Beziehung Setzen jener beiden Substrate fällt in den äußeren Beobachter.

Interessant ist allerdings die dritte Stufe des Gegensatzes: Hier sind die beiden Relate zwar wiederum gegeneinander bestimmt, das heißt, sie sind, was sie sind, immer nur in Beziehung auf ihr Anderes. Diese Beziehung verweist hier allerdings nicht mehr auf ein Vorausgesetztes identitäres Substrat, sondern, wie ich oben¹²¹ bereits geschrieben habe, haben sie diese, ihre sie ausmachende, Beziehung auf ihr anderes in sich zurückgenommen.

Schubert verdeutlicht, dass „der solcherart bestimmte Gegensatz selbständiger Reflexionsbestimmungen aufgrund ebendieser Selbständigkeit ein Gegensatz ohne ein vorausgesetztes Substrat ist.“¹²² Jedes der Momente des Gegensatzes ist dadurch, wie sich oben gezeigt hat, 'an sich selbst' positiv bzw. negativ bestimmt. Dennoch sind diese beiden Momente aber nicht unabhängig von ihrer Beziehung auf anderes. Im Gegenteil, sie sind weiterhin fundiert in einer Differenz – sie sind gerade nicht einfach jeweils für

119 Diesen Begriff verwendet George Spencer Brown für den Zustand vor der ersten Unterscheidung

Vgl. Spencer Brown 1969

120 Vgl. Schubert 1985; S. 102

121 Im Abschnitt 1.2.1.2.2.

122 Ebd.; S. 103

sich als Identitäten gesetzt. Die Momente sind nicht als unmittelbare bestimmt, wie dies in der traditionellen Metaphysik der Fall wäre, sondern „ihr Ansichsein (die isolierte Bestimmung) [macht] „nur die Form ihres Reflektiertseins in sich aus“ (...), womit (...) die Beziehung auf Anderes nicht verschwindet, sondern internalisiert und nachgerade ihre ureigenste Bestimmung (als interne Beziehung) wird“¹²³

Die Frage ist nun, ob auch in diesem Sinne davon zu sprechen ist, dass die gegensätzliche Struktur auf ein vorausgesetztes Substrat verweist.

Die fundierende Differenz wurde in die jeweiligen Relate zurückgenommen. Wir haben es also wiederum mit einem re-entry der Unterscheidung in das durch sie Unterschiedene zu tun. Damit kann gesagt werden: Die 'ureigenste Bestimmung' des Systems ist es, die sie fundierende Differenz in sich zu wiederholen. Das System ist also wesentlich diese Differenz.

Was es ist, ist jede Seite der Unterscheidung nur in Bezug auf die jeweils andere, aber nicht so, dass beide innerhalb einer gemeinsamen Einheit aufeinander verweisen, sondern so, dass jedes von sich her wesentlich die Beziehung auf das Andere ist.

Was ist also mit der Identität der Differenz geschehen? Die Identität der Differenz von System und Umwelt ist jeweils das System bzw. die Umwelt. Diese sind aber wiederum nicht als 'substanziale' Identitäten zu verstehen, sondern dieselben sind selbst wieder bloß jene sie fundierende Differenz. Auch hier ergibt sich eine eigentümlich zirkuläre Struktur: die Einheit auf die die Differenz verweist, ist nur durch Differenz usw. (und zwar im Falle eines re-entrys: durch die selbe Differenz!)

Diese zirkuläre Struktur nun lässt an einen anderen Vordenker Niklas Luhmanns denken: George Spencer Brown. Die Luhmannsche Interpretation des Hauptwerks jenes Mathematikers – der 'Laws of Form' – veranlasst Wagner allerdings ebenfalls zu Kritik. Einstweilen bleibt aber festzuhalten, dass Luhmann hier durchaus als 'moderner Hegelianer' verstanden werden kann – nur verpflichtet er sich dadurch gerade nicht einem substanzontologischen Paradigma, sondern schon die Hegelschen Gedanken zum Begriff des Gegensatzes können metaphysikkritisch gelesen werden. Das Wagnersche Argument geht also meiner Ansicht nach nicht ins Leere, weil die System/Umwelt Differenz nicht als Gegensatz aufgefasst werden dürfte, wie Luhmann selbst in seiner Stellungnahme zur Wagnerschen Kritik einräumt¹²⁴, auch nicht, weil die

123 Ebd.; S. 104

124 Vgl. Luhmann 1994; S.477

Hegelschen Gedanken zum Thema nichts mit dem Denken Luhmanns zu tun hätten, sondern deswegen, weil Wagner die Ausführungen Hegels zu kurzfristig interpretiert und ihn damit auf ein substanzontologisches Paradigma festnagelt, was sich, wie ich eben gezeigt habe, nicht als stichhaltig erweist.

1.2.2.3. Luhmann und George Spencer Brown

Wagner meint zu sehen, dass Luhmann das Spencer Brownsche Formenkalkül in Richtung auf Identität uminterpretiert.

Bekanntlich beginnt das Kalkül von Georg Spencer Brown mit einer Aufforderung: „Triff eine Unterscheidung!“¹²⁵ Die Systemtheorie nun ist weiter der Vorschlag, die Unterscheidung von System und Umwelt zu verwenden. Deswegen, und weil Spencer Browns Logik ihre Feuerprobe in Bezug auf die Systemtheorie bereits hinter sich hat, ist Luhmann an dieser Logik interessiert, so Wagner¹²⁶. Luhmann spricht jedoch selbst davon, nur die ersten Schritte mit Spencer Brown zu gehen, um dann abzuzweigen und seinen eigenen Weg zu gehen. Konkret bezieht sich Luhmann in erster Linie auf die ersten und letzten beiden Kapitel der 'Laws of Form'.¹²⁷

Für Wagner ist hier allerdings klar: „Er [Luhmann] betreibt einen schrittweisen Umbau des Differenzgedankens der Laws of Form in Richtung auf Identität.“¹²⁸ Wie aber geht das Wagner zufolge zu?

Die Form (d.i. die Unterscheidung) wird von Spencer Brown zunächst als „perfekte Beinhaltung“ definiert.¹²⁹ Das bedeutet, um von der einen Seite der Unterscheidung auf die andere zu kommen, muss die Grenze gekreuzt werden. Weiter ist wichtig, dass diese Unterscheidung stets mit einer Bezeichnung einhergeht. Unterscheidung und Bezeichnung sind untrennbar miteinander verbunden. Deswegen kommt Spencer Brown für den Aufbau seines Kalküls mit einem Zeichen aus: „ \neg “. Durch diese Markierung wird zugleich eine Unterscheidung getroffen und gleichzeitig eine der beiden Seiten bezeichnet. Es wird also unterschieden zwischen dem 'marked state' als bezeichneter Seite auf der einen und dem 'unmarked state' als unbezeichneter Seite auf der anderen.¹³⁰

Wagner ist der Meinung, dass Luhmann, indem er diese Anfangsoperation aufgreift,

125 Spencer Brown 1969; S. 3

126 Vgl. Wagner 1994; S. 278

127 Vgl. Lau 2008; S. 147

128 Wagner 1994; S. 278

129 Spencer Brown 1969; S. 1

130 Vgl. Wagner 1994; S. 287

zugleich eine entscheidende Modifikation an dieser vornimmt. Diese Modifikation liegt darin, dass Luhmann darauf hinweist, dass diese Unterscheidungen „in einer fundamentalen Weise asymmetrisch sind“¹³¹. Unterscheidungen sollen demgemäß nicht seitenneutral sein, sondern sie enthalten immer schon eine Präferenz für eine der beiden Seiten. Spencer Brown hingegen ist es nach Wagner „vollkommen gleichgültig, welche der beiden voneinander unterschiedenen Seiten bezeichnet wird.“¹³² Wagner bezieht sich hier auf folgende Stelle bei Spencer Brown: „Wenn einmal eine Unterscheidung getroffen wurde, können die Räume, Zustände oder Inhalte auf jeder Seite der Grenze, indem sie unterschieden sind, bezeichnet werden.“¹³³. Von einer 'charakterisierenden Asymmetrie' hingegen sei nirgends die Rede.

Bei Luhmann allerdings können Unterscheidungen nur unter „beträchtlichen intellektuellen Anstrengungen ihr Präferenzgefälle abstreifen und resymmetrisiert werden“¹³⁴. Auch bei Luhmann ist es natürlich möglich, die Seite durch ein 'crossing' zu wechseln, also durch eine zweite Operation die nichtbezeichnete Seite zu bezeichnen. Der Ausgangspunkt bleibt dabei allerdings die zuerst bezeichnete Seite. „Ein Überwechseln kann in seinen [Luhmanns] Augen nur deswegen stattfinden, weil die präferierte Seite eine präferierte und dadurch in der Lage ist, die nicht präferierte zugänglich zu halten. Auf diese Weise garantiert sie das Gelingen der zweiten Operation.“¹³⁵

Wagner meint, diese Asymmetrie sei Luhmann deshalb so wichtig, da er ja als Systemtheoretiker vom System ausgehen will und nicht von der Umwelt. Das System und nicht die Umwelt bilde den Fokus seines Denkens.

Mit dieser Asymmetrisierung allerdings verpflichtet sich Luhmann einem identitätslogischen Programm, da damit Unterscheidung nur mehr als Gegensatz verstanden werden kann und damit auf ein identitäres Drittes verwiesen würde.¹³⁶

Abgesehen davon, dass ein Gegensatz, wie ich glaube gezeigt zu haben, nicht zwingend zum identitätslogischen Denken verpflichtet, halte ich die Wagnersche Kritik noch aus zwei anderen Gründen für unzutreffend.

Zum ersten glaube ich, Wagner interpretiert Luhmann bzw. Spencer Brown falsch, wenn

131 Luhmann nach Wagner; Ebd.

132 Ebd.; S. 279

133 George Spencer Brown 1969; S. 1

134 Luhmann nach Wagner 1994; S. 279

135 Ebd.

136 Vgl. Ebd.; S. 280

er den Einen auf Asymmetrie, den Anderen dagegen auf Symmetrie festnagelt. So lautet doch der erste Satz der 'Laws': „Wir nehmen die Idee der Unterscheidung und die Idee der Bezeichnung als gegeben an, und dass wir keine Bezeichnung vornehmen können, ohne eine Unterscheidung zu treffen.“¹³⁷ Und wie keine Bezeichnung ohne Unterscheidung möglich ist, so ist auch keine Unterscheidung ohne Bezeichnung möglich.

Noch einmal Spencer Brown: „ Es kann keine Unterscheidung geben ohne Motiv, und es kann kein Motiv geben, wenn nicht Inhalte als unterschiedlich im Wert angesehen werden.“¹³⁸ Der Mathematiker und Philosoph Felix Lau formuliert dazu treffend: „Die Anzeige [d.i. Die Bezeichnung S.B.] macht erst den Unterschied aus, da die Seiten der Unterscheidung ohne sie nicht verschieden voneinander wären. Wir hätten lediglich zwei Seiten, aber nichts, was sie unterscheidet.“¹³⁹

Für die Unterscheidung ist es also konstitutiv, dass sie asymmetrisch ist, da jede Unterscheidung auch Bezeichnung ist.

Soweit gehen Luhmann, Wagner und Spencer Brown noch d'accord. Anschließend beginnt Wagner allerdings Luhmann misszuverstehen. Hatte er noch vordem hervorgehoben, dass Unterscheiden und Bezeichnen eine einzige Operation sei, beginnt er sich nun plötzlich daran zu stoßen, dass Luhmann in diesem Sinne davon spricht, Unterscheidungen seien nicht völlig 'seitenneutral'.

Wäre eine Unterscheidung 'seitenneutral', so würde sie doch nichts bezeichnen und damit wäre sie nicht Unterscheidung im eigentlichen Sinne!

Das Zitat, auf das sich Wagner stützt, wenn er bei Spencer Brown 'Seitenneutralität' der Unterscheidung attestiert, interpretiert er demgemäß sehr eigenwillig. Dort hieß es, Inhalte könnten auf jeder Seite der Unterscheidung bezeichnet werden, da sie unterschieden wurden.(siehe oben) Natürlich kann jede Seite bezeichnet werden, allerdings wenn einmal eine Seite einer Unterscheidung bezeichnet ist – und anders sind Unterscheidungen nunmal nicht möglich – so ist diese Seite eben die Bezeichnete und die Unterscheidung ist damit asymmetrisch. Natürlich hätte auch von vornherein die andere Seite bezeichnet werden können.

Zusammengefasst also: Insofern jede Unterscheidung auch Bezeichnung ist, ist jede Unterscheidung asymmetrisch.

Der zweite Punkt in dem Wagner Luhmann missversteht, ist, dass Luhmann als

137 Spencer Brown 1969; S. 1

138 Ebd.

139 Lau 2008; S. 37

(systemtheoretischer) Soziologe selbstverständlich nicht von allen semantischen Aspekten abstrahieren will und kann. Auf einer sehr abstrakten Ebene – der Ebene der Mathematik, also dem Fachgebiet Spencer Browns – kann natürlich gesagt werden, dass es prinzipiell egal sei, welche der beiden Seiten bezeichnet werde und die Unterscheidung insofern vollkommen symmetrisch sei. Da aber, wie schon Spencer Brown schreibt, keine Unterscheidung ohne Motiv zustande kommt, also sobald von Unterscheidungen nicht mehr in einem leeren, vollkommen abstrakten Sinne gesprochen wird, sondern von konkreten Unterscheidungen mit einem Zweck die Rede ist, ist die semantische Ebene nicht mehr auszublenden und damit jede Unterscheidung von vornherein auf eine Seite festgelegt – was natürlich nicht heißt, dass die Unterscheidung nicht 'gekreuzt' werden kann.

Motiv der Systemtheorie beispielsweise ist es, Systeme zu beobachten. Wenn nun ein Beobachter (zweiter Ordnung) die Systemtheorie beobachtet, mittels welcher Unterscheidung diese denn beobachte, so wird dieser sehen, dass jene mittels der Unterscheidung von System und Umwelt beobachtet, und dass die bezeichnete Seite dieser Unterscheidung hier, dem Motiv der Theorie gemäß, natürlich das System ist. Das bedeutet allerdings in keiner Weise ein ontologisches Primat des Systems, sondern es geht hier einzig und allein um die (semantische) Präferenz eines Beobachters.

Die 'Seitenneutralität' der Unterscheidung ist also ein leeres Abstraktionsprodukt und bezieht sich auf einen Zustand noch vor dem Treffen der Unterscheidung. Sobald eine Unterscheidung aber getroffen wird gibt es ein Motiv und damit eine Präferenz für eine der beiden Seiten.

Es lässt sich also nicht von einem 'schrittweisen Umbau in Richtung auf Identität' des Spencer Brownschen Kalküls durch Niklas Luhmann sprechen.

Die Abzweigung Luhmanns hat eher fachspezifische als inhaltliche Gründe. Als Soziologe ist es für ihn natürlich weniger interessant, die mathematischen Ableitungen – aus denen ein Großteil des Buches besteht – nachzuzeichnen. Interessant sind für Luhmann vielmehr die grundlegenden Ideen, die die 'Laws of Form' enthalten. Diese eignen sich auch dazu, das im vorigen Abschnitt mit Hegel beschriebene (gegensätzliche) Verhältnis von System und Umwelt zu beschreiben. Neben der Idee, dass alles mit einer Unterscheidung beginnt – bzw. dem Eintritt in die Form – ist insbesondere die in den beiden letzten Kapiteln der 'Laws of Form' entwickelte Figur des re-entry interessant.

Der re-entry ist, wie gesagt, die Bezeichnung für den Wiedereintritt der Unterscheidung in das durch sie Unterschiedene. Mittels dieses Konzepts lassen sich unendliche Ausdrücke darstellen. Indem eine Unterscheidung selbstbezüglich wird, bestätigt sie sich entweder unendlich selbst (Tautologie), oder es kommt zu einer unendlichen Oszillation zwischen zwei Werten (Paradoxie).

Interessant ist nun weiter, dass Spencer Brown mittels eines re-entries der Form in die Form es auch schafft, die Voraussetzungen seines Kalküls durch das Kalkül selbst zu legitimieren. Das erinnert schon stark an die obige Figur Hegels.

Dort wurde, in der Sprache der 'Laws' ausgedrückt, die dritte Stufe des Gegensatzes dadurch ausgezeichnet, dass es hier zu einem re-entry des Gegensatzes, also der Differenz von Positivem und Negativem auf jeder der beiden Seiten kam. Die Unterscheidung wurde in das durch sie Unterschiedene zurückgenommen und damit war jede Seite zweierlei: einerseits (durch die Differenz) zustandegekommene Seite 'an sich' – also Identität durch Differenz – und andererseits die (die selbe) Differenz enthaltende Identität – also Identität der Differenz.

Daraus ergibt sich also die für einen re-entry typische unendliche Oszillation – oder auch mit Hegel: ein Widerspruch.

Jede Unterscheidung setzt damit zwar einen 'unmarked space', eine Einheit voraus, aber jede Einheit setzt wiederum eine Unterscheidung voraus, die diese Einheit bezeichnet. Durch die Figur des re-entry wird eben dieser Sachverhalt dargestellt. Indem die Unterscheidung auf der einen Seite ihrer Unterscheidung wiedereintritt, wird die bezeichnete Identität sichtbar als fundiert in einer Differenz – eben in der eben wiedereingetretenen Differenz, die ja die selbe Differenz ist, wie die fundierende. Es ist damit die „systemeigene und die aktuelle Unterscheidung, die beobachtete und beobachtende identisch“¹⁴⁰

Indem die Unterscheidung von System und Umwelt auf der Seite des Systems wieder eintritt, wird deutlich, dass die Einheit, auf die die Unterscheidung verweist das System selbst ist. Dieses System ist aber selbst wiederum Produkt der Differenz. Mit Hegel und Spencer Brown lässt sich das System somit als Differenz verstehen, oder besser, es ist die unendliche (zirkuläre) Verweisung auf eine Differenz – oder auch: das Prozessieren einer Differenz und zwar das Prozessieren jener Differenz, (durch) die es selbst ist.

Peter Fuchs schreibt dazu: „Da die Einheit der Differenz System/Umwelt im Wege des re-entry der Differenz selbst entnommen wird (System = System/Umwelt), ist die

140 Lau 2008; S. 95

Selbsterrechnung des Systems (des Beobachters) die Errechnung eines imaginären Wertes. Der Beobachter ist imaginär. Man trifft ihn nicht an, wie man Leute antrifft. Er ist weder sie noch er.¹⁴¹

Das System als Differenz ist einerseits eben Differenz und gleichzeitig auch Einheit und eine Seite eben derselben Differenz. Die Einheit der Differenz ist selbst nur als Differenz zu haben¹⁴². Auch aus diesem Grund plädiert Peter Fuchs dafür, den Begriff System nur mehr in der durchgestrichenen Form '~~System~~' zu verwenden. Das System ist damit weder als Subjekt noch als Objekt zu verstehen, sondern – wie bereits im Abschnitt 1.1.4. erwähnt – als Unjekt.

Luhmann selbst geht mit dieser Thematik allerdings anders um. Bei ihm ist immer wieder die Rede von der 'Welt' als Einheit der Differenz von System und Umwelt, womit er sich einige Kritik eingehandelt hat.¹⁴³

1.2.2.4. Welt – (letzte) Einheit der Differenz?

Luhmann bestimmt die Einheit von System und Umwelt als 'Welt'. Diese Hintergrundunbestimmtheit, dieser 'unmarked space' lässt alle Objekte und Subjekte erst erscheinen. In diese 'Leere' schreiben sich alle Differenzen erst ein, und diese erste (oder letzte?) Einheit selbst soll unbeobachtbar sein. Luhmann: „Ob operativ unerreichbar oder unbeobachtbar – jedenfalls bleibt die Welt eine stets mitgeführte Einheit, die weder positiv noch negativ, weder als Sein noch als Nichtsein qualifiziert und weder bevorzugt noch abgelehnt werden kann. (...) Man kann natürlich sagen, dass auch dies noch 'Metaphysik' sei und eben nicht Physik. Jedenfalls ist es keine ontologische Metaphysik, weil sie nicht mehr von der unbefragt akzeptierten Unterscheidung von Sein und Nichtsein ausgeht.“¹⁴⁴

Riccarda Pfeiffer unterscheidet im Anschluss an den Luhmann Kritiker Günter Thomas drei Weltbegriffe Luhmanns: Die Welt als Letzthorizont (W1), die Welt als systemrelativ erzeugte Einheit von System und Umwelt (W2) und die eine, wirkliche Welt (W3).¹⁴⁵ W1 und W3 können allerdings gleichgesetzt werden.¹⁴⁶ Wenn ich hier von

141 Fuchs 2004; S. 16

142 Vgl. Fuchs 2001; S. 243

143 Vgl. etwa Thomas 1992

144 Luhmann 1992; S. 384

145 Vgl. Pfeiffer 1998; S. 59f

146 Vgl. ebd.; S. 64

Welt spreche, so habe ich stets W1 und W3 im Sinn.

Diese nämlich denkt Luhmann quasi als Voraussetzung einer jeden Unterscheidung und er bleibt hier eben nicht dabei, jede dieser Einheiten stets als Einheit durch eine vorhergegangene Unterscheidung zu verstehen, sondern er verwendet den Begriff der Welt als 'Letzthorizont'. Auch wenn Luhmann beteuert, dass dieser Letztbegriff nicht als Identität gedacht werden dürfe, da er als „letzte Realität sinnlos gedacht werden“¹⁴⁷ und somit als „Hintergrundunbestimmtheit“¹⁴⁸ verstanden werden müsse¹⁴⁸ so scheint hier dennoch auf ein 'Zugrundeliegendes' verwiesen zu werden.

Bei der Welt, oder auch Realität – Luhmann bleibt was den Begriff der Welt anbelangt stets schwammig, es ist meist nicht klar, von welchem Weltbegriff gerade die Rede ist – handelt es sich letztlich um eine zugrundeliegende Realitätsgarantie für alle Operationen von Systemen. Dieses Zugrundeliegende ist selbstverständlich unerkennbar, unbeobachtbar und von ihm kann eigentlich schlechthin nichts ausgesagt werden, denn jede Bezeichnung würde eben seine ursprüngliche Einheit verletzen und damit wäre es nicht mehr, was es eigentlich sein sollte.

Wir befinden uns immer schon „in der Welt nach dem Sündenfall“¹⁴⁹. Jede Beobachtung und damit auch jede Bezeichnung verletzt jene ursprüngliche Einheit. Die 'Welt' als Hintergrundunbestimmtheit kann streng genommen nicht einmal als solche bezeichnet werden. Nichtsdestotrotz fungiert sie bei Luhmann als Letzt- und Grenzbegriff.

Ich komme nicht umhin, mich an dieser Stelle in Luhmanns Theorie an Kants 'Ding an sich'¹⁵⁰ erinnert zu fühlen. Auch hierbei handelt es sich um einen Grenzbegriff, um ein schlechthin Unbeobachtbares, da sobald etwas über es gesagt werden würde, die Kategorien zur Anwendung kämen (bei Luhmann: Unterscheidungen getroffen würden) und wir damit schon nicht mehr über das Ding an sich, sondern über ein empirisches Ding sprechen würden.

Damit ist Luhmann aber auch den klassischen Einwänden ausgesetzt. Wie kann von einer Welt die Rede sein, wenn von ihr schlechthin nicht die Rede sein kann? Schon indem sie bezeichnet wird, provoziert sie eine weitere Unterscheidung – sie vorauszusetzen heißt, sie unterscheiden und damit von etwas zu unterscheiden.

Weiter scheint mir diese Konzeption einer vorausgesetzten Realität mit dem differenzlogischen, dem postsubstantialistischen Paradigma im Widerspruch zu stehen,

147 Luhmann 1990; S. 51

148 Vgl. Luhmann 1998; S. 148

149 Luhmann 1990; S. 52

150 Vgl. etwa Kant 1781; S.114

auch wenn diese, wie Pfeiffer meint, „gerade nicht als Identität und auch nicht als sich selbst ausdifferenzierende Einheit aufgefasst“¹⁵¹ wird.

Wenn diese 'Welt' auch nicht als Identität aufgefasst werden kann, so ist sie doch auf alle Fälle ein 'Zugrundeliegendes' – eine Substanz. Alles Unterscheiden wäre damit in einer unerkennbaren Substanz fundiert. Zwar wäre damit nicht unbedingt auf eine fundierende 'Identität' verwiesen, wohl aber darauf, dass genausowenig wie eine Identität das Erste sei, dieses Erste auch nicht als eine Differenz zu fassen sei.

Dieser Weltbegriff, sei er auch als 'Hintergrundunbestimmtheit' gefasst, bekommt doch eine „spekulative Anlage“¹⁵², wie ein anderer Luhmann-Kritiker, Jean Clam, meint. Sie ist (letzte) Einheit der Differenz und wird damit bei jeder Unterscheidung als Transzendenz mitgeführt.¹⁵³ Gerade in einem solchen Unbeobachtbaren aber „überwintert das ontologische Weltverständnis“¹⁵⁴.

Mir allerdings scheint die Luhmannsche Systemtheorie auf dieser abstrakten Ebene einen solchen Weltbegriff gar nicht nötig zu haben. Die (letzte) Einheit der Differenz ist das System, das aber wiederum Produkt eben derselben Differenz ist – und mittels der Figur des re-entry lässt sich diese Gedankenfigur (als imaginär!) auch darstellen.

Zusammenfassend könnte man sagen: es gibt keine erste (oder letzte) Einheit wie es keine erste (oder letzte) Unterscheidung gibt.

151 Vgl. Pfeiffer 1998; S. 75

152 Vgl. Clam 2002; S. 63

153 Vgl. ebd.; S. 64

154 Fuchs 2000; S. 37

1.2.3. Identität oder Differenz von Identität und Differenz?

Um diesen Themenblock abzuschließen, möchte ich nun noch einen Blick darauf werfen, was es mit jenen, zu Beginn erwähnten, scheinbar einander widersprechenden Konzepten der Identität und der Differenz von Identität und Differenz auf sich hat. Was meint Luhmann, wenn er davon spricht, er würde die Differenz von Identität und Differenz als neues Leitparadigma für seine Theorie verwenden?

Diese Frage lässt sich beantworten, wenn man die Hegelsche Logik im Auge behält.

Blickt man auf Hegels „Wissenschaft der Logik“, so wird deutlich, was unter einem an Identitäten orientierten Denken zu verstehen ist. Begriffe gehen hier in ihr Negatives über und dieses Negative wird danach wieder negiert. Die beiden Ersten werden damit in einer Einheit aufgehoben (im dreifachen Wortsinne: negieren, erhöhen und bewahren), die dann wiederum als neuer Ausgangspunkt fungiert. So spinnt Hegel seine Logik fort bis zur absoluten Idee – einer letzten Einheit. Mit Blick auf das Vorhergehende könnte dieses Verfahren auch folgendermaßen beschrieben werden: Hegel lässt Differenzen aufbrechen, um diese sodann in eine Einheit zurückzuführen. Ausgehend von jeder Einheit lässt er neue Differenzen aufbrechen, bis diese Bewegung in einer letzten Einheit – der absoluten Idee – zur Vollendung kommt.¹⁵⁵

Beispielsweise beginnt Hegel mit dem reinen Sein und dem reinen Nichts. Betrachtet man allerdings diese beiden Begriffe, so zeigt es sich, dass diese beiden eigentlich nicht voneinander verschieden sind, sondern indem beide absolut leere Begriffe sind – eben von schlechthin allem abstrahieren – sind sie identisch. Sein und Nichts sind also dasselbe. Die Einheit dieser beiden Gegenbegriffe wird dann weiter als 'Werden' bezeichnet.¹⁵⁶ Hier geht es also um eine ständige Oszillation dieser beiden Begriffe. Das Werden ist der Begriff für die abstrakte Einheit des Sein und des Nichts.

Auf gleiche Weise verfährt Hegel – wie oben gezeigt wurde – mit den Begriffen Identität und Differenz. Wird die 'wesentliche' Identität betrachtet, so zeigt sich, dass diese 'absolute' Differenz ist. Identität geht also über in Differenz und diese dann weiter in den Grund, denn dieser „ist die Einheit der Identität und des Unterschiedes“¹⁵⁷. Es geht also darum, alle Differenzen in eine letzte Einheit aufzulösen. Um dies tun zu können, müssen allerdings zunächst all die Differenzen, die unser Denken bestimmen sichtbar gemacht werden.

155 Vgl. Hegel WL 2; S. 572

156 Vgl. Hegel WL 1; S. 82f

157 Hegel Enz1; S. 247

Auf dieser Ebene verfahren Hegel und Luhmann also ähnlich. Beide zeigen vermittels einer Beobachtung zweiter Ordnung jene Differenzen auf, die unser Denken bestimmen. Der Unterschied liegt nun darin, dass es im Gegensatz zu Hegel nicht das Ziel Luhmanns ist, das Absolute zu denken. Zwar kommt das Absolute bei Luhmann unter dem Terminus 'Welt' (als W1 und W3) ebenfalls vor, nur ist diese Welt in keinster Weise das Zentrum des Luhmannschen Denkens. Vielmehr ist diese Thematik die einzige, von der Luhmann zugibt, dass sie seine Theorie überfordere.¹⁵⁸ Er spricht davon, dass er es den Dialektikern überlasse, klar zu machen, wie diese letzte Identität aussehe. Es geht Luhmann mit seinem Paradigma der „Differenz von Identität und Differenz“ also um nichts anderes, als darum, von Differenzen auszugehen, also davon, dass unser Denken durch Differenzen bestimmt ist.¹⁵⁹

„Systeme müssen mit der Differenz von Identität und Differenz zurechtkommen, wenn sie sich als selbstreferentielle Systeme reproduzieren; oder anders gesagt: Reproduktion ist das Handhaben dieser Differenz.“¹⁶⁰

Das heißt, wenn Luhmann von der Differenz von Identität und Differenz spricht, so hat er damit primär die unterscheidende Tätigkeit eines Systems im Sinne, das sich selbst von seiner Umwelt unterscheidet, also sich (Identität) von seinem Anderen (Differenz) unterscheidet.

Das hat allerdings wenig mit Hegels Credo 'Identität von Identität und Nichtidentität' zu tun. Abgesehen davon, dass bei beiden Leitsprüchen eine entgegengesetzte Zielvorgabe mitschwingt, eben einerseits sich an Differenzen zu orientieren und andererseits sich auf die Suche nach einem Absoluten zu machen, ist es schwer, hier einen Widerspruch auszumachen.

Die Identität von Identität und Nichtidentität meint nämlich nicht, dass Nichtidentität dem (ursprünglicheren) Prinzip der Identität unterzuordnen sei, also dass jede Differenz eine Identität voraussetze, sondern, dass diese gegensätzlichen Bestimmungen nicht fein säuberlich zu trennen seien. Jede der beiden Bestimmungen ist vielmehr in sich widersprechend und so gehen diese ineinander über.¹⁶¹

Dies ist eine These, der Luhmann – wie ich meine – nicht widersprechen würde: Identität weist von sich her auf Differenz und Differenz von sich her auf Identität – konditionierte Koproduktion.

158 Vgl. Clam 2002; S. 62

159 Vgl. Luhmann 1984; S. 26 Fn 19

160 Ebd.

161 Vgl. Schubert 1985; S. 87

Die wesentliche Identität geht über in den absoluten Unterschied: Identität von (wesentlicher) Identität und (absolutem) Unterschied. Und dieser Übergang geschah so, weil sich zeigte, dass die wesentliche Identität wesentlich ein in sich Unterscheiden – eben die Reflexion – war.

Damit verweist gerade die Identität von Identität und Nichtidentität auf die zentrale Stellung der Differenz. Identität von Identität und Nichtidentität bedeutet ja gerade: Identität 'ist' Nichtidentität – Identität 'ist' Differenz.

So ist es auch evident, dass hier gerade dieses Konzept „eine Revolutionierung des Denkens und eine Sprengung der identifizierenden Logik“¹⁶² bedeutet, was auch Derrida erkannt hat.¹⁶³ Identität und Differenz werden nicht (mehr) fein säuberlich getrennt. Gerade damit wird ein an Identitäten orientiertes Denken destruiert – da diese Identitäten ja nicht klar abgegrenzt sind von dem, was sie nicht sind: Die 'Identität' System ist Differenz, und zwar die Differenz von System und Umwelt.

Wenn also von jenen differenz- (bzw. *differánc*e) basierten Systemen die Rede war, so dachte ich dabei im Wesentlichen immer an zweierlei Systemtypen: Das psychische System (bzw. das Bewusstsein) und das soziale System.

Nachdem nun im ersten Teil meiner Arbeit einiges (allgemein) über das Verhältnis von System und Umwelt gesagt wurde, werde ich mich im zweiten Teil mit dem Verhältnis des (speziellen) Systemtyps 'psychisches System' zum (speziellen) Systemtyp in der Umwelt jenes Systems, zum sozialen System, beschäftigen.

Es wird um einige klassische philosophische Probleme der Bewusstseinstheorie gehen, die Peter Fuchs unter dem Titel 'Das Ideosynkrasieproblem des Bewusstseins' behandelt. Diese Thesen von Peter Fuchs werden sodann den entsprechenden Hegelschen Gedanken zum Thema gegenübergestellt.

162 Ebd.; S. 87

163 Vgl. ebd.; S. 88

Teil 2: (Un-)Bewusstsein und Geist

Unsre Handlungen sind im Grunde allesamt auf eine unvergleichliche Weise persönlich, einzig, unbegrenzt-individuell, es ist kein Zweifel; aber sobald wir sie ins Bewusstsein übersetzen, scheinen sie es nicht mehr ... Dies ist der eigentliche Phänomenalismus und Perspektivismus, wie ich ihn verstehe: die Natur des tierischen Bewusstseins bringt es mit sich, dass die Welt, deren wir bewusst werden können, nur eine Oberflächen- und Zeichenwelt ist, eine verallgemeinerte, eine vergemeinerte Welt, — dass Alles, was bewusst wird, ebendamit flach, dünn, relativ-dumm, generell, Zeichen, Herden-Merkzeichen wird, dass mit allem Bewusstwerden eine große gründliche Verderbnis, Fälschung, Veroberflächlichung und Generalisation verbunden ist.

Friedrich Nietzsche¹⁶⁴

In diesem zweiten Teil der Arbeit wird es zentral um zwei Thesen von Peter Fuchs gehen: Einerseits um die These, dass das Bewusstsein das Unbewusste ist, also ein ideosynkratisches Bewusstsein des Bewusstseins gar nicht möglich ist und andererseits um jene damit zusammenhängende, dass das Bewusstsein stets mit sozial angelieferten Unterscheidungen operiert.

Es soll der Verdacht geprüft werden, dass sich in der Hegelschen Bewusstseinstheorie, wenn auch auf grundverschiedenem Wege, ganz ähnliche Resultate ergeben. Diese Thesen von Peter Fuchs sollen also dem Hegelschen Konzept des Bewusstseins und dessen Fortgang zum Selbstbewusstsein und schließlich zum Geist gegenübergestellt werden.

Ich werde zu diesem Zweck zunächst auf die Bewusstseinskonzeption Niklas Luhmanns und die Thesen von Peter Fuchs eingehen (2.1.). Anschließend werde ich die Bewusstseinsdialektik Hegels, also die Fortentwicklung des Bewusstseins zum Geist darstellen (2.2.) und in einem dritten Schritt die beiden Positionen aufeinander beziehen (2.3.).

164 Nietzsche KSA 3; S. 592f

2.1. Bewusstsein bei Luhmann

Zunächst werden einige zentrale Aspekte der Luhmannschen Bewusstseinstheorie dargestellt

Bei der folgenden Darstellung des psychischen Systems werde ich mich im Wesentlichen an Luhmanns Aufsatz 'Die Autopoiesis des Bewusstseins'¹⁶⁵ halten. Danach werde ich näher auf die Thesen von Peter Fuchs eingehen.

Prinzipiell ist zu sagen, dass alles, was bisher über Systeme gesagt wurde, für zweierlei Arten von Systemen gültig ist: für psychische und für soziale Systeme – oder auch kurz: für Sinnsysteme. Dieser Begriff des Sinnes, den ich bisher ausgeblendet habe, soll nun kurz erläutert werden.

2.1.1. Sinn

Sinn ist einer jener vier Begriffe, die der Soziologe Armin Nassehi¹⁶⁶ als differenzlose Begriffe in der Luhmannschen Theorie identifiziert. Das dürfte daran liegen, dass für Sinnsysteme alles nur in der Form von Sinn präsent werden kann. Es gibt für psychische und soziale Systeme nichts, was nicht Sinn hätte. Alles Operieren geschieht im Medium Sinn. Luhmann: „Das allgemeinste, nicht transzendierbare Medium für jede Formbildung, das psychische und soziale Systeme verwenden können, nennen wir Sinn.“¹⁶⁷

Sinn wird operativ hergestellt, er wird nicht in der 'Welt' vorgefunden. Luhmann: „Es gibt keinen Sinn außerhalb der Systeme, die Sinn als Medium benutzen und reproduzieren.“¹⁶⁸

Systeme arbeiten intern mit der Unterscheidung von Selbstreferenz und Fremdreferenz, das heißt, sie vollziehen einen re-entry der Unterscheidung von System und Umwelt in sich selbst. Operationen werden entweder als selbst oder als fremd bezeichnet. Damit konfrontieren sich Systeme mit einer für sie unvorhersehbaren Zukunft und diese Unbestimmbarkeit ist nicht in Außeneinwirkungen begründet, sondern im System selbst. Das System wird für sich selbst unvorhersehbar.¹⁶⁹ Weiter aber verfügen Systeme über ein Gedächtnis mittels dessen sie Resultate vergangener Selektionen gegenwärtig

165 Luhmann 1995

166 Vgl. Nassehi 1993; S. 233ff

167 Luhmann 2002; S. 15

168 Luhmann 1998; S. 45

169 Vgl. ebd.

verfügbar machen können. Systeme können also auf für es unvorhersehbare Ereignisse mit gespeicherten Anpassungsmustern reagieren.

Mit 'Sinn' bezeichnet nun Luhmann diesen Sachverhalt, wie er für das System selbst sichtbar wird. Es geht also darum, dass einem aktuell operierenden System eine Vielzahl von möglichen Anschlussoperationen offen stehen.

Für Sinnsysteme ist damit die Welt nicht ein sie determinierender Riesenmechanismus sondern, ich habe es bereits erwähnt, lediglich das unermessliche Potential für überraschende Irritationen. Jede Identität ist Resultat eines sinnhaften Operierens. Ausgewählten Irritationen wird (im System) der Sinn von Informationen gegeben. Identitäten bestehen nicht einfach als etwas, sondern sie haben die Funktion „Rekursionen zu ordnen, so dass man bei allem Prozessieren von Sinn auf etwas wiederholt Verwendbares zurück- und vorgeifen kann. Das erfordert selektives Kondensieren und zugleich confirmierendes Generalisieren von etwas, was im Unterschied zu anderem als Dasselbe bezeichnet werden kann.“¹⁷⁰

Solche sinnhaften Identitäten sind beispielsweise empirische Objekte, Zeichen, Symbole, Sätze, Zahlen usw.. Das wesentliche ist, dass sie nur rekursiv erzeugt werden können. Daraus ergibt sich zweierlei: Einerseits geht ihr Sinn über das hinaus, was aktuell als Beobachtungsoperation erfasst werden kann und andererseits handelt es sich bei ihnen nicht um Dinge 'an sich', die auch unbeobachtet existieren würden. Wenn sie auf Vergangenes verweisen, verweisen sie auf Resultate kontingenter Operationen und nicht auf fundierende Ursprünge. Und wenn sie auf Zukünftiges verweisen, verweisen sie auf Beobachtungsmöglichkeiten, von denen man nicht wissen kann, ob sie tatsächlich stattfinden werden.¹⁷¹

Die Form von Sinn ist die Differenz von Aktualität und Möglichkeit. Sinn ist als Einheit dieser Unterscheidung konstituiert durch eben diese. Etwas hat Sinn, wenn im aktuellen Prozessieren eines Systems (als etwa im Erleben oder im Kommunizieren), stets auf andere Möglichkeiten verwiesen wird. Ohne eben diese Verweisung auf Mögliches wäre sinnhafte Aktualität nicht möglich.¹⁷²

Interessant ist hier auch, einen kurzen Blick auf Fritz Heiders allgemeinen Begriff des Mediums zu werfen, an den Luhmann sich bei der Bestimmung seines Sinnbegriffes anlehnt.¹⁷³ Ein Medium wird hier verstanden als Einheit von loser und fester Koppelung.

170 Ebd.; S. 46

171 Vgl. ebd.; S. 47

172 Vgl. Luhmann 2002; S. 20

173 Vgl. ebd.

Im Medium Sprache etwa sind Wörter Elemente loser(er) Koppelung, während Sätze dem gegenüber Elemente fester(er) Kopplung sind. Diese lose gekoppelten Sinnsplitter, wie Luhmann sie nennt¹⁷⁴, dienen als mediales Substrat, die durch den Prozess der Sinnselektion zu festen Formen gekoppelt werden. Nur in Form dieser festen Koppelungen ist die Unterscheidung anschlussfähig. Allerdings muss aber jeder Anschluss wiederum eine Unterscheidung treffen und damit „regeneriert sich in allem sinnhaften Operieren zugleich das Medium der anderen Möglichkeiten und letztlich der unmarkierte Weltzustand, der nichts mehr ausschließt.“¹⁷⁵

Es geht also darum, dass jede aktuelle Operation einen Möglichkeitshorizont mitproduziert. Jedes Ereignis enthält Verweisungen auf andere (mögliche) Ereignisse. Jedes Ereignis nimmt einerseits Bezug auf sein vorhergehendes, indem es an es anschließt, und andererseits eröffnet es einen Raum für neue mögliche Anschlüsse. Jede feste Koppelung von Elementen geschieht in einem Raum – dem unmarked space – lose gekoppelter Elemente. Jede Operation ist eine Unterscheidung, und jede Unterscheidung führt die Nichtbezeichnete Seite als unmarked space mit.

Luhmann spricht hier zudem wiederum von einem re-entry: Die Unterscheidung tritt auf der Seite des Aktuellen wieder in sich ein. Aktuell kann nur sein, was auch möglich ist und vor allem, aktuell kann etwas nur sein, wenn auch etwas anderes möglich ist. Das System greift im aktuellen operieren vor auf mögliches und schließt an Vergangenes an. So kommt hier auch das Thema Zeit mit ins Spiel. Sinnsysteme sind ereignisbasierte Systeme. Das bedeutet, dass die Elemente solcher Systeme indem sie aktualisiert werden auch schon wieder verschwinden und durch ein neues ersetzt werden, für welches dasselbe gilt. Jedes aktuelle Element ist ein Vergehen bzw. ein Übergehen in ein anderes (mögliches) Element. Sinn als Einheit der Differenz von aktuell/möglich ist also, wie ich bereits erwähnt habe, jene Verschiebung oder auch mit Derrida: 'differánce'.¹⁷⁶

Auch die Unterscheidung von Medium und Form ist re-entry fähig, also selbst wieder eine Form und so auch Sinn „als Medium eine Form, die Formen konstituiert, damit sie Form sein kann.“¹⁷⁷ Das bedeutet die Einheit der Unterscheidung von Aktualität und Potentialität, also Sinn, ist selbst wiederum eine Unterscheidung und als solche konstituiert sie Unterscheidungen damit sie selbst Unterscheidung sein kann. Hier haben

174 Vgl. ebd.

175 Luhmann 2002; S. 21

176 Vgl. ebd.

177 Luhman 1997; S. 174

wir also wieder die für das Denken Luhmanns typische zirkuläre Selbstfundierung. Sinn als die Voraussetzung von Unterscheidungen ist selbst Unterscheidung und setzt sich damit selbst voraus.

Insgesamt sind also drei Gedanken im Kontext des Luhmannschen Sinnbegriffs festzuhalten:

Erstens ist zu sagen, dass Sinn nicht eine Struktur der Welt ist, sondern die Welt sinnhaft immer nur ist für Systeme.

Zweitens operieren Sinnsysteme immer in der Form von Sinn – selbst das Sinnlose muss sinnhaft als solches bezeichnet. 'Beobachten vollzieht sich stets im Medium Sinn' bedeutet, jede Operation vollzieht sich immer schon in so etwas wie einem sinnhaften Welthorizont – die 'Errechnungen' eines Systems sind stets eingebettet in einen sinnhaften Bedeutungshorizont. Für das Bewusstsein also etwa beispielsweise: Wahrnehmungen vollziehen sich stets im Modus des 'etwas' im Unterschied von 'etwas anderem'. Wie hier weiter Unterscheidungen des Bewusstseins von 'sozial angelieferten' Unterscheidungen beeinflusst wird, werde ich weiter unten behandeln.

Und schließlich drittens ist die Form des Mediums Sinn die Unterscheidung von Aktualität und Potentialität. Aus dieser Form ergibt sich jene eigentümliche 'Verschiebung' der Sinnzeit oder auch das, was Derrida mit dem Terminus *différance* bezeichnet hat.

*2.1.2. Autopoiesis und Ereignisbasiertheit*¹⁷⁸

Dass das Bewusstsein als ein autopoietisches System begriffen wird bedeutet, dass es alle Elemente aus denen es besteht selbst produziert und reproduziert. Diese Elemente sind, und das verlangt die Logik der Reproduktion, radikal verzeitlicht, das heißt extrem instabil. In dem Moment in dem sie entstehen, vergehen sie auch schon wieder. Die Elemente also entstehen und vergehen während das System bleibt. Das System aber 'ist' wieder nur eben jene Reproduktion seiner Elemente, es existiert quasi als 'Selbsttransformation'. Luhmann spricht deswegen von der 'dynamischen Stabilität' des Bewusstseins.

Das Hauptproblem für das Bewusstsein ist es, die Reproduktion engzuführen, sodass es einer völlig entropischen Reproduktion entgeht. Jedes vergehende Element verlangt nach einem Folgeelement, damit die Autopoiesis nicht aufhört. Es ist deshalb nötig, den

¹⁷⁸ Vgl. Luhmann 1995; S. 55ff

Möglichkeitsbereich der Folgeelemente so einzuschränken, dass sich ein Sinnzusammenhang ergibt.

2.1.3. *Geschlossenheit*¹⁷⁹

Das psychische System (und mit ihm auch soziale Systeme) sind (operativ) geschlossen nicht nur gegenüber andersartigen Systemen, sondern auch gegenüber gleichartigen Systemen. Es gibt keinen unmittelbaren Kontakt zwischen Systemen. Der Kontakt zu anderen Bewusstseinen ist dem Bewusstsein nur über Beobachtung einerseits, und Teilnahme an Kommunikation andererseits möglich.

- Kontakt als Beobachtung von anderen Bewusstseinen

Beobachten bedeutet in der Luhmannschen Diktion bekanntlich unterscheidendes bezeichnen. Jeder Beobachtung liegt eine Unterscheidung zugrunde – Luhmann spricht hier auch von Beobachtungsdimensionen.

Bei der Beobachtung anderer Bewusstseinsysteme erlebt das Bewusstsein jene als 'black box'. Bewusstseine sind füreinander größtenteils intransparent. Das beobachtende Bewusstsein versucht nun, das Nichtbeobachtete mitzubeobachten und unterstellt so, dass alles Nichtbeobachtete genau so ablaufe wie bei ihm selbst. Es werden dabei aber nicht eigene Strukturen auf das andere Bewusstsein projiziert oder Komplementärstrukturen angenommen, sondern die Intransparenz des anderen Bewusstseins ist deshalb verständlich, weil auch das beobachtende Bewusstsein für sich selbst intransparent ist. Das hängt zusammen mit der These, dass jede Beobachtung von Selbstreferenz zu Paradoxien bzw. Tautologien führt. Die Annahme eines alter ego bedeutet also: „er ist für mich ebenso intransparent, wie ich selbst es für mich bin.“¹⁸⁰

- Kontakt als Beobachtung von (bzw. Teilnahme an) Kommunikation

Luhmann begreift die Bildung von sozialen Systemen als Beleg für die Geschlossenheit der psychischen Systeme. Kontakt der Systeme ist nur über Kommunikation möglich und das bedeutet, dass jene sich auf hochselektive Bedingungen einlassen müssen. Entscheidend ist auch die Tempodifferenz jener beiden Systemtypen. Das Bewusstsein ist für gewöhnlich wesentlich 'schneller' als die Kommunikation, was für das Bewusstsein bedeutet, dass es nicht alles anbringen kann, was es gerne möchte und so

179 Vgl. ebd.; S. 58ff

180 Luhmann 1995; S. 59

ergibt es sich auch, dass es erlebt, dass es missverstanden wird.

Es klingt paradox, aber gerade aus dieser Geschlossenheit des Bewusstseins ergibt sich ein besonders reiches Umweltverhältnis. Obwohl es weder Input noch Output gibt, können gerade solche Arten das Bewusstsein zu beschreiben, sozial wunderbar funktionieren. Strukturen des Bewusstseins lassen sich jedoch gerade nicht durch einen Input spezifizieren. Umweltgegebenheiten werden als Störung oder als Rauschen registriert und dieses dann durch eigene Strukturen spezifiziert. Das hat den entscheidenden Vorteil, dass für Konzepte wie Negation, Unterscheidung oder Ähnliches keine Umweltentsprechung gesucht werden muss. Internes Operieren geschieht rein für interne Zwecke.¹⁸¹

2.1.4. Letztelemente¹⁸²

Im Allgemeinen sind die Letztelemente sinnhaft operierender Systeme Selektionen, die im System als Selektionen behandelt werden. Als Letztelemente des Bewusstseins schlägt Luhmann Gedanken vor. Diese rekursiv erzeugten, selektiven Ereignisse sind aber nicht als das zu verstehen, was man für gewöhnlich unter 'Denken' oder gar begrifflich-abstraktem Denken versteht. Es geht hier um das Fortspinnen mehr oder minder klarer Gedanken, also um die Operation der Transformation von Elementen in Elemente aus denen das Bewusstsein besteht.

Luhmann beschreibt das rekursive Verhältnis der Gedanken zu einander als Beobachtung, als Unterscheidungsbezeichnung. Das geht folgendermaßen zu:

Ein Gedanke beobachtet einen anderen Gedanken. Damit gewinnt er Abstand zum anderen Gedanken – er merkt, dass er nicht der gleiche ist wie der vorhergehende. Dies wird auch als 'differentielle Lokalisation' bezeichnet.

Den beobachteten Gedanken nennt Luhmann Vorstellung und das Beobachten Vorstellen. Es wird also immer etwas vorgestellt, nämlich ein anderer Gedanke. Im Vorstellen einer Vorstellung ist also das Vorgestellte immer schon nicht mehr aktuell und damit der Übergang von einem Gedanken zum Nächsten immer schon gelungen. Das heißt: Das Bewusstsein „prozediert (...) voran, indem es zurückblickt.“¹⁸³ Es bemerkt seine eigenen Vorhaben immer erst in der Erinnerung. Aber eben dadurch, dass der jeweils neue Gedanke den jeweils vorhergehenden kontrolliert, kann der Prozess

181 Vgl. ebd.; S 73ff

182 Vgl. ebd.; S.60ff

183 Ebd.; S. 63

sich kontrollieren. Ein einzelner Gedanke für sich kann nicht vorkommen – er hätte einerseits nichts, was er beobachtet und andererseits würde er nicht beobachtet und damit nicht voll entfaltet. So kann es für das Bewusstsein weder einen ersten, noch einen letzten Gedanken geben.

Die wechselseitige Beobachtung der Gedanken erfolgt zudem nicht anhand von irgendwelchen beliebigen Unterscheidungen, sondern anhand der Unterscheidung von Selbstreferenz und Fremdreferenz. Andere Gedanken werden beobachtet als Vorstellungen von etwas, als auf etwas referierend, und dieses etwas kann entweder der Prozess selbst, oder aber auch etwas Fremdes sein.

Die aktuelle Operation hingegen bleibt stets unsichtbar, woraus auch die Intransparenz des Bewusstseins für sich selbst resultiert.

Vorstellungen von etwas zu haben ist also in diesem Sinne keine 'primäre' Qualität des Bewusstseins, sondern der Inhaltsreichtum unserer Gedanken wird immer erst im Nachhinein sichtbar - durch eine Folgeoperation, die aber wiederum (für sich selbst) unsichtbar bleibt.

2.1.5. Bistabilität¹⁸⁴

Der Folgegedanke entscheidet also, ob die Seite der Selbstreferenz oder die Seite der Fremdreferenz der Vorstellung bezeichnet wird. Entweder bezieht sich ein Gedanke auf sich, oder auf etwas anderes. Diese Unterscheidung wird aber nicht vom Gedanken selbst getroffen, sondern eben vom Folgegedanken. Jeder Gedanke 'ist' für sich einfach nur ein Gedanke.¹⁸⁵ Erst für einen anderen Gedanken ist er Vorstellung.

Damit ist aber auch gesagt, dass kein Gedanke im Vorstellung-sein völlig aufgeht. Die Differenz, die ihn zur Vorstellung macht, wird ihm vom Folgegedanken quasi aufgezwungen.

Je nachdem, ob die Vorstellung auf ein etwas im 'Außen', oder auf ein etwas im 'Innen' festgelegt wird, verdichten sich entweder auf der Seite der '(Um)Welt' oder aber auf der Seite des 'Systems' Identitäten. Diese doppelte Möglichkeit einer jeden Vorstellung bezeichnet der Terminus 'Bistabilität' oder auch 'bistabile Doppelreferenz'.

Jeder Gedanke stellt die Frage nach Selbst-/Fremdreferenz neu. Weder verliert sich das Bewusstsein an die Welt, noch an sich selbst. Weltbewusstsein und Ichbewusstsein sind die beiden Horizonte in die Identitäten eingeschrieben werden. 'Welt' und 'Ich' sind

184 Vgl. ebd.; S. 64ff

185 Und damit ontologisch monströs! Vgl. Fuchs 2001; S. 121ff

damit wiederum nicht vorausgesetzte Identitäten, sondern das Bewusstsein zwingt sich durch die Logik seiner Reproduktion zu jenen Horizonten.

2.1.6. Bewusstsein als nichttriviale Maschine und das Ich als Selbstlimitation

Der Unterschied zu trivialen Maschinen, die einen Input unter Anwendung einer Transformationsregel in einen Output verwandeln, liegt ebenfalls in dieser ständigen Möglichkeit begründet, zwischen der Selbst- und Fremdreferenz eines Gedankens zu unterscheiden.

In nichttrivialen Systemen kommt Fremdreferenz nur dadurch zustande, dass sie von Selbstreferenz unterschieden wird. Sie ist also nur als Differenz zu haben und die andere Seite der Referenz kann in jedem Moment des Prozessierens einer Fremdreferenz auf etwas anderes verweisen. Einmal etwa verweist die Selbstreferenz auf ein verärgertes, ein anderes mal auf ein freudiges, wieder ein anderes mal auf ein verliebtes Selbst. Das Fremde, das als Fremdes immer nur das Andere des Selbst ist, ist stets das andere eines anderen Selbst – der Zustand des Selbst ist äußerst instabil. So modifiziert also der momentane Zustand des Selbst ständig das Prozessieren der Fremdreferenzen und dieser momentane Zustand wird aber erst, wie sich oben gezeigt hat, im Nachtrag durch die Folgeoperation festgelegt.¹⁸⁶

Das eigene Verhalten kann damit vom Bewusstsein selbst nicht mehr prognostiziert werden, da die Aufnahme des Inputs abhängig ist vom aktuellen Zustand des Selbst und dieser aktuelle Zustand immer erst im Nachhinein, durch einen Folgegedanken als Vorstellung verfügbar wird. Das Bewusstsein kann im Vorhinein nicht sagen, wie es auf etwas reagieren wird, da es noch nicht wissen kann 'wer' es zu diesem Zeitpunkt sein wird bzw. kann es im aktuellen Zustand nie wissen, wer es gerade ist, da darüber ja immer erst der nächste Moment entscheidet.

Aus diesem Grund, so Luhmann, ist das Bewusstsein dazu gezwungen, sein Verhalten – seinen Output – auf eigene Entschlüsse zurückzuführen. Indem bei jedem Prozessieren von Fremdreferenz Selbstreferenz als andere Seite mitspielt, wird der Output als Entschluss des Selbst erlebt. Das Bewusstsein erlebt sich also einerseits als eines, dessen Handlungen auf eigene Entschlüsse zurückgehen, andererseits aber weiß es sich abhängig von einer Vergangenheit und einem aktuellen Zustand den es nicht (mehr)

¹⁸⁶ Vgl. Fuchs 2004; S. 21

bzw. noch nicht beeinflussen kann.

Um sich dennoch als 'frei' erleben zu können, entwickeln Bewusstseine Vorstellungen von sich. Dadurch können sie sich selbst intendieren und somit sich selbst im Modus der Fremdreferenz beobachten. Anders gesagt: Bewusstseine entwickeln ein 'Bild' von sich auf das hin sie sich entwerfen können.¹⁸⁷

Mittels dieses Bildes wird das Bewusstsein der eigenen Unvorhersehbarkeit bei gleichzeitiger Determiniertheit umgewandelt in das Bewusstsein, die eigenen Möglichkeiten selbst einschränken zu können. Dieses Bild oder diese Selbstintendierung verdichtet sich weiter zu einem 'Ich', einer engeren Identität, die „internen Konsistenzerfordernissen genügen muss oder andernfalls mit sich selbst Überraschungen erlebt.“¹⁸⁸

Die Vorstellung vom Ich kann also nicht vollkommen frei gewählt werden, sondern sie muss bis zu einem gewissen Grad konsistente Handlungsanweisungen geben können, da sie andernfalls ihren Zweck nicht erfüllt und wiederum zu viele Möglichkeiten offen bleiben. Selbstlimitation oder auch Integration nennt Luhmann diese Selbstintendierung in Form einer halbwegs konsequenten Ichvorstellung. Diese Integration kann natürlich jederzeit gelockert oder gestrafft werden, wie das etwa bei der Entwöhnung bzw. Entstehung von Suchtkrankheiten der Fall ist.

2.1.7. *Paradoxien*¹⁸⁹

Die Unterscheidung von Operation und Beobachtung bzw. deren Komplementärunterscheidung im Bewusstsein Gedanke und Vorstellung kann dazu beitragen Paradoxieprobleme zu lösen. Auch Luhmann ist grundsätzlich der Meinung, dass Realprozesse paradoxiefrei ablaufen. Zur Konstitution einer Paradoxie gehört immer der Gebrauch eines Differenzschemas. Das bedeutet, Paradoxien gibt es immer nur in der Beobachtung. Den Fortgang von Gedanken zu Gedanken bestimmt Luhmann als negationsfreie Notwendigkeit. Hier ist noch keine Rede von einzelnen Gedanken die andere einzelne Gedanken beobachten.

Erst die Beobachtung arbeitet aus dem Fluss der Gedanken Gedanken als distinkte Einheiten heraus. Nur für einen Beobachter sind verschiedene gedankliche 'Entitäten' unterscheidbar.

187 Ein sehr Ähnlicher Gedanke findet sich auch bei Sartre – der Entwurf; vgl. etwa Sartre 1943; S 875f

188 Luhmann 1995; S. 69

189 Vgl. ebd.; S. 71ff

Die klassische These wäre nun, dass demgemäß natürlich nur für Beobachter Paradoxien entstehen können. Indem aber das Bewusstsein ein sich selbst beobachtendes System ist, operiert es mit einer eingebauten Paradoxie.

Dadurch, dass Gedanken andere Gedanken als Vorstellung beobachten können, wird Selbstreferenz in eine Form gebracht, die es dem System ermöglicht, weiter zu operieren und so können Bewusstseinsysteme hohe Komplexität aufbauen. Die Paradoxie der Vortstellung oder die Vorstellung als Paradoxie besagt, dass Selbstreferenz nur möglich ist durch Fremdreferenz und Fremdreferenz nur durch Selbstreferenz. Auch ergibt sich hier die Paradoxie des Übergangs von Selbstreferenz zu Fremdreferenz.

Auf der Ebene der Autopoiesis der Gedanken treten diese und andere Paradoxien ständig auf. Das führt aber nicht zu einem 'Blockieren' des Operierens, sondern auf Grund der radikalen Vergänglichkeit der Operation verschwinden die Paradoxien mit den Gedanken. Die Paradoxie auf dieser Ebene wird damit nicht zur Existenzfrage für das Bewusstsein, sondern „die Form ihrer Behandlung ist ausschlaggebend für den evolutionären Erfolg dieses Systemtypus“¹⁹⁰.

Wenn Selbstbeobachtung sich nicht auf Gedanken richtet, sondern auf eine Gesamteinheit, dann ergibt sich die Paradoxie der Selbstreferenz, oder wie es Luhmann auch nennt, die Selbstreferenz der Paradoxie. Es geht hier quasi um eine Selbstreferenz ohne Fremdreferenz, also einer Selbstreferenz, „die nur von ihrer Selbstnegation lebt.“¹⁹¹ Nicht die Einheit selbst ist hier wiederum paradox, sondern sie lässt sich nur mit Hilfe der Paradoxie als Einheit beobachten. Aus diesem Grund führen Fragen des Bewusstseins nach dem 'wer bin ich?' notwendiger Weise ins Dunkle. Nur durch Unehrlichkeit, oder moralisch weniger aufgeladen: durch Selbstsimplifikation, Selbstintendierung oder auch nur Reduktion von Komplexität, kommt das Bewusstsein aus dieser Paradoxie heraus. Auch hier spielen gesellschaftliche Modelle (zur Selbstbestimmung) für das Bewusstsein eine Rolle.

*2.1.8. Strukturen*¹⁹²

Es ist stets zu unterscheiden zwischen der autopoietisch-rekursiven Verknüpfung der Elemente und den Strukturen des Systems.

Strukturen entstehen kurz gesagt durch Lernprozesse. Logischerweise vollziehen sich

190 Luhmann 1995; S. 73

191 Ebd.

192 Vgl. ebd.; S. 76ff

diese Lernprozesse nicht als Übernahme von Strukturen aus der Umwelt in das System, sondern es kommt durch das System zu einer Änderung der eigenen strukturellen Spezifikation mit der es seine Autopoiesis handhabt. Strukturen können also nur im System gebildet werden. Die Grundlage dafür liegt in der Selbstbeobachtung des Systems, also in „gedanklichen Beobachtung einer Vorstellung“.¹⁹³ In der Vorstellungsbeobachtung schleifen sich Engführungen ein und diese bewähren sich als Erwartungen: Identitäten kondensieren. Auch hier dient wiederum die Unterscheidung von Selbstreferenz und Fremdreferenz als Leitfaden. Identitäten kondensieren entweder auf der Seite des Selbst, oder etwas anderes wird als Identität erfasst.

Die Strukturbildung des Bewusstseins hat weiter zwei Voraussetzungen. Einerseits werden Minimalstrukturen für das prozessieren von Selbstreferenz vorausgesetzt und andererseits anregende Zufälle. Diese Zufälle werden dann im Bewusstsein 'entrandomisiert', also induktiv in Strukturen eingesetzt. Zufälle werden somit in einen Strukturzusammenhang eingebunden. Zufällig entstandene, situationsabhängige Effekte werden in neuen Zusammenhängen wieder verwendet. Kleine Anfangsursachen können so große Wirkungen haben.

In der Unterscheidung von Selbstreferenz und Fremdreferenz sammeln sich Erfahrungen und verdichten sich zu Erwartungen. Je nachdem ob die Erwartung eintritt oder nicht, bilden sich dann neue Unterscheidungen. Die Erfüllung der Erwartung etwa wird als 'normal' bezeichnet während die Nichterfüllung, die Abweichung als 'anormal' erlebt wird. Diese Negativseite hat eine gewisse Alarmierfunktion. Während die Erfüllung der Erwartung als Bestätigung einer vorgefassten Meinung keiner weiteren Aufmerksamkeit bedarf, muss man sich mit einer Abweichung beschäftigen. Die Erwartung muss renormalisiert oder geändert werden. Das Erleben einer Anormalität kann auch Anlass für die Bildung der Unterscheidung des Rechts (recht/unrecht) oder auch der Unterscheidung der Moral (gut/böse) sein. Recht stellt hier die Frage: Kann ich trotz der enttäuschten Erwartung zukünftig trotzdem zu Recht an dieser Erwartung festhalten? Und Moral stellt die Frage: Handelt es sich bei dieser Überraschung um eine gute oder eine schlechte Überraschung?

Die andere Variante, auf eine solche, durch eine Abweichung entstandene Minikrise zu reagieren ist das 'crossing' von der Seite der Fremdreferenz auf die Seite der Selbstreferenz. Das Bewusstsein weiß also nicht weiter. Es hat dann weiter zwei Möglichkeiten darauf zu reagieren. Entweder es kommt zur Entspezifikation von

193 Ebd.; S. 76

Aufmerksamkeit, sodass sie sich neue Bindungen suchen kann, oder das Bewusstsein fragt sich, wer es sei, der dies so erlebe und wer es dann weiterhin sein könne. Bei dieser zweiten Möglichkeit geht es darum, dass das Bewusstsein Möglichkeiten an sich entdeckt, die es zwar immer schon hatte, die aber in Vergessenheit geraten waren. Hier ist für Luhmann auch der Ort der Gefühle. Gefühle sind demnach eine Art Immunsystem, das zur Sicherung des Fortgangs der Autopoiesis aktiviert wird. Wenn also kognitiv nichts mehr geht, werden Gefühle aktiv und sichern so den Fortgang der Autopoiesis.¹⁹⁴

Hinzuweisen ist noch auf die Rolle der Sprache bei der Strukturbildung: Grundsätzlich ist das Bewusstsein zwar der Sprache gegenüber autonom, allerdings erleichtert Sprache die Strukturbildung. Das Bewusstsein benutzt also Sprache als Mittel zur Strukturbildung und bleibt dann an diesem Mittel hängen.

2.1.9. Bewusstsein als Individuum¹⁹⁵

Das Bewusstsein als autopoietisches, operativ geschlossenes System ist an sich immer schon ein individuelles System. Die Frage ist aber, wie kann dieses individuelle System individuelles System für sich werden, oder anders: Wie kann das Bewusstsein Individuum werden?

Psychische Systeme haben die Möglichkeit, die Einheit des Systems in das System wieder einzuführen. Wie jede Einheit kann aber auch die Einheit des Bewusstseins nur im Rahmen einer unterscheidenden Bezeichnung erfasst werden. Es ist also die Frage zu stellen, mittels welcher Unterscheidung das Bewusstsein sich selbst beobachtet.

Luhmann schlägt hier die Unterscheidung von Bewusstsein und Leben vor. Das Bewusstsein identifiziert sich also, indem es sich von seinem Leib unterscheidet. Daraus ergeben sich einige interessante Konsequenzen.

Zunächst ist wiederum festzuhalten, dass sich das Bewusstsein nur im Rahmen einer Unterscheidung als bestimmte Ganzheit fassen kann. Lehnt es dieses Unterscheiden jedoch ab, so verzichtet es darauf, alle Gedanken in einer Einheit zu erfassen und damit kommt es zu der (im Zusammenhang mit fernöstlichen Meditationstechniken oft beschriebenen¹⁹⁶) Auflösung des (empirischen) Ichs und damit zum Erleben einer ursprünglichen 'Leere', die allerdings genauso gut als Allheit beschrieben werden

194 Vgl. ebd.; S. 79

195 Vgl. ebd.; S. 82ff

196 Vgl. dazu etwa Hashi 1999, S. 30

könnte.¹⁹⁷

Das Bewusstsein gibt sich, indem es sich von seinem Leib unterscheidet selbst, eine Grenze. Die 'singuläre Totalität' des Bewusstseins begrenzt sich indem sie sich einem Leib entgegen setzt. Zudem gibt sich das Bewusstsein durch jene Differenz auch erst einen Ort. Erst durch die Differenz zu seiner leiblichen Existenz, kann es wissen, wo es ist. Das Bewusstsein selbst ist ortlos.

Weiter erlebt sich das Bewusstsein auch als verantwortlich für seinen Leib. Es steuert ihn quasi und damit ergibt es sich auch, dass das Bewusstsein durch seinen Leib für andere Bewusstseine beobachtbar wird. Indem es seine Gedanken beobachtet, wenn es sich beobachtet wähnt, kann es seine Identität weiter anreichern. Die Gedanken beschäftigen sich mit fremden Beobachtungen – das psychische System fühlt sich als Einheit beobachtet und sich damit auch fremden Erwartungen ausgesetzt.

Luhmann zufolge wird das Bewusstsein für sich erst zu einer Einheit, indem es sich von seinem Leib unterscheidet – also quasi durch die Unterscheidung von Körper und Geist erst setzt sich das Bewusstsein als Selbstbewusstsein, wie man mit Blick auf Hegel sagen könnte.

Die andere Seite, nach der hin das Bewusstsein 'begrenzt' ist, ist das soziale System. Die enge Bindung des sozialen an das psychische System ist schon öfters angeklungen. Peter Fuchs entfernt sich hier gewissermaßen von Luhmann, indem er die für die Selbstregistratur des Bewusstseins wesentliche Unterscheidung in der Unterscheidung von Bewusstsein und Kommunikation sieht. Die Differenz von Bewusstsein und Kommunikation fasst er im Sinne der konditionierten Koproduktion.

2.1.10. Peter Fuchs: Die Konditionierte Koproduktion von Bewusstsein und Kommunikation

Das allgemeine Konzept der konditionierten Koproduktion entnimmt Peter Fuchs dem Formenkalkül von George Spencer Brown. Ganz allgemein gesprochen besagt dies, ich habe es bereits erwähnt, dass „das Ausdifferenzieren der einen Seite einer Unterscheidung (...) auch die andere Seite“¹⁹⁸ verändert. Jede Seite der Differenz wird (historisch) konditioniert, das heißt es differenzieren sich ständig neue Unterscheidungen innerhalb der Unterscheidung aus und diese ausdifferenzierte eine

197 vgl. dazu etwa Fuchs 1989 oder auch Hegel WL1; S. 83: „Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe.“

198 Lau 2008; S. 201

Seite der Unterscheidung modifiziert dadurch wieder die andere Seite, da das, wovon sie sich unterscheidet, ein anderes geworden ist. Oben wurde dieser Zusammenhang etwa in Bezug auf die Unvorhersehbarkeit des Bewusstseins für sich selbst beschrieben. Peter Fuchs zufolge nun sollen die beiden in der Luhmannschen Systemtheorie operativ getrennten Systeme, also das psychische und das soziale System, in einem solchen Verhältnis stehen. Man darf hier natürlich nicht vergessen, dass diese Systeme selbst jeweils bestimmt wurden als Differenzen. Als Differenz von System und Umwelt – und damit selbst als konditionierte Koproduktion. Der Begriff des Systems ist damit „endogen unruhig“ oder auch 'selbst-dekonstruktiv'.¹⁹⁹ Das bedeutet also, dass sich im Verhältnis von Bewusstsein und Kommunikation nicht zwei Entitäten gegenüberstehen, sondern zwei Differenzen – eben: System/Umwelt (Bewusstsein)// System/Umwelt (Kommunikation).

Fuchs: *„Das psychische System ist die Differenz von System/Umwelt, es hat also keinen Selbststand, keine Sui-Suffizienz, denn in der Differenz, durch die es (?) bezeichnet ist, sind die Umweltprozessoren (soziale Systeme) mitbezeichnet; das soziale System ist die Differenz von System/Umwelt, es hat also keinen Selbststand, keine Sui-Suffizienz, denn in der Differenz durch die es (?) bezeichnet ist, sind die Umweltprozessoren (psychische Systeme) mitbezeichnet.“*²⁰⁰

Indem nun aber wiederum Bewusstsein und Kommunikation füreinander jeweils 'relevante' Umwelten sind, lässt sich die Differenz zusammenziehen. Jeweils auf der Seite der Umwelt kann das jeweils andere System eingesetzt werden und so ergibt sich die Differenz von Bewusstsein/Kommunikation. Hier sind die beiden Seiten nun als Kontrahenten gedacht, als direkte Gegenspieler. „Sie sind dann füreinander unmittelbare (relevante) Umwelt.“²⁰¹

Trotzdem bleibt es natürlich dabei, dass die Systeme voneinander operativ getrennt sind. Es kann auf dieser Ebene keine Überlappungen geben. Deswegen wird ein allgemeines Medium hinzugedacht und dieses Medium ist Sinn. Dieses Medium instruiert die Formbildung auf beiden Seiten der Differenz durch jene im Abschnitt 2.1.1. beschriebene 'Modalisierung' (die Differenz von Aktualität und Potentialität).

Fuchs betont also einerseits die operative Getrenntheit der beiden Systemtypen. Andererseits betont er aber mit dem Terminus der Konditionierten Koproduktion deren extremes Nahverhältnis. Er spricht auch von einer „Als-zwei-Beobachtung-eines-

199 Vgl. Fuchs 2004a; S. 97f

200 Ebd.; S.99

201 Ebd.

Einheitsgeschehens“.²⁰²

Die These der konditionierten Koproduktion ist damit nicht zu unterschätzen, besagt sie doch letztlich nichts weniger als dass es weder singuläre Entitäten Bewusstsein, noch singuläre Entitäten Kommunikation gibt. Fuchs: „Setzt man Kommunikation auf Null, vernichtet man: Bewusstsein; setzt man Bewusstsein auf Null, vernichtet man Kommunikation.“²⁰³

Aus diesem Sachverhalt ergeben sich die beiden eingangs erwähnten Thesen, dass einerseits das Bewusstsein das Unbewusste und damit zusammenhängend andererseits, dass das Bewusstsein im Wesentlichen mit sozial angelieferten Unterscheidungen operiert.

2.1.11. Peter Fuchs: Wahrnehmung, das Unbewusste und die Privatheit des Bewusstseins

Zunächst ist zu sagen, dass nur das Bewusstsein wahrnimmt. Es kann zwar über Wahrnehmungen kommuniziert werden, prozessiert werden sie aber immer nur von einem psychischen System. Indem das Bewusstsein Kontakt mit anderen Bewusstseinen haben kann nur über Kommunikation bzw. durch die Beobachtung von anderen Bewusstseinen, scheint daraus zu folgen, dass diese Wahrnehmungen des Bewusstseins absolut individuell, idiosynkratisch, privat sind. Allerdings, so Peter Fuchs, fällt auch die Wahrnehmung unter das allgemeine Gesetz der Dominanz der Verlautbarungswelt.²⁰⁴ Um dies zu verstehen wird es wichtig sein, zunächst auf das einzugehen, was Luhmann bzw. Peter Fuchs unter Wahrnehmung versteht.

Grundsätzlich gibt es Wahrnehmung, weil das Bewusstsein an das Nervensystem strukturell gekoppelt ist. Dieses Nervensystem ist eine Einrichtung zur Selbstbeobachtung des Körpers. Damit kann dieses stets nur körpereigene Zustände registrieren und hat für sich erstmal keinen Bezug zur Umwelt. Das Bewusstsein nun externalisiert diese Selbstbeobachtungen: „es kehrt sozusagen das Innen des Körpers nach außen, und selbst der eigene Leib wird vom Bewusstsein als bewusstseinsextern, als Gegenstand des Bewusstseins erlebt.“²⁰⁵

So konstruiert sich das Bewusstsein auf der Grundlage der Aktivität des Nervensystems eine Welt, die es dann auch in Differenz zum eigenen Leib erlebt und so auch sich selbst

202 Ebd.

203 Fuchs 2007; S. 121

204 Vgl. Fuchs 1998; S. 25

205 Luhmann 1992a; S. 19f

beobachten kann.²⁰⁶

Der formale Unterschied zwischen Wahrnehmung und Kommunikation liegt für Luhmann darin, dass in der Wahrnehmung Unterschiedenes als Einheit erfasst wird, während in der Kommunikation Unterschiedenes als Unterscheidung (von Information und Mitteilung) prozessiert wird.²⁰⁷ Verstehen (als kommunikative Operation) ist also das Beobachten der Differenz von Information und Mitteilung, während 'wahrnehmen' hier bedeutet: 'etwas' wahrnehmen – wenngleich dieses etwas immer nur etwas als unterschieden von etwas anderem erscheint, so liegt hier der Fokus doch klar am 'etwas', und nicht auf seiner Unterschiedenheit vom anderen – man könnte hier auch von singulären Bewusstseinsindrücken sprechen.

Peter Fuchs, und damit kommen wir auch zur These der 'Dominanz der Verlautbarungswelt', unterscheidet weiter zwischen drei 'Ebenen' der Wahrnehmung.²⁰⁸

Die erste Ebene ist diejenige der allgemeinen Funktion der Wahrnehmung. Das wäre die genannte Externalisierungsfähigkeit des Bewusstseins in struktureller Koppelung mit dem Nervensystem. Auf dieser Ebene kann man auch von einem sich unbewussten Bewusstsein sprechen. Das Bewusstsein ist sich hier seiner selbst nicht bewusst. Es kann sich nicht beobachten, bzw. kann es eigentlich noch überhaupt nicht beobachten, da jedes Beobachten auf Zeichengebrauch angewiesen ist. Das Bewusstsein (bzw. das psychische System – denn eigentlich kann hier von einem Bewusstsein noch nicht die Rede sein, da es eben nicht bewusst ist) ist hier von der durch die Wahrnehmungsfunktion gewonnenen Mannigfaltigkeit erfüllt. Allerdings sind diese Wahrnehmungen bereits externalisiert, das heißt eine rudimentäre Form der Unterscheidung von Innen und Außen muss bereits vorhanden sein.

Die zweite Ebene ist die Ebene der sinnförmigen Wahrnehmung durch das psychische System. In die allgemeine Form der Wahrnehmung schreiben sich Generalisierungen bzw. Wiederverwendbarkeiten oder allgemein: Sinnformen ein, „die in ihrer Genese möglicherweise an Zeichengebrauch (damit an Sozialität) gebunden sind, aber nicht zeichenförmig sein müssen.“²⁰⁹ Das bedeutet, Bewusstseine nehmen nicht einfach chaotische Irritationen des Nervensystems wahr, sondern sie nehmen hier immer eine schon gedeutete Welt wahr. Wir wiedererkennen stets Dinge, Ähnlichkeiten – niemals nehmen wir Singularitäten wahr. Wir sind so an dieses sinnförmige Wahrnehmen

206 siehe dazu auch oben: die Differenz von Leib und Bewusstsein, Abschnitt 2.1.9.

207 Vgl. Luhmann 1992a; S. 20f

208 Vgl. Fuchs 2004; S. 118

209 Fuchs 2004; S. 118

gewöhnt, dass es schwerfällt, nicht solche bestimmten Dinge wahrzunehmen bzw. wiederzuerkennen. Peter Fuchs ist der Meinung, dass dies die eigentlich mystischen Bemühungen sind, all diese Dinge nicht mehr zu sehen.²¹⁰

Erst auf der dritten Ebene benutzt das Bewusstsein sinnförmige Wahrnehmungen für seine eigenen Operationen. „Benutztsein heißt hier, dass das Bewusstsein (diese eigentümliche Operativität) den analogen Strom der Wahrnehmungen, der in gewisser Weise durch die Sinnform vor-digitalisiert ist, entschieden digitalisiert.“²¹¹ Hier erst entstehen für das Bewusstsein zeitkleine Ereignisse, eben jene Vorstellungsbeobachtungen, von denen vorhin²¹² die Rede war. Dieses Bewusstsein erst nimmt Dinge wahr, indem es Vorstellungen beobachtet. Beobachten bedeutet, wie schon öfters erwähnt, unterscheiden und bezeichnen. Sinnförmige Wahrnehmungen, oder genauer: das Medium sinnförmiger Wahrnehmungen wird also in die Form von Zeichen gebracht. Die Form des Zeichens ist Peter Fuchs zufolge die Bedingung der Möglichkeit der Unterscheidung von Selbst- und Fremdreferenz und damit Bedingung der Möglichkeit der Autopoiesis des Bewusstseins.²¹³

Hier wird auch die Differenz von Bewusstsein und psychischem System bedeutungsvoll. Das Bewusstsein kann verstanden werden als Subsystem des psychischen Systems. Es geht hier um die Differenz einer „kontinuierlichen Basalität (eines Rauschens) und einer zeicheninduzierten Digitalität“²¹⁴. Unterschieden wird also zwischen einer sinnfreien Operativität des Systems die keine distinkten Einheiten erzeugt und der an Zeichengebrauch orientierten Beobachtung von eben solchen distinkten Einheiten. Es geht also wiederum um die Unterscheidung von Beobachtung und Operation.

Indem das Bewusstsein solcherart Zeichen gebraucht – und dies geschieht in Form von Sprache – affiziert es sich gewissermaßen mit Sozialität und daraus folgt weiter: „Entgegen allen geläufigen Vorstellungen ist das Bewusstsein nicht-idiosynkratisch und nicht-privat. Selbst für den Fall, dass es sich selbst beobachtet, kann es dies nur im allgemeinen Medium von Zeichen, deren es bedarf, um zu beobachten“.²¹⁵ Daraus ergibt sich auch, dass das Bewusstsein, insofern es nicht mit sozial angelieferten Unterscheidungen operiert, sich selbst unbewusst ist. Das Bewusstsein als

210 Vgl. ebd.

211 Ebd.

212 Im Abschnitt 2.1.4.

213 Vgl. ebd.; S. 125

214 Fuchs 2007; S. 282

215 Fuchs 2004; S. 125

ideosynkratisches ist sich nicht bewusst. So kann Peter Fuchs sagen: „Das Bewusstsein ist das Unbewusste“²¹⁶. Das Bewusste am Bewusstsein ist nicht das Bewusstsein, sondern immer nur ein sozial vermitteltes Bild desselben.

Der über Wahrnehmung vermittelte Weltzugang des Bewusstseins ist also gerade nicht ein privater, ideosynkratischer sondern ein zutiefst allgemeiner. Für das Bewusstsein ist alles nur als Beobachtung, und damit als Zeichen verfügbar, und wenn es so etwas wie ein idiosynkratisches Erleben gäbe, so könnte man davon nichts wissen, da ein solches Wissen wieder Zeichengebrauch voraussetzen würde und damit wieder in die Sphäre der Allgemeinheit zurückfallen würde.²¹⁷

Dieser dreistufige Aufbau des psychischen Systems bzw. diese dreistufige Entwicklung (auch hier werden in der jeweils folgenden Stufe die anderen 'aufgehoben' – im dreifachen Wortsinne) dürfte stark mit der Hegelschen Dialektik von sinnlicher Gewissheit, Wahrnehmung, Verstand und dessen Übergang in das Selbstbewusstsein bzw. in den Geist konvergieren, was im nächsten Abschnitt zu zeigen ist.

216 Fuchs 1998; S. 194

217 Die Argumentation erinnert also letztlich an Wittgenstein: „Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt“ Wittgenstein TLP; 5.6, S. 67

2.2. Hegels Bewusstseinsdialektik

Was zunächst auffällt ist, dass bei Hegel ebenso wie bei Luhmann und Peter Fuchs nicht ein an-sich seiendes Bewusstsein an-sich seienden Gegenständen gegenübersteht wie etwa bei Kant, sondern, dass das Bewusstsein als ein sich entwickelndes, sich aktiv selbst begreifendes und sich von seiner Umwelt unterscheidendes aufgefasst wird. Die ersten drei Stufen des Bewusstseins, welches hiernach übergeht in das Selbstbewusstsein und dieses in den Geist, sind das sinnliche Bewusstsein²¹⁸ (bzw. die sinnliche Gewissheit²¹⁹), die Wahrnehmung und der Verstand.

2.2.1. Vom Bewusstsein zum Selbstbewusstsein

Zunächst ein paar allgemeine Anmerkung zum Ort des Bewusstseins in Hegels System. Hegel versteht das Bewusstsein als die Stufe des Geistes als Erscheinung. Es geht hier um die Beziehung des Geistes auf sich selbst, also um Reflexion. So ist das Ich die Beziehung des Geistes auf sich selbst als Gewissheit seiner selbst, noch nicht aber die Selbstgewissheit des Geistes in ihrer Wahrheit. Das Ich ist das sich in seiner Unterschiedenheit von sich auf sich selbst beziehende Allgemeine. Das Ich unterscheidet sich von sich und bezieht sich damit gleichzeitig auf sich – es macht also einen Unterschied der keiner ist. Es ist absolute Negativität indem es in seinem Andersein mit sich identisch ist.²²⁰

Indem das Ich aber eben diese negative Beziehung auf sich ist, ist es auch das Gegenteil einer abstrakten Allgemeinheit, eben abstrakte einfache Einzelheit. Des Weiteren ist diese in sich entgegengesetzte Struktur des Ichs nicht Sache eines Beobachters, sondern es macht diesen Unterschied in sich selbst. Hegel:

„Nicht bloß wir, die Betrachtenden, unterscheiden so das Ich in seine entgegengesetzten Momente, sondern kraft seiner in sich allgemeinen, somit sich von sich selbst unterschiedenen Einzelheit ist das Ich selber dies Sich-von-sich Unterscheiden, denn als sich auf sich beziehend schließt seine ausschließende Einzelheit sich von sich selber, also von der Einzelheit, aus und setzt sich dadurch als das mit ihr unmittelbar zusammengeschlossene Gegenteil ihrer selbst, als Allgemeinheit. Diese dem

218 In der Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften III; vgl. Hegel Enz3; S. 205ff

219 In der Phänomenologie des Geistes; vgl. Hegel PhdG; S. 82ff

220 Vgl. Hegel Enz3; S. 199

Ich wesentliche Bestimmung der abstrakt allgemeinen Einzelheit macht aber dessen Sein aus.“²²¹

Es bricht hier also die Differenz von Ich und Sein auf. Dieser Unterschied ist wiederum einer, der keiner ist. Und gerade indem das Ich – als sich von sich unterscheidendes und vereindendes Denken – sich von seinem Sein – also vom absolut Unmittelbaren, Ununterschiedenen – unterscheidet und zugleich wieder vereint, indem es also einerseits das Ich als anderes und zugleich als ein mit sich identisches setzt, ist das Ich Wissen und damit absolute Gewissheit von sich selbst.

Zusammengefasst bedeutet das folgendes: Indem das Ich als in sich reflektiertes sich von seinem Sein als der absoluten Ununterschiedenheit unterscheidet und zugleich wieder identisch setzt erlangt es das Wissen, die absolute Gewissheit seiner selbst. Das Wissen von sich basiert also auf einer Unterscheidung (von sich), die als Wissen allerdings nur als aufgehobene ist. Eben so wie in der absoluten Ununterschiedenheit, wie auch in der absoluten Getrenntheit wäre keine Gewissheit von sich möglich. Im ersten Fall gäbe es überhaupt kein Wissen – da Wissen immer etwas mit dem Wissen von Unterschieden zu tun hat, und im zweiten Fall gäbe es zwar Wissen, dieses Wissen würde aber niemals den Rang der Gewissheit erreichen.

Hegel betont hier zudem, dass es sich hierbei nicht um eine zufällige Bestimmtheit am Ich handelt, sondern dass dies die Natur des Ichs selbst ist, „denn dieses kann nicht existieren, ohne sich von sich zu unterscheiden und in dem von ihm Unterschiedenen bei sich selber zu sein, das heißt eben ohne von sich zu wissen, ohne die Gewissheit seiner selbst zu haben und zu sein.“²²²

Der Unterschied den das Ich hier macht, ist aber wie bereits angedeutet bloß formell, das heißt er ist kein wirklicher Unterschied. Der wirkliche Unterschied hingegen findet sich erst außerhalb des Ichs – in den Gegenständen. Das Ich ist also auf diesen wirklich existierenden Unterschied notwendig bezogen – das heißt das Ich ist ständig von Gegenständen erfüllt, da es sonst bloß eine leere Hülle, der bloße Schein eines Unterschiedes wäre. Dabei bleibt es aber in aller Anschauung seiner selbst gewiss – und ist als dieser formelle Unterschied notwendige Voraussetzung für den wirklichen Unterschied: „Nur indem ich dahin komme, mich als Ich zu erfassen, wird das Andere mir gegenständlich, tritt mir gegenüber und wird damit zugleich in mir ideell gesetzt, somit zur Einheit mit mir zurückgeführt“²²³.

221 Ebd.

222 Ebd.; S. 200

223 Ebd.; S. 201

Daraus wieder ergibt sich der klassische Widerspruch des Bewusstseins: Die Gegenstände außer mir sind zugleich in mir – das mir Andere bin ich zugleich selbst bzw. existiert nur durch mich.

Damit sind wir auch beim Grundgedanken der Hegelschen Bewusstseinsphilosophie angelangt: Indem eben die Gegenstände in die Einheit mit dem Ich zurückgeführt werden, ist das Bewusstsein verschieden bestimmt je nach dem, wie ihm die Objekte gegeben sind. Und diese Art, wie uns die Gegenstände gegeben sind, ist nicht statisch, ein für allemal bestimmt, sondern es gibt eine Entwicklung (selbstverständlich zur Wahrheit) – und diese Entwicklung darzustellen ist das Projekt Hegels. Diese Entwicklung verläuft vom Bewusstsein über das Selbstbewusstsein zur Vernunft, dem Begriff des Geistes.

Bevor ich nun mit der Darstellung der ersten Stufe des Bewusstseins: dem sinnlichen Bewusstsein – oder auch der sinnlichen Gewissheit, wie es in der Phänomenologie des Geistes genannt wird – beginne, sei noch einmal auf die dreifache Bedeutung des Wortes 'aufheben' hingewiesen, die bei Hegel stets eine große Rolle spielt:

Zum Ersten wird jede Stufe durch die Nächste aufgehoben im Sinne von negiert – das heißt die vorige Stufe wird ersetzt durch die nächste.

Zum Zweiten wird jede Stufe durch die Nächste aufgehoben im Sinne von erhöht – die nächste Stufe stellt stets einen Fortschritt gegenüber der vorhergehenden dar.

Und zum dritten schließlich bedeutet aufheben auch bewahren – die vorherige Stufe wird nicht absolut negiert, sondern in einer etwas anderen Terminologie könnte man sagen, die Bewusstseinsfunktionen der vorigen Stufe treten gewissermaßen in den Hintergrund, kommen nicht mehr zur Erscheinung, sind aber dennoch notwendiger Bestandteil der folgenden Stufen.

2.2.3. Das sinnliche Bewusstsein

Zuvorderst ist hier anzumerken, dass es sich bei dieser Stufe des Bewusstseins, ebenso wie bei der ersten Ebene der Wahrnehmung bei Peter Fuchs, nicht um etwas handelt, was so tatsächlich phänomenologisch wahrgenommen werden könnte (abgesehen vielleicht von gewissen meditativen Zuständen), sondern diese Stufe ist letztlich ein Abstraktionsprodukt welches zustande kommt, indem eben von höheren Bewusstseinsfunktionen (Wahrnehmung, Verstand, Vernunft) abstrahiert wird. De facto befindet sich jedes Bewusstsein, insofern es über diese sinnliche Gewissheit sprechen

kann, bereits auf einer höheren Stufe. Isoliert kommt also dieses sinnliche Bewusstsein gar nicht vor (zumindest nicht für uns, die wir darüber sprechen können), sondern stets bloß als aufgehobenes.

Das spezifische des sinnlichen Bewusstseins ist es nun nicht, dass Objekte durch die Sinne an das Bewusstsein gebracht würden, sondern das spezifische ist das Fehlen von Gedankenbestimmungen an jenen Objekten bis auf zweierlei: Zum einen wird festgestellt, dass da Objekte sind, und zum anderen wird die Äußerlichkeit eben jener Objekte erkannt. Es geht hier also um eine einfache unvermittelte Gewissheit des Gegenstandes.²²⁴

Die Gegenstände des sinnlichen Bewusstseins sind damit bestimmt als seiende, in sich reflektierte und unmittelbar Einzelne.²²⁵ Zum Thema Sein dürfte hier nichts weiter zu sagen sein – ist es doch evident, dass ein Bewusstsein die Gewissheit des Seins eines Gegenstandes hat wenn dieser ihm erscheint. Die 'in-sich-Reflektiertheit' spielt auf das an, was in der Systemtheorie mit der Externalisierungsfunktion der Wahrnehmung gemeint ist. Das Bewusstsein unterscheidet bereits sich von den Gegenständen, das heißt, es externalisiert diese, es nimmt diese als außer sich wahr. Und absolut einzelne sind diese Gegenstände insofern, als dass, indem ihnen jede Gedankenbestimmung außer den genannten fehlt, das Bewusstsein auch nicht das allgemeine in jenen einzelnen Perzeptionen erkennen kann und auch sich selbst erfasst es als absolut einzelnes. Jeder Gegenstand ist absolut einzelner, jede Perzeption für sich absolut vergänglich und nicht wiedererkennbar, da sich in das Bewusstsein noch keine Spuren der Allgemeinheit einschleifen. Eigentlich kann man insofern auch noch nicht davon sprechen, dass einzelne Gegenstände erfasst würden, vielmehr müsste man sagen, dass einzelne Gegenstandsgesamtheiten auftreten die einem absolut einzelnen ebenso vergänglichem Bewusstsein gegenüberstehen und die sodann gleich übergehen in die nächste, absolut einzigartige Momentgesamtheit.

Bei Hegel heißt es dazu: „Die dem Sinnlichen eigentümliche Form aber, das Sich-selber-äußerlich-Sein, das Außereinandertreten in Raum und Zeit, ist (...) von der Anschauung erfasste Bestimmung des Objekts, - dergestalt, dass für das sinnliche Bewusstsein als solches nur die obengenannte Denkbestimmung übrigbleibt, kraft welcher der vielfache besondere Inhalt der Empfindungen sich zu einem außer mir seienden Eins zusammen nimmt, das auf diesem Standpunkte von mir auf unmittelbare,

224 Hegel Enz3; S. 207

225 Vgl. ebd.; S. 205

vereinzelte Weise gewusst wird, zufällig jetzt in mein Bewusstsein kommt und dann wieder daraus verschwindet, überhaupt sowohl seiner Existenz wie seiner Beschaffenheit nach für mich ein Gegebenes, also ein solches ist, von welchem ich nicht weiß, wo es herkommt, warum es diese bestimmte Natur hat und ob es ein Wahres ist.“²²⁶

Dies ist also der Status Quo des sinnlichen Bewusstseins. Selbstverständlich kann das Bewusstsein nicht auf dieser Ebene stehenbleiben. Den Übergang markieren bei Hegel verschiedene Ungereimtheiten.

Bevor ich auf diese 'Ungereimtheiten' zu sprechen komme aber noch eine kurze methodologische Anmerkung: Die Darstellung der 'Phänomenologie' in der 'Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften' und jene in der 'Phänomenologie des Geistes' unterscheidet sich nicht nur hinsichtlich des Umfangs und Ausführlichkeit, sondern die Art der Darstellung ist grundverschieden. Die Perspektive ist eine völlig andere. In der Phänomenologie des Geistes wird das Bewusstsein einerseits ebenso wie in der 'Enzyklopädie' von außen betrachtet und andererseits wird aber vom Inneren des Bewusstseins heraus argumentiert, welches mit sich in Widerspruch tritt. Es treten gewissermaßen Differenzen auf zwischen dem, was das Bewusstsein wahrnehmen will und dem, was das Bewusstsein tatsächlich wahrnimmt. Indem das Bewusstsein sich selbst gegenübertritt verwickelt es sich in Widersprüche und diese Widersprüche zwingen es die vorige Position stehen zu lassen und überzugehen zur nächsten. Die Enzyklopädie ist diesbezüglich wesentlich systematischer, da sie die verschiedenen Stufen quasi isoliert darstellt und den dialektischen Fortschritt anschließend von außen beschreibt. Ich halte mich aber primär an die Darstellung in der Enzyklopädie, da es diesen Abschnitt zu sehr in die Länge ziehen würde, würde ich die Komplexität der in der 'Phänomenologie des Geistes' vorgetragenen Gedanken berücksichtigen.

Was ist nun also der Widerspruch des sinnlichen Bewusstseins? Der Widerspruch liegt im wesentlichen darin, dass indem hier vom absolut Einzelnen gesprochen wird, eigentlich das allerallgemeinste ausgesagt wird, was überhaupt von einem Gegenstand gesagt werden kann. Alles ist ein Einzelnes. Indem das Bewusstsein also diesen aller konkretesten Inhalt vor sich hat, befindet es sich eigentlich in totaler Abstraktion. Alles Bestimmte wird abgezogen und so kommt das Bewusstsein zu absolut singulären Gegenstandsgesamtheiten die aber ausgesagt, das allerallgemeinste abstrakteste sind. Das absolut Konkrete ist also das absolut Abstrakte. Diesen Widerspruch nun hält das

226 Ebd.; S. 207

Bewusstsein nicht aus, denn es bekommt ja etwas völlig anderes als es eigentlich will. Es will das Einzelne, das Wahre und bekommt aber das Allgemeinste, eine leere Abstraktion.²²⁷ Was dem Bewusstsein gegenübertritt ist also nicht ein Einzelnes, sondern eigentlich Alles.

Einzelnes wird für das Bewusstsein erst greifbar, indem ein Einzelnes ein Anderes von sich ausschließt. Hegel: „Die nächste Wahrheit des unmittelbar Einzelnen ist also sein Bezogenwerden auf Anderes“.²²⁸ Es kommt hier die Differenz ins Spiel: zunächst die Differenz von 'etwas und anderes' und indem diese Gedankenbestimmungen vom Bewusstsein aufgefasst werden spricht Hegel vom 'Wahrnehmen'.

2.2.4. *Wahrnehmung*

Im Wahrnehmen geht das Bewusstsein also über die Sinnlichkeit hinaus. Dem Bewusstsein geht es hier nicht mehr um den unmittelbaren Gegenstand, sondern „es will den Gegenstand in seiner Wahrheit nehmen“.²²⁹ Das Bewusstsein sucht so nicht das konkrete einzelne unmittelbare wie die sinnliche Gewissheit, sondern das allgemeine des Gegenstandes. Es will den Gegenstand als vermittelten in sich reflektierten allgemeinen.

Das wahrnehmende Bewusstsein wendet sich dabei nicht gänzlich von der Sinnlichkeit ab (diese bleibt als 'aufgehobene' natürlich erhalten), sondern es reichert diese mit weiteren Gedankenbestimmungen an. Nicht mehr die abstrakte Gewissheit des 'dieses ist' ist die Identität des Bewusstseins und des Gegenstandes, sondern es geht um bestimmte Gewissheit, also Wissen. Gegenstände werden hier als 'wahre' erfasst, indem sie auf ein Allgemeines bezogen werden und damit in einen Zusammenhang mit anderen Gegenständen gebracht werden.

Hegel: „Während das bloß sinnliche Bewusstsein die Dinge nur weist, d. h. Bloß in ihrer Unmittelbarkeit zeigt, erfasst dagegen das Wahrnehmen den Zusammenhang der Dinge, tut dar, dass, wenn diese Umstände vorhanden sind, dieses daraus folgt, und beginnt so, die Dinge als wahr zu erweisen.“²³⁰

Für Hegel ist dies der Standpunkt Kants und der empirischen Wissenschaften. Durch diese Methode aber lässt sich kein Letztes erweisen. Jeder Beweis verweist stets auf

227 Vgl. Hegel Enz3; S. 208

228 Ebd.

229 Ebd.

230 Ebd.; S. 209

eine Voraussetzung, die aber selbst unbewiesen ist und damit erneut bewiesen werden muss – die Methode führt also in einen infiniten Progress. Die erwiesene Wahrheit der wahrgenommenen Gegenstände bleibt also stets mangelhaft. In der Philosophie aber soll es um den Beweis der absoluten Notwendigkeit der Dinge gehen.²³¹

Diese Vermischung von Sinnlichkeit und Gedankenbestimmungen ist für Hegel ein 'vielseitiger Widerspruch' da hier zwei fest gegeneinander Bestehende aufeinander bezogen werden: das Allgemeine auf der einen und das unmittelbare Sein auf der anderen Seite.²³²

Bei Hegel heißt es dazu:

„Sie [die Verknüpfung des Einzelnen und des Allgemeinen (Anm. S.B.)] ist daher der vielseitige Widerspruch, - überhaupt der einzelnen Dinge der sinnlichen Apperzeption, die den Grund der allgemeinen Erfahrung ausmachen sollen und der Allgemeinheit, die vielmehr das Wesen und der Grund sein soll, - der Einzelheit, welche die Selbständigkeit in ihrem konkreten Inhalte genommen ausmacht, und der mannigfaltigen Eigenschaften, die vielmehr frei von diesem negativen Bande und voneinander, selbständige allgemeine Materien sind.“²³³

Es geht bei diesem Widerspruch der Wahrnehmung also um die Frage nach der Notwendigkeit und die Frage nach dem Ding und seinen Eigenschaften. Das Ding zerfällt in das konkrete Einzelne und seine allgemeinen Eigenschaften. In der Phänomenologie ist die Rede „von jener Wesentlichkeit, die mit einer Unwesentlichkeit notwendig verknüpft ist, und von einem Unwesentlichen, das doch notwendig ist“.²³⁴ Einerseits ist das Allgemeine das wesentliche des sinnlichen Dinges und andererseits soll das sinnliche Ding der Grund des allgemeinen – und damit das wesentliche – sein. Erst die nächste Stufe des Bewusstseins – der Verstand – löst diesen Widerspruch auf.

2.2.5. *Verstand*

Der Widerspruch löst sich auf indem das Ding als Erscheinung aufgefasst wird. Diese Erscheinung hat zwei Seiten: Die negative Seite der Erscheinung ist der Gegenstand, wie er in der Wahrnehmung sich darbietet. Die Wahrheit des so bestimmten Gegenstands liegt in seiner Verknüpfung mit anderen Gegenständen, denen aber

231 Vgl. ebd.

232 Vgl. ebd.; S. 210

233 Ebd.

234 Hegel PhdG; S. 106f

wiederum andere Gegenstände zugrunde gelegt sind und so ad infinitum.

Die andere, positive Seite der Erscheinung ist eben das in sich reflektierte Innere dieser Erscheinung. Hier bezieht sich die Erscheinung indem sie sich auf ein Anderes bezieht auf sich selbst.²³⁵

Die eine Seite ist die Seite des daseienden Dinges, die in ständigem Wandel begriffen ist und die andere Seite ist das Bleibende, das Wesentliche.

Hegel: „Nach der ersten Seite ist er als ein Dasein, aber als ein zufälliges, unwesentliches, das nach seiner Unmittelbarkeit dem Übergehen Entstehen und Vergehen unterworfen ist. Nach der andern Seite ist er die einfache, jedem Wechsel entnommene Inhaltsbestimmung, das Bleibende desselben.“²³⁶

Dieses Bleibende ist aber bestimmt und damit in sich verschieden. Das wesentliche dieser in sich reflektierten Innerlichkeit ist also der Unterschied bzw. enthält es das Mannigfaltige als inneren einfachen Unterschied, der im Wechsel der Erscheinung mit sich identisch bleibt. Dies nennt Hegel das Reich der Gesetze.²³⁷

Das Gesetz nämlich ist eben jene Einheit der wesentlichen und der unwesentlichen Seite der Erscheinung. „Denn das Wesen des Gesetzes, möge dieses sich nun auf die äußere Natur oder auf die sittliche Weltordnung beziehen, besteht in einer untrennbaren Einheit, in einem notwendigen inneren Zusammenhange unterschiedener Bestimmungen.“²³⁸

Dem verständigen Bewusstsein wird also die geforderte Notwendigkeit einsichtig, indem es bleibende (unsinnliche!) Gesetze erfasst, die das sich wandelnde Äußerliche der Erscheinung bestimmen. Begriffen wird diese Einheit erst von der spekulativen Vernunft – entdeckt werden diese Gesetze aber bereits vom verständigen Bewusstsein.

Das Bewusstsein bestimmt also hier den Gegenstand auf eine dem Ich gleiche Weise: als eine Äußerlichkeit die von einem in sich reflektierten Innerlichen bestimmt wird. Und nicht nur das: der Bestimmungsgrund für diese Erscheinungen ist ein Art Weltverstand. „Die Gesetze sind die Bestimmungen des der Welt selber innewohnenden Verstandes; in ihnen findet daher das verständige Bewusstsein seine eigene Natur wieder und wird somit sich selber gegenständlich.“²³⁹

Mit dem Entdecken der verständigen Gesetze befinden wir uns also schon auf der Stufe zum Selbstbewusstsein. Der innere Unterschied der Erscheinung ist als Reflexion in

235 Vgl. Hegel WL 2; S. 150f

236 Ebd.; S. 151

237 Vgl. Hegel Enz3; S. 210

238 Ebd.; S. 211

239 Hegel Enz3; S. 211

sich ein Unterschied, der keiner ist – genau das war aber auch die Bestimmung des Ichs selbst: einen Unterschied von sich zu machen, um zu sich selbst zurück zu kehren. Der Gegenstand den das Bewusstsein somit vor sich hat, ist das Selbstbewusstsein.²⁴⁰

Um diesen eigenwilligen Übergang nachvollziehen zu können, ist es wichtig sich noch einmal vor Augen zu halten, dass bei Hegel ja die Fortbildung des Bewusstseins als eine Veränderung der Bestimmung seines Objekts erscheint.²⁴¹ Indem das Bewusstsein als verständiges Einsicht in das Reich der Gesetze und die in sich reflektierte innere Struktur der Erscheinung erlangt, wird es ihm erstmals möglich auch die Eigene, in sich reflektiert Struktur zu erfassen.

Hegel weist hier allerdings darauf hin, dass das Bewusstsein, solange es bei 'toten' Gegenständen verweilt, noch nicht das Selbstbewusstsein als solches entwickelt, sondern erst dann, wenn es seinen Blick auf das Lebendige richtet. Das Lebendige nämlich bleibt nicht ein abstraktes Inneres, sondern als Selbstzweck geht es ganz in seiner Äußerung auf. So ist das Lebendige der Gegenstand, dessen Betrachtung das Bewusstsein zum Selbstbewusstsein werden lässt:

„Am Bewusstsein dieser dialektischen, dieser lebendigen Einheit des Unterschiedenen entzündet sich daher das Selbstbewusstsein, das Bewusstsein von dem sich selber gegenständlichen, also in sich selbst unerschiedenen einfachen Ideellen, das Wissen von der Wahrheit des Natürlichen, vom Ich.“²⁴²

2.2.6. Selbstbewusstsein und Geist

Das Selbstbewusstsein nun ist die Wahrheit des Bewusstseins.

Zunächst tritt das Selbstbewusstsein aber als bloß abstraktes Selbstbewusstsein, als das 'Ich=Ich' auf. Diese Stufe des Selbstbewusstseins bezeichnet Hegel als reine Idealität, die noch ohne Realität ist, da es selbst noch nicht Gegenstand seiner sein kann, da noch kein Unterschied von sich zu sich vorhanden ist.²⁴³ Dem Bewusstsein wird die Welt als seine Welt bewusst. Selbstbewusstsein ist so: Bewusstsein von Bewusstsein von der Welt.

Das Bewusstsein findet sich einerseits selbst in der Welt wieder und andererseits findet es in sich selbst das Ich und die Welt. In dieser Einheit von Bewusstsein und Welt liegt

240 Vgl. ebd.; S. 212

241 Vgl. ebd.; S. 209

242 Ebd.; S. 212

243 Vgl. Hegel Enz3; S. 213

für Hegel auch der Grund der Freiheit, der aber an dieser Stelle für das abstrakte Selbstbewusstsein noch nicht einsichtig wird, da es sich selbst noch als ununterschiedenes, noch nicht als Gegenstand erfasst. Es hat zunächst nicht das Ich=Ich zum Gegenstand, sondern nur das Ich.

Als dieses Ich ist das abstrakte Selbstbewusstsein die „erste Negation des Bewusstsein“.²⁴⁴ Indem es hier aber das Bewusstsein negiert, negiert es Bewusstsein von Welt, oder besser, es negiert den Unterschied von Bewusstsein und Welt. Es negiert die dem Bewusstsein eigentümliche Struktur der 'Externalisierung' und holt damit die Welt in das Bewusstsein zurück.

Diese erste Negation ist also primär eine Negation der Äußerlichkeit der Welt, um als Selbstbewusstsein unterschiedslose Innerlichkeit zu sein. Die Negation die das Selbstbewusstsein hier vollzieht ist damit aber gerade nicht ein Akt innerhalb des Bewusstseins, sondern sie hat es mit äußerlichen Objekten zu tun – und ist damit Bewusstsein.²⁴⁵

Dieser Widerspruch kann natürlich so nicht stehenbleiben. Die Strategie, die Hegel verfolgt, diesen aufzulösen ist es, das unmittelbare, abstrakte Selbstbewusstsein zu einem unterschiedenen fort zu entwickeln: Es soll also die einseitige Subjektivität des Ichs aufgehoben werden und in Objektivität überführt werden: „Der hier geschilderte Widerspruch muss gelöst werden, und dies geschieht auf die Weise, dass das Selbstbewusstsein, welches sich als Bewusstsein, als Ich, zum Gegenstande hat, die einfache Idealität des Ich zum realen Unterschiede fortentwickelt, somit seine einseitige Subjektivität aufhebend sich Objektivität gibt“²⁴⁶.

Anders gesagt: Die Begierde des Selbstbewusstseins nun ist es, sich diese sinnlichen und wahrgenommenen Gegenstände einzuverleiben, sie als Andere aufzulösen und als von sich abhängig in sich zu integrieren. In diesem Versuchen aber wird dem Selbstbewusstsein gerade das Gegenteil von dem, was es erreichen wollte: nämlich der selbständige Gegenstand.²⁴⁷

Die Aufhebung dieses selbständigen Gegenstandes hat also die paradoxe Konsequenz: Wenn er aufgehoben wird, wird er eben durch dieses Aufheben gerade anerkannt, wird durch das Aufheben also in seiner Selbständigkeit reproduziert. Der Gegenstand, der dem Selbstbewusstsein nicht selbständiger Gegenstand wäre, müsste also ein

244 Ebd.

245 Vgl. ebd.; S. 214

246 Ebd.

247 Vgl. Hegel PhdG; S. 143

Gegenstand sein, der gerade selbständig seine eigene Negation an ihm hätte.

Der Gegenstand für das Selbstbewusstsein soll selbst Selbstbewusstsein sein. Das Selbstbewusstsein ist derjenige Gegenstand, der die Negation an ihm hat. Welche Negation hat es an ihm? Die Negation seines Andersseins, die Negation seines Gegenstandes in Form der Begierde – durch welches es aber dem Gegenstand erneut Selbständigkeit gibt und damit zugleich sich selbst negiert. Der ideelle Unterschied des Ichs wird also zum realen Unterschied.

Bei Hegel heißt es dazu:

„Um der Selbständigkeit des Gegenstandes willen kann es [das Selbstbewusstsein; Anm. S.B.] zur Befriedigung nur gelangen, indem dieser selbst die Negation an ihm vollzieht; und er muss diese Negation seiner selbst an sich vollziehen, denn er ist an sich das Negative, und muss für das Andere sein, was er ist. Indem er die Negation an sich selbst ist und darin zugleich selbständig ist, ist er Bewusstsein. An dem Leben, welches der Gegenstand der Begierde ist, ist die Negation entweder an einem Anderen, nämlich an der Begierde, oder als Bestimmtheit gegen eine andere gleichgültige Gestalt oder als seine unorganische allgemeine Natur. Diese allgemeine selbständige Natur aber, an der die Negation als absolute ist, ist die Gattung als solche oder als Selbstbewusstsein. Das Selbstbewusstsein erreicht seine Befriedigung nur in einem anderen Selbstbewusstsein“ und weiter: „Es ist ein Selbstbewusstsein für ein Selbstbewusstsein. Erst hierdurch ist es in der Tat; denn erst hierin wird für es die Einheit seiner selbst in seinem Anderssein.“²⁴⁸

Ich fasse noch einmal kurz zusammen: Gemäß der Voraussetzung, dass sich das Bewusstsein immer erst an der Betrachtung seiner Gegenstände weiterentwickelt, wird das Bewusstsein erst Selbstbewusstsein, indem es ein Selbstbewusstsein sich zum Gegenstand macht. Um Selbstbewusstsein wahrhaft sein zu können, benötigt das Selbstbewusstsein ein von sich unterschiedenes Selbstbewusstsein als Objekt der Beobachtung. Damit ist auch der Übergang zum Sozialen gemacht. Das Selbstbewusstsein erkennt sich als Selbstbewusstsein erst in einem anderen Selbstbewusstsein. Es setzt sich identisch mit dem Gegenstand seiner Beobachtung.

Und als diese Einheit seiner selbst in seinem Anderssein ist das Selbstbewusstsein ebensowohl Ich wie Gegenstand. In dieser Einheit von Ich und Gegenstand ist für Hegel der Begriff des *Geistes* vorhanden. Der *Geist* ist die Einheit verschiedener *für-sich*

248 Ebd.; S. 144

seiender Selbstbewusstseine: er ist das „Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist.“²⁴⁹ Der Geist ist also so etwas wie ein kollektive Identität oder auch: ein soziales System.

Dieser *Geist* produziert sich als Natur und als Staat als bewusstloses Tun, in Geschichte und Kunst bringt er sich in bewusster Weise hervor, und in der Wissenschaft schlussendlich „weiß er von sich als absolutem Geist, und dies Wissen allen, der Geist, ist seine wahrhafte Existenz.“²⁵⁰

Der *Geist* ist also so etwas wie das Soziale, dass sich (operativ) unabhängig von den einzelnen (Selbst)Bewusstseinen entwickelt, aber dennoch nicht getrennt von jenen zu denken ist. Die Wissenschaft etwa tut damit also nichts anderes, als den *Geist*, der sich in der Natur (in unbewusster Weise) hervorbringt, zum Begriff zu bringen – das heißt, ihn in die ihm eigentümliche Form zu bringen.

249 Ebd.; S. 145

250 Hegel GePh; S. 460

2.3. Hegel, Luhmann und Peter Fuchs

Im Folgenden werde ich zunächst einige Punkte des Hegelschen und des systemtheoretischen Bewusstseinskonzepts gegenüberstellen, um mir sodann die Frage zu stellen inwiefern auch Hegel die Konzeption eines idiosynkratischen Bewusstseins ablehnt und von einer zentralen Abhängigkeit des Psychischen vom Sozialen ausgeht.

2.3.1. Psychisches System, Bewusstsein, Selbstbewusstsein

Zu aller erst ist es notwendig, einige terminologische Aspekte zu klären. Bei einer parallelen Lektüre systemtheoretischer und Hegelscher Texte fällt auf, dass wenn von Bewusstsein, vom psychischen System oder von Selbstbewusstsein die Rede ist, offensichtlich nicht dasselbe gemeint ist.

Im systemtheoretischen Zusammenhang ist Bewusstsein ein Subsystem des psychischen Systems. Es handelt sich dabei um eine ganz spezifische Form der Aufmerksamkeitsorganisation – eben in Form von Vorstellungsbeobachtungen. Von Bewusstsein ist also erst dann die Rede, wenn quasi digital beobachtet wird. Der Prozess der Externalisierung von Wahrnehmungen wird hier noch nicht als 'bewusster' Prozess bezeichnet, sondern dabei handelt es sich bloß um eine Funktion des an das neuronale System gekoppelten psychischen Systems. Bei Hegel ist der Begriff des Bewusstseins viel allgemeinerer Natur. Schon auf der niedrigsten Ebene, der Ebene der sinnlichen Gewissheit spricht Hegel von Bewusstsein. Dafür aber bezeichnet der Übergang zum Selbstbewusstsein (welches bei Luhmann unter im Rahmen der Thematik des Individuums behandelt wird) bei Hegel den Übergang zu einer völlig neuen Stufe, quasi eine Negation des Bewusstseins. Der Hegelsche Begriff des Bewusstseins entspricht eher dem Alltagsverständnis dieses Wortes.

Um Missverständnisse zu vermeiden ist zu sagen, dass sofern es nicht explizit angeführt ist, wenn von Bewusstsein die Rede ist, immer die allgemeine, Hegelsche Variante gemeint ist.

2.3.2. Sinnliche Gewissheit und die allgemeine Funktion der Wahrnehmung

Auf dieser Ebene gibt es die meisten Übereinstimmungen zwischen der systemtheoretischen Konzeption und der Hegelschen. In beiden Fällen sind hier

Gedankenbestimmungen nur in rudimentärer Form vorhanden und in beiden Fällen kommt diese Form bei einem normal entwickelten Bewusstsein nur als aufgehobene vor.

Hegel nennt die drei Gedankenbestimmungen des Gegenstandes, wie bereits gesagt: seiend, in-sich-reflektiert und unmittelbar Einzel. Diese drei Bestimmungen entsprechen im Wesentlichen auch dem, was Peter Fuchs über jene erste Ebene schreibt. Die Gegenstände sind unmittelbar Einzel: Das psychische System ist hier von einer Mannigfaltigkeit erfüllt, in die sich noch keine 'Wiederverwendbarkeiten' bzw. Sinnformen eingeschliffen haben. Es handelt sich also hier wie dort um absolute Singuläre Eindrücke, da sich weder auf der Seite des Subjekts, noch auf der Seite der Objekte Verhärtungen ergeben. Die Wahrnehmungen befinden sich im freien Fluss.

Damit weiter zur Gedankenbestimmung des in-sich-reflektiert Seins: Zu dieser Bestimmung schreibt Hegel: „ein selbständiges Anderes gegen mich, ein In-sich-reflektiertes, ein Einzelnes gegen mich als Einzelnen, Unmittelbaren zu sein“²⁵¹. Das systemtheoretische Pendant dazu ist die Externalisierungsfunktion der Wahrnehmung. Auch hier geht es darum, dass etwas eigentlich intern erfahrenes so erlebt wird, als ob es sich außerhalb zugetragen hätte. Es wird also schon hier intern die Unterscheidung getroffen zwischen innen und außen. Das Wort 'Externalisierung' wäre jedes Sinnes beraubt, würde ihm nicht ein Inneres gegenüberstehen. Und dieses 'Außen' (das eigentlich Konstruktion des Nervensystems, und damit des Inneren, ist) wird als selbständig erlebt, das heißt, das psychische System kann nicht willkürlich darüber verfügen.

Was die Gedankenbestimmung des Seins betrifft, so nimmt weder Luhmann noch Peter Fuchs diesen Terminus explizit in den Mund, es wird aber trotzdem deutlich, dass auf dieser Ebene von derart komplexen Unterscheidungen wie etwa Erscheinung und Sein oder ähnliches noch nicht die Rede sein kann und daher durchaus von einem Sein der äußeren wie der inneren Gegenstände für dieses Bewusstsein – im Sinne von Vorhandenheit – gesprochen werden kann.

Auf dieser Ebene lassen sich die beiden Theorien also recht zwanglos ineinander überführen. Die Beschreibung des Status Quo des sinnlichen Bewusstseins konvergiert weitestgehend mit dem, was Peter Fuchs und Niklas Luhmann über die erste Ebene der Wahrnehmung postulieren.

251 Hegel Enz3; S. 207

2.3.3. *Wahrnehmung und unterscheidendes Bezeichnen*

Die Ebenen Zwei und Drei von Peter Fuchs fallen bei Hegel gewissermaßen zusammen. In zweierlei Hinsicht können hier Analogien gesehen werden.

Zum Einen ist diese Stufe vom Widerspruch des Einzelnen und des Allgemeinen geprägt. Das Bewusstsein ist nicht mehr erfüllt von einer absoluten Indifferenz, von der weder gesagt werden kann sie sei konkret noch dass sie abstrakt wäre, sondern das wahrnehmende Bewusstsein vermischt gewissermaßen das Einzelne und das Allgemeine, die unmittelbare sinnlich gewisse Gegenstandsgesamtheit und die Gedankenbestimmung. Gegenstände werden auf ein Allgemeines bezogen und so in Zusammenhang mit anderen Gegenständen gebracht. In die Sprache der Systemtheorie übersetzt bedeutet dies: Sinnformen schleifen sich ein. Gegenstände werden indem sie auf allgemeine Merkmale bezogen werden wiedererkannt – und als diese bestimmten werden sie auf andere bezogen bzw. zeigt es sich, dass sie immer im Verein mit anderen vorkommen. Die absolut singuläre Gegenstandsgesamtheit verwandelt sich in ein von Differenzen durchzogenes Gesamtes von verschiedenen mehr oder weniger beständigen Einzelnen.

Und zum Zweiten wird die Wahrheit dieser Gegenstände – um die es Hegel ja schließlich geht – erkannt eben nicht in einem diesen Gegenständen inhärierenden Wesen derselben, sondern eben in ihrem Zusammenhang mit anderen Gegenständen. Das Wesen der Dinge liegt hier also nicht in einer zeitlosen Identität, sondern in der Differenz zu anderen Dingen. Dies ist wiederum ein Gedanke, der bei Luhmann im Anschluss an Ferdinand de Saussure durchaus vorkommt.

Das Kernstück der These von Peter Fuchs verkennt Hegel allderdings. Die soziale Bestimmtheit der gegenstandskonstituierenden Unterscheidungen kommt hier nicht in den Blick. Zwar scheint Hegel, wenn er davon spricht, dass die sinnlich unmittelbar gewisse Einzelheit auf ein Allgemeines bezogen wird, etwas ähnliches im Sinn zu haben, jedoch wird nicht thematisiert woher denn dieses Allgemeine komme.

Nichtsdestotrotz aber lässt sich auch mit dieser Variante zumindest die Ideosynkasiethese – oder besser: die Ideosynkrasieantithese – von Peter Fuchs aufrecht erhalten. Denn auch dem Hegelschen wahrnehmenden Bewusstsein kommt stets lediglich Allgemeines in den Blick und die sinnliche Unmittelbarkeit zerbricht an ihrer absolut abstrakten Konkretheit bzw. ihrer absolut konkreten Abstraktheit.

In der Wahrnehmung zeigt sich das Allgemeine erstmals als das Wahre des sinnlichen Dinges, es saugt das sinnlich Unmittelbare gewissermaßen auf und macht es dadurch zu aller erst greifbar, da es als diffuses, sich in sich widersprechendes Unmittelbares nicht greifbar ist, sondern hier geht eine absolut vergängliche Gesamtheit über in die nächste. Nochmal anders ausgedrückt: Das wahrnehmende Bewusstsein ist geprägt durch den Widerspruch des (einzelnen) Dinges und seinen (allgemeinen) Eigenschaften. Das Ding aber ist nur durch seine Eigenschaften zu beschreiben und damit bleibt das beschreibende Bewusstsein immer an allgemeinen Bestimmungen kleben. Erst wenn das Bewusstsein diese Stufe erreicht, ist in der Systemtheorie die Rede von Bewusstsein.

2.3.4. Verstand, Selbstbewusstsein und das Individuum

Das Soziale kommt bei Hegel solange von Bewusstsein die Rede ist noch nicht in den Blick. Erst wenn das Bewusstsein sich zum Selbstbewusstsein wandelt, spielen andere Selbstbewusstseine eine wesentliche Rolle.

Der erste Anstoß für das Bewusstsein sich zum Selbstbewusstsein zu erheben findet aber bereits im verständigen Bewusstsein statt. In der Beobachtung des Lebendigen erkennt das Bewusstsein zum ersten mal die eigene Struktur wieder: die (gesetzmäßige) Äußerung eines Inneren.

Hier gibt es eine gewisse Analogie zu Niklas Luhmann, auch bei ihm spielt der Leib bei der Entwicklung eines Selbstbewusstseins (des Bewusstseins sich selbst als Individuum zu erfahren) eine wesentliche Rolle. Hier ist es allerdings die Unterscheidung vom Leib (von der eigenen Lebendigkeit) die das Bewusstsein auf sich selbst zurückwirft.

Der Unterschied liegt also darin, dass Hegel die Entzündung des Selbstbewusstseins in der Beobachtung und damit gewissermaßen in einer Gleichsetzung der Struktur des Bewusstseins mit der Struktur des Lebendigen sieht, während Luhmann genau auf den gegenteiligen Aspekt zielt, nämlich auf das sich Abgrenzen des Bewusstseins von seiner Leiblichkeit. Die Ähnlichkeit der beiden Konzeptionen reicht hier also gerade soweit aus, um deren Gegensätzlichkeit feststellen zu können.

Soviel zum ersten Schritt der Entwicklung des Selbstbewusstseins.

Auf der ersten Stufe bleibt Hegel aber, wie oben beschrieben, nicht stehen. In dieser ersten Form ist das Selbstbewusstsein als eine in sich ununterschiedene Einheit von Bewusstsein und Welt vorhanden und kann sich noch nicht selbst zum Gegenstand

machen. Um sich selbst zum Gegenstand zu machen muss das Selbstbewusstsein sich von sich trennen, es benötigt ein anderes Selbstbewusstsein, um sich in diesem wieder zu erkennen. Es muss die eigene selbstbewusste Struktur als Objekt erfassen: und daraus ergibt sich auch die zentrale Rolle des Sozialen. Hat das Selbstbewusstsein nicht ein anderes Selbstbewusstsein, um sich in ihm wieder zu erkennen, bleibt es auf der defizitären Stufe des abstrakten Selbstbewusstseins stehen.

Auch hier muss allerdings gesagt werden, dass die Hegelsche Konzeption mit der systemtheoretischen nur sehr entfernt konvergiert. Zwar spielt – insbesondere wenn man an die von Peter Fuchs beschriebene konditionierte Koproduktion von Bewusstsein und Kommunikation denkt – das Soziale eine tragende Rolle in der Konstitution des Bewusstseins. Allerdings ist die Art wie dies geschieht eine völlig andere. Bei Peter Fuchs hatten wir das soziale System, welches dem Bewusstsein als das andere seiner Selbst gegenübersteht. Dieses soziale System wiederum besteht nicht aus einer Menge einzelner (Selbst-)Bewusstseine, sondern aus Kommunikationen. Bei Hegel hingegen steht ein Selbstbewusstsein dem Anderen gegenüber und indem es im Anderen sich selbst erkennt ist es Selbstbewusstsein.

Bei Luhmann allerdings war es was die Beobachtung anderer Bewusstseine betrifft genau umgekehrt: Nicht die Beobachtung der Struktur des Anderen machte die eigene Struktur verständlich, sondern gerade die Beobachtung der Intransparenz (also quasi die Nichtbeobachtbarkeit der Struktur) des eigenen machte die Intransparenz des Anderen einsichtig.

2.3.5. Fazit

Was lässt sich also in Bezug auf die eingangs gestellten Fragen sagen? Kann mit Hegel davon gesprochen werden, dass das Bewusstsein das Unbewusste sei und inwieweit operiert das Hegelsche Bewusstsein mit primär sozial angelieferten Unterscheidungen?

Wie sich gezeigt hat, ist der Hegelsche Begriff des Bewusstseins weiter als derjenige in der Systemtheorie. Dennoch kann, wie sich gezeigt hat, auch mit Hegel die These aufrecht erhalten werden, dass ein einzelnes, ideosynkratisches Bewusstsein eigentlich unbewusst ist und die Grenze zum eigentlichen Bewusstsein erst dann überschritten wird, wenn das Bewusstsein die Sphäre der Allgemeinheit betritt. Das einzelne ist in seiner absoluten Vergänglichkeit nicht greifbar.

Die zweite These hingegen ist bei Hegel so nicht zu finden. Zwar ist das Bewusstsein

durchsetzt von allgemeinen Gedankenbestimmungen, aber diese scheinen nicht aus einem sozialen Umfeld geschöpft zu werden. Es ist die Frage an Hegel zu richten, wie denn diese allgemeinen Bestimmungen ins Bewusstsein kommen. Die Antwort dürfte in der Wissenschaft der Logik zu finden sein: Nämlich über den dialektischen Dreischritt, über die Negation.

Insgesamt geht Hegel aber doch von einem einzelnen Bewusstsein aus, das sich entwickelt und nicht von einer konditionierten Koproduktion von Kommunikation und Bewusstsein. Das soziale wird erst später, beim Prozess der Individuation relevant.

Erst mit dem Begriff des Geistes wird die Abhängigkeit des Bewusstseins vom Sozialen deutlich – allerdings nicht auf einer derart elementaren Ebene wie bei Peter Fuchs.

3. Schlussbemerkung

Jene Komplexität die man versucht an der einen Stelle zu reduzieren, erhöht sich an einer anderen Stelle. Das Festlegen auf bestimmte Möglichkeiten eröffnet neue Möglichkeitshorizonte.

So hat es sich auch bei meiner Arbeit gezeigt, dass eine Beantwortung von Fragen neue Fragen evoziert. Meine Arbeit wirft mir somit mehr Fragen auf, als sie beantworten konnte.

Die beiden groben Thesen haben sich aber, wie ich gezeigt habe, sehr deutlich verifizieren lassen.

Insbesondere im Teil 1 der vorliegenden Arbeit hat sich gezeigt, dass die Anwendung Hegelscher Gedankenfiguren auf die Systemtheorie durchaus einen Mehrwert für dieselbe bringen kann. Hegel ist also keineswegs ein „toter Hund“²⁵², sondern wenn man Hegels Denken von seinem absoluten Anspruch befreit, können einige Passagen durchaus postsubstantialistisch und damit metaphysikkritisch gelesen werden.

Die zweite These, nämlich dass das begriffliche Instrumentarium der modernen Systemtheorie dazu geeignet ist, die Hegelschen Gedanken zu interpretieren, hat sich insbesondere in Teil 2 gezeigt. Hier konnte zwar nicht wie in Teil 1 ein analoges Denken ausgemacht werden, dafür aber wurden vor der Folie der Systemtheorie Unterschiede zur Hegelschen Bewusstseinsdialektik deutlich.

Viele spezifischere Fragen konnten jedoch nur kurz angerissen werden und provozieren damit eine weitere Beschäftigung. Besonders etwa das verwandschaftliche Verhältnis des Begriffes des Geistes und jenem des sozialen Systems, würden meiner Ansicht nach eine genauere Analyse verlangen. Die Behandlung dieser und anderer Thematiken muss jedoch verschoben werden.

Das Primärziel meiner Diplomarbeit jedoch gilt mir als erreicht und ich hoffe, zukünftig Zeit für eine weitere Beschäftigung mit dem Thema zu finden.

252 Als welcher Hegel immer wieder gilt. Vgl. dazu etwa Marx 1873; S. 27

Literatur

Clam, Jean: Was heißt, sich an Differenz statt an Identität orientieren? – Zur Deontologisierung in Philosophie und Sozialwissenschaft; UVK Verlagsgesellschaft mbH, Konstanz 2002 (Clam 2002)

Derrida, Jaques: Die différance; in: Peter Engelmann (Hrsg.): Postmoderne und Dekonstruktion – Texte französischer Philosophen der Gegenwart; Reclam, Stuttgart 1990; S. 76 – 113 (Derrida 1988)

Ellrich, Lutz: Entgeistertes Beobachten – Desinformierende Mitteilungen über Luhmanns allzu verständliche Kommunikation mit Hegel; in: Peter-Ulrich Merz-Benz/Gerhard Wagner (Hrsg.): Die Logik der System: Zur Kritik der systemtheoretischen Soziologie Niklas Luhmanns; UVK Universitäts Verlag, Konstanz 2000; S. 37 – 72 (Ellrich 2000)

Fichte, Johann Gottlieb: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794); Felix Meiner Verlag, Hamburg 1997 (Fichte 1794)

Fuchs, Peter: Vom Zweitlosen: Paradoxe Kommunikation im Zen-Buddhismus; in: Niklas Luhmann/Peter Fuchs: Reden und Schweigen; stw 848, Frankfurt am Main 1989; S. 46 -69; (Fuchs 1989)

Fuchs, Peter: Das Unbewusste in Psychoanalyse und Systemtheorie – Die Herrschaft der Verlautbarung und die Erreichbarkeit des Bewusstseins; stw 1373, Frankfurt am Main 1998 (Fuchs 1998)

Fuchs, Peter: Vom Unbeobachtbaren; in: Marie-Christin Fuchs (Hrsg.): Peter Fuchs: Theorie als Lehrgedicht – Systemtheoretische Essays I; transkript Verlag, Bielefeld 2004 (Fuchs 2000)

Fuchs, Peter: Die Metapher des Systems – Studien zu der allgemein leitenden Frage, wie sich der Tänzer vom Tanz unterscheiden lasse; Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2001 (Fuchs 2001)

Fuchs, Peter: Der Sinn der Beobachtung – Begriffliche Untersuchungen; Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2004 (Fuchs 2004)

Fuchs, Peter: Die Konditionierte Koproduktion von Kommunikation und Bewusstsein; in: Marie-Christin Fuchs (Hrsg.): Peter Fuchs: Theorie als Lehrgedicht – Systemtheoretische Essays 1; transcript Verlag, Bielefeld 2004; S. 95 – 120; (Fuchs 2004a)

Fuchs, Peter: Das Maß aller Dinge – Eine Abhandlung zur Metaphysik des Menschen; Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2007 (Fuchs 2007)

Gamm, Gerhard: Flucht aus der Kategorie; Shurkamp, Frankfurt am Main 1994 (Gamm 1994)

Hashi, Hisaki: Die Aktualität der Philosophie – Grundriss des Denkweges der Kyoto Schule; Edition Doppelpunkt, Wien 1999 (Hashi 1999)

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes; stw 603, Frankfurt am Main 1986; (Hegel PhdG)

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Die Wissenschaft der Logik 1; stw 605, Frankfurt am Main 1986 (Hegel WL 1)

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Die Wissenschaft der Logik 2; stw 606, Frankfurt am Main 1986 (Hegel WL 2)

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I; stw 608, Frankfurt am Main 1986 (Hegel Enz1)

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III; stw 610, Frankfurt am Main 1986; (Hegel Enz3)

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III; stw 620, Frankfurt am Main 1986; (Hegel GePh)

Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft; Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998 (Kant 1781)

Lau, Felix: Die Form der Paradoxie – Eine Einführung in die Mathematik und Philosophie der „Laws of Form“ von George Spencer Brown; Carl-Auer-Systeme Verlag, Heidelberg 2008 (Lau 2008)

Luhmann, Niklas: Reflexive Mechanismen; in: Niklas Luhmann: Soziologische Aufklärung 1 – Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme; 6. Auflage; Westdeutscher Verlag, Opladen 1991; S. 92 -112 (Luhmann 1969)

Luhmann, Niklas: Soziale Systeme – Grundriss einer allgemeinen Theorie; stw 666, Frankfurt am Main 1984 (Luhmann 1984)

Luhmann, Niklas: Das Erkenntnisprogramm des Konstruktivismus und die unbekannt bleibende Realität; in Soziologische Aufklärung 5 – Konstruktivistische Perspektiven; 2. Auflage; Westdeutscher Verlag, Opladen 1993 S. 31 – 58 (Luhmann 1990)

Luhmann, Niklas: Stellungnahme; in: Werner Krawiez/ Michael Welker (Hrsg.): Kritik der Theorie Sozialer Systeme – Auseinandersetzungen mit Luhmanns Hauptwerk; stw 996, Frankfurt am Main 1992; S. 371 – 386; (Luhmann 1992)

Luhmann, Niklas: Die Wissenschaft der Gesellschaft; stw 1001, Frankfurt am Main 1992 (Luhmann 1992a)

Luhmann, Niklas: Gesellschaft als Differenz – Zu den Beiträgen von Gerhard Wagner und von Alfred Bohnen in der Zeitschrift für Soziologie Heft 4 (1994); in: Zeitschrift für Soziologie 23 (6); S. 477 – 481; (Luhmann 1994)

Luhmann, Niklas: Die Autopoiesis des Bewusstseins; in: Soziologische Aufklärung 6 – Die Soziologie und der Mensch; Westdeutscher Verlag, Opladen 1995 S. 55 – 112 (Luhmann 1995)

Luhmann, Niklas: Die Kunst der Gesellschaft; stw 1303, Frankfurt am Main 1997; (Luhmann 1997)

Luhmann, Niklas: Die Gesellschaft der Gesellschaft; stw 1360, Frankfurt am Main 1998 (Luhmann 1998)

Luhmann, Niklas: Die Religion der Gesellschaft; stw 1581, Frankfurt am Main 2002; (Luhmann 2002)

Marx, Karl: Das Kapital – Erster Band; Karl Dietz Verlag, Berlin 2005; (Marx 1873)

McDowell, John: Geist und Welt; stw 1528, Frankfurt am Main 2001; (McDowell 2001)

Nassehi, Armin: Das Identische "ist" das Nicht-Identische. Bemerkungen zu einer theoretischen Diskussion um Identität und Differenz; in: Zeitschrift für Soziologie 22 (6), Bielefeld 1993 (Nassehi 1993)

Nietzsche, Friedrich: Die Fröhliche Wissenschaft; in: Kritische Studienausgabe Bd. 3; DTV, München 1999; S. 343 – 652 (Nietzsche KSA 3)

Pfeiffer, Riccarda: Philosophie und Systemtheorie: die Architektonik der Luhmannschen Theorie; Deutscher Universitäts Verlag, Wiesbaden 1998 (Pfeiffer 1998)

Sartre, Jean Paul: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie; Rohwolt, Reinbek bei Hamburg 1991 (Sartre 1943)

Schubert, Alexander: Der Strukturgedanke in Hegels „Wissenschaft der Logik“; Hain Verlag, Königstein/Ts. 1985 (Schubert 1985)

Spencer Brown, George: Laws of Form – Gesetze der Form; Bohmeier Verlag, Lübeck 1997 (Spencer Brown 1969)

Thomas, Günter: Welt als relative Einheit oder als Letzthorizont? Zur Azentrität des Weltbegriffs; in: Werner Krawiez/ Michael Welker (Hrsg.): Kritik der Theorie Sozialer Systeme – Auseinandersetzungen mit Luhmanns Hauptwerk; stw 996, Frankfurt am Main 1992; S. 327 – 354; (Thomas 1992)

Wagner, Gerhard: Am Ende der systemtheoretischen Soziologie. Niklas Luhmann und die Dialektik; in: Zeitschrift für Soziologie 23 (4), Bielefeld 1994; S. 275 – 291; (Wagner 1994)

Wittgenstein, Ludwig: Tractatus logico-philosophicus; stw 501, Frankfurt am Main 1984; (Wittgenstein TLP)

Anhang

Lebenslauf:

Persönliche Daten:

Geboren am 06.08.1984 in Klagenfurt

Familienstand: ledig

Ausbildung:

Schulbildung:

1990 – 1994 Volksschule in Villach/Völkendorf

1994 – 1999 Bundesgymnasium St. Martin/Villach

1999 – 2004 CHS Villach

Studium: seit 2004: Diplomstudium Philosophie an der Universität Wien
seit 2007: Universitätslehrgang Psychotherapeutisches
Propädeutikum an der Universität Wien
seit 2009: Bakkalaureatsstudium Volkswirtschaftslehre an der
Universität Wien

Praktika: Sommer 2008: Praktikum im Sonderkrankenhaus „De La
Tour“ in Treffen bei Villach, Bereich:
Alkoholikerentwöhnung
Oktober 2009 – April 2010: Psychosoziales Praktikum im Maimonides
Zentrum in Wien, Bereich: Altenbetreuung

Abstract

Philosophiehistorisch gesehen, werden in dieser Arbeit folgende zwei Thesen behandelt: Erstens wird gezeigt, dass das Denken Hegels keineswegs obsolet ist, sondern, dass ebendieses durchaus einen wertvollen Beitrag für die Gegenwartsphilosophie leisten kann. Zweitens wird der Beweis angetreten, dass das begriffliche Instrumentarium der Luhmannschen Systemtheorie komplex genug ist, die Hegelschen Gedanken zu reflektieren.

Diese beiden Thesen werden anhand von drei Themen verifiziert: Der Reflexionsthematik, dem Verhältnis von Identität und Differenz und dem Verhältnis des Bewusstseins zum Geist bzw. zum sozialen System.

Beim Thema Reflexion wird zunächst der betreffende Gedankengang Hegels rekonstruiert, wie er zu Beginn der Wesenslogik dargestellt wird. Dies wird dem entsprechenden systemtheoretischen Konzept gegenübergestellt. Die Gedanken Luhmanns werden mit Hegel angereichert und zuletzt dem Denken von Peter Fuchs gegenübergestellt und es wird gezeigt, dass die beiden Varianten einander sehr ähnlich sind.

Im zweiten Kapitel, das vom Verhältnis von Identität und Differenz handelt, geht es primär darum, die am Hegelschen Denken orientierte Kritik des Soziologen Gerhard Wagner an der Luhmannschen Systemtheorie zu prüfen. Die Wagnersche Kritik wird verworfen zugunsten der These, dass gerade die Analogien Luhmanns zu Hegel diesen nicht zu einem Identitätstheoretiker machen, sondern schon Hegels Gedanken ein differenztheoretisches und postsubstantialistisches Potential haben.

Zuletzt wird die Frage gestellt, ob das Hegelsche Konzept des Verhältnisses des Geistes zum Bewusstsein vergleichbar ist mit dem Luhmannschen Konzept des Verhältnisses des Bewusstseins zum sozialen System. Bei der Rekonstruktion der beiden Konzepte werden allerdings die wesentlichen Unterschiede deutlich.