

LUMIS -SCHRIFTEN
aus dem
Institut für Empirische
Literatur- und Medienforschung
der
Universität-Gesamthochschule
Siegen

Benjamin Marius & Oliver Jahraus

SYSTEMTHEORIE UND DEKONSTRUKTION

Die Supertheorien Niklas Luhmanns und
Jacques Derridas im Vergleich

LUMIS-Schriften 48

1997

LUMIS - Publications
from the
Institute for Empirical
Literature and Media Research
Siegen University

Herausgeber: LUMIS
Institut für Empirische Literatur- und Medienforschung

Zentrale wissenschaftliche Einrichtung der
Universität-Gesamthochschule-Siegen
57068 Siegen

Tel.: 0271/740-4440
Fax: 0271/740-2533

Redaktion: Raimund Klauser

Als Typoskript gedruckt

© LUMIS-Universität-Gesamthochschule-Siegen
und bei den Autoren

Alle Rechte vorbehalten

ISSN 0177 - 1388 (LUMIS-Schriften)

Benjamin Marius & Oliver Jahraus

SYSTEMTHEORIE UND DEKONSTRUKTION

Die Supertheorien Niklas Luhmanns und
Jacques Derridas im Vergleich

LUMIS-Schriften 48

1997

Siegen 1997

BENJAMIN MARIUS/OLIVER JAHRAUS

SYSTEMTHEORIE UND DEKONSTRUKTION
Die Supertheorien Niklas Luhmanns und Jacques Derridas
im Vergleich

Inhaltsverzeichnis:

Abstract	2
I. Einleitung: Vergleich von Supertheorien	5
II. Konzeption einer denkgeschichtlichen Problemtradition	11
II.1. Umbruchstellen in der Metaphysikgeschichte und in der Gesellschaftstypik	11
II.2. Denkgeschichtliche Erbmasse: Uneinholbarkeit der Theorie, des Denkens, des Bewußtseins.....	16
II.3. Philosophie bis zu Descartes - die Identifikation von Denken und Sein.....	18
II.4. Philosophie nach Descartes - Bewußtsein und Wirklichkeit.....	22
II.5. Übergang zu Dekonstruktion und Systemtheorie	27
III. Systematischer Vergleich	37
III.1. Spiel der Zeichen.....	37
III.2. Zentrum und Struktur	39
III.3. Inszenierungen von re-entries	41
III.4. <i>différance</i> , <i>archi-trace</i> und das Problem des differentiellen Ursprungs	44
III.5. Zeichen und Ereignis.....	48
IV. Die Differenz ‘Bewußtsein/Kommunikation’ und ihre Uneinholbarkeit.....	52
IV.1. Voraussetzungen eines systemtheoretischen Vergleichs: Die Einheit von Dekonstruktion und Systemtheorie als Differenz von Bewußtsein und Kommunikation.....	52
IV.2 Wie Bewußtsein funktioniert - Fahrradfahren und Film - Zwei Bewußtseinsmetaphern zur Problemexposition der uneinholbaren Differenz von Kommunikation und Bewußtsein	57
IV.3. Der unmarked space - philosophische Uneinholbarkeiten und das literarische Substitut.....	65
V. Stil und Gestus	67
VI. Ausblick: Dekonstruktion und Systemtheorie als Medientheorie.....	75
Literaturverzeichnis:.....	78

Wir danken Nikolai Vogel für Anregungen und Mitarbeit; der Abschnitt III.5 *Zeichen, Ereignis, Zeit* wurde teilweise von ihm verfaßt.

SYSTEMTHEORIE UND DEKONSTRUKTION

Die Supertheorien Niklas Luhmanns und Jacques Derridas im Vergleich

Benjamin Marius
Englisches Seminar, Universität Zürich

Oliver Jahraus
Lehrstuhl für neuere deutsche Literaturwissenschaft, Universität Bamberg

Abstract

1 Super-theories/Supertheorien

Deconstruction (Derrida) and Systems Theory (Luhmann) are super-theories: They refer throughout to their necessary self-referentiality; thus they know that their own constitution eludes their theoretical grasp. A comparison between super-theories can therefore never assume a meta-position but is always already implied within its field of observation (*Beobachtungsbereich*).

Dekonstruktion (Derrida) und Systemtheorie (Luhmann) sind Supertheorien, die durch ihren universalistischen Anspruch notwendigerweise selbstreferentiell werden. Das ist der Grund, warum ihre eigene Konstitution für sie selbst uneinholbar wird. Ein Vergleich dieser Supertheorien kann sich daher nicht auf eine Metaposition beziehen, sondern ist seinerseits immer schon im Beobachtungsbereich dieser Theorien situiert.

2 Genealogy of ingraspabilities -

Denkgeschichtliche Tradition der Uneinholbarkeiten

Both theories implicitly rely on a genealogy of ingraspabilities (*Uneinholbarkeiten*) in the history of philosophy: From an identification of thinking and being, based on the fundamental difference (*Leitdifferenz*) between being and becoming (Heraklit, Parmenides), to their differentiation (Descartes), shifting the paradigm to the difference 'consciousness/reality'. The growing awareness that this difference can not be translated into an adequation (identity) but constitutes an unbridgeable gap leads to the difference 'consciousness/communication' as the fundamental difference underlying the post-transcendental super-theories deconstruction and systems theory.

Beide Theorien stellen Extrempunkte in der denkgeschichtlichen Tradition dar: Ausgehend von einer Identifikation von Denken und Sein und einer ursprünglichen, philosophiekonstitutiven Leitdifferenz von Sein und Werden (Heraklit, Parmenides) über die Differenzierung von Denken und Sein im transzendentalphilosophischen Paradigma der Differenz von Bewußtsein und Wirklichkeit führt die Erkenntnis, daß diese Differenz nicht mehr als Einheit gedacht werden kann, zu einer unüberbrückbaren Kluft, die sich in der Differenz von Bewußtsein und Kommunikation niederschlägt und zur theoretischen Grundlage posttranszendentaler Supertheorien wie Dekonstruktion und Systemtheorie wird.

3 Systematic Comparison - Systematischer Vergleich

Deconstruction shows that there is no outside the play of textuality; systems theory demonstrates how we constantly write and rewrite the rules while and by playing. - Deconstructive analyses of the paradoxes involved in the thinking of structure can be formulated in terms of re-entry, but where systems theory talks about paradoxes in an attempt to unfold them, deconstructive texts stage the paradoxes they are concerned with. - The 'concepts' of *différance* and *archi-trace* in their relation to notions such as subject or origin can be reformulated in terms of the distinction between medium and form or with reference to the inseparability of indication and distinction as the fundamental law of form. Both theories react to the same paradoxes, but resolve them on different levels. - The 'sign' as the constitutive element of textuality and 'event' as the constitutive element of temporality partake of the same 'structure' of negative differentiality as the unfolding of a paradox.

Dekonstruktion zeigt, daß es kein 'Außerhalb' des textuellen Spiels geben kann; Systemtheorie demonstriert, wie die Spielregeln während des Spiels geschrieben und umgeschrieben werden können. - Die dekonstruktive Analyse der Paradoxien, auf die man trifft, wenn man die Strukturalität der Struktur zu denken versucht, kann als re-entry formuliert werden; während jedoch systemtheoretische Texte Paradoxien explizit entfalten, versuchen dekonstruktive Texte, diese Paradoxien spielerisch zu inszenieren. Die 'Konzepte' der *différance* und der *archi-trace* im Hinblick auf Begriffe wie 'Subjekt' oder 'Ursprung' können als Unterscheidung von Medium und Form rekonzeptualisiert bzw. im Hinblick auf die Untrennbarkeit von Bezeichnen und Unterscheiden als Grundgesetz der Form bestimmt werden. Beide Theorien reagieren auf dieselbe paradoxe Situation, schlagen allerdings Lösungsstrategien in völlig unterschiedlichen Dimensionen ein. Das Zeichen als konstitutives Element von Textualität und Ereignis als konstitutives Element von Zeitlichkeit weisen dasselbe Muster einer negativen Differentialität auf, aus dem heraus sich die Differentialität als Paradox entfaltet.

4 Communication/Consciousness: Style and Gesture - Kommunikation/Bewußtsein: Stil und Gestus

The notion of the sign as a signifier pointing towards an inexpressible signified can be regarded as the result of the difference between communication and consciousness, both systems processing their elements in operative closure but structurally coupled by language. Deconstruction and systems theory take the communicative inexpressibility of consciousness as their operative point of departure and paradoxically integrate it into their communication. The decisive difference between the two theories is in style and gesture: Deconstruction is usually observed as privileging the statement side (*Mitteilungsseite*) of communication, whereas systems theory is constructed as leaning more towards the information side (*Informationsseite*), but the reverse is equally true. Deconstruction paradoxically makes its silences speak, whereas systems theory tautologically speaks where it speaks and is silent where it is silent.

Der Begriff des Zeichens als Differenz und nicht als Einheit von Signifikant und unerreichbarem Signifikat kann als Effekt der Differenz von Kommunikation und Bewußtsein aufgefaßt werden. Beide Systemtypen operieren jeweils in operativer Geschlossenheit, sind jedoch durch Sprache (sprachliche Zeichen) strukturell miteinander gekoppelt. Dekonstruktion und Systemtheorie nehmen die kommunikative Uneinholbarkeit des Bewußtseins als ihren operativen Ausgangspunkt und integrieren ihn in selbstreferentieller Paradoxie in ihre Kommunikation. Der entscheidende Unterschied zwischen beiden Theorien liegt in ihrem Stil und in ihrem Gestus. Dekonstruktion bevorzugt unter dieser Beobachtungsvorgabe die Mitteilungsseite der Kommunikation, wohingegen Systemtheorie mehr der Informationsseite zuneigt. Dekonstruktion inszeniert, wovon sie spricht, indem sie davon spricht, wohingegen die Systemtheorie davon spricht, was sie inszeniert: nämlich die Entfaltung von Paradoxien. Dekonstruktion läßt paradoxerweise das eigene Schweigen reden. Dagegen steht die Tautologie der Systemtheorie, die redet, wo sie redet, und schweigt, wo sie schweigt.

Wie allgemeine systemtheoretische Annahmen vermuten lassen, sind also Grenzen (und nicht: Zentren) das organisierende Prinzip.

Niklas Luhmann: *Funktion der Religion*

Das klassische Denken über Struktur konnte behaupten, daß das Zentrum paradoxerweise innerhalb und außerhalb der Struktur liegt.

Jacques Derrida: *Struktur, Zeichen, Spiel*

Auf eine „Differenz“ kann man nichts „gründen“

Niklas Luhmann: *Liebe als Passion*

I. Einleitung: Vergleich von Supertheorien

Es wird darum gehen, Systemtheorie und Dekonstruktion miteinander zu vergleichen. Doch was so harmlos klingt, soll sich im Vollzug des Vergleichs als Versuch entpuppen, eben nicht nur Gemeinsamkeiten und Differenzen herauszuarbeiten, sondern den Vergleich der Theorien so weit zu treiben, bis man an die letzten, unhintergehbaren Grundlagen jedes Vergleichens, jeder Theorie, jedes Denkens und jedes Bewußtseinsvollzugs gelangt.

Die Ideen- und Argumentationszusammenhänge, die von Jacques Derrida unter dem Namen ‘Dekonstruktion’ und von Niklas Luhmann unter dem Namen ‘Systemtheorie’ entwickelt wurden, haben mindestens einen Charakterzug gemeinsam, der dafür sorgt, daß jeder Vergleich zwischen diesen beiden Theorien schnell in die Frage nach der Möglichkeit einer Letztbegründung und Fundierung von Theorie überhaupt vorstößt: Es handelt sich jeweils um Supertheorien bzw. um Theorien, die sich selbst (explizit oder implizit) als Supertheorien verstehen.¹ Beides sind Theorien, die nicht versuchen, innerhalb eines mehr oder weniger unveränderten epistemologischen Rahmens die bekannten Fakten neu anzuordnen und anders zu erklären, sondern die Theorien Derridas und Luhmanns beanspruchen beide, die Bedingungen von Theoriebildung überhaupt zu verschieben.

Supertheorien treten als Theorien auf, für die gilt, daß es aus immanenten Gründen keine theorieinterne Limitation des intendierten Objektbereiches der Theorie geben kann. Mit anderen Worten: Solche Theorien fühlen sich für alles zuständig. Das bedeu-

¹ Explizit und mit grandioser, jeden Bescheidenheitstopos vermeidender Geste z.B. Luhmann 1984, S. 19: „Systemtheorie ist eine besonders eindrucksvolle Supertheorie.“

tet: Sie haben unter anderem auch sich selbst zum Gegenstand; sie sind in dieser Hinsicht notwendig selbstreferentiell.

Für die Systemtheorie ist dieser Selbstbezug der Theorie offensichtlich und wird auch ausdrücklich anerkannt. Luhmann stellt mit seinem großen Theorieentwurf *Soziale Systeme* die Systemtheorie explizit als Supertheorie dar, insofern er für sie einen Anspruch auf „*Universalität* der Gegenstandserfassung“ erhebt „in dem Sinn, daß sie als soziologische Theorie *alles* Soziale behandelt und nicht nur Ausschnitte“². Als universale soziologische Theorie unterzieht sie auch ihr eigenes Entstehen und Vorkommen im Funktionssystem ‘Wissenschaft’ einer funktionalen, wissenschaftlichen Analyse.

Dementsprechend konzeptualisiert sie ihre Theoriebausteine und gewinnt so ihr Design. Systemtheorie definiert Gesellschaft als Kommunikation und sie definiert Kommunikation als operativ geschlossene, autopoietische und somit systembildende Operation. So kommt die Systemtheorie zu einer Konzeption, derzufolge nur Kommunikation kommuniziert, Menschen aber als Theorieelemente ausgeschlossen bleiben.³ Da die Systemtheorie selbst Kommunikation ist bzw. vollzieht, kommt sie in ihrem eigenen Gegenstandsbereich vor. Als Kommunikation über Gesellschaft vollzieht sie gleichzeitig das, was sie untersucht, nämlich Gesellschaft. Der entscheidende Punkt liegt darin, daß mit dem Universalitätsanspruch als soziologische Theorie die Gesellschaft als allgemeines Theorieelement auftritt, das die Theorie selbst nicht mehr einholen kann. So bilden zwar Kommunikationen Systeme, aber die Gesellschaft als Kommunikation ist selbst nicht mehr als System zu begreifen.

Es gibt keinen Beobachter und keine Beobachtung der Gesellschaft, die nicht selbst wiederum Gesellschaft reproduzieren würden. Die System-Umwelt-Grenze ist unhintergebar: es gibt keine Umwelt für die Gesellschaft mit der Funktion, daß von ihr aus Gesellschaft als ganzes beobachtet werden könnte. Ihre Beobachtungen sind Teil dessen, was sie beobachtet⁴. Metaebene und Objektebene fallen dabei in eins; so bekommt die Systemtheorie ihr eigenes Beobachten in den Blick. Festzuhalten bleibt, daß sich Status und Anspruch einer Supertheorie, ihre Selbstreferentialität und vermutlich auch ihr (sogenanntes) Theoriedesign bzw. ihre Architektonik⁵ gegenseitig bedingen.

² Luhmann 1984, S. 9 und S. 19.

³ Luhmann 1988a, S. 884. Kritisch dazu Schmidt 1994, S. 48ff.

⁴ Vgl. hierzu Schwanitz 1990, S. 14: „Hier beginnt schon der Ärger, den Luhmanns Systemtheorie erregt hat. Die meisten Theoretiker möchten, daß Luhmann [...] vor Frustration in Tränen darüber ausbricht, daß alle seine Beobachtungen nur ein Teil dessen sind, was sie beobachten. Und weil sie das so gerne sähen, ärgern sie sich über den Gleichmut und die frohgemute Nonchalance, mit der Luhmann gerade auf der Unmöglichkeit insistiert, die Gesellschaft von außen beobachten zu können.“

⁵ Zum Bau als Metapher der Luhmannschen Systemtheorie als Supertheorie (und ihrer Beziehung zu Kafka) siehe Soentgen 1992.

Insofern ist jede Supertheorie immer auch eine Endotheorie, also eine Theorie des implizierten Beobachters.⁶ Supertheorien transzendieren dadurch aber auch den alten philosophischen Streit zwischen Dogmatikern und Skeptikern: Bei jeder (dogmatischen) Aussage mit Gültigkeitsanspruch schwingt hier das (skeptische) Bewußtsein mit, daß der Beobachter sich nicht aus dem Objektbereich herausnehmen kann; doch die (skeptische) Selbstrelativierung aufgrund der unausweichlichen Beobachterimplikation führt zu der Erkenntnis, wie gerade deshalb eben doch gültige Aussagen über die Welt gemacht werden können.

Der selbstreferentielle Charakter der Dekonstruktion wird in der Regel weniger deutlich explizit gemacht; er ist aber, etwa in Form von Paradoxien, die ja immer spezielle Formen des Selbstbezuges sind, in ihren Texten stets präsent. Sie verweisen auf den Zusammenfall von Objekt- und Metaebene: An der Art, wie dekonstruktivistische Texte geschrieben sind, wie sie Argumentationen verweigern, Strukturen und Differenzierungen zwar verwenden, aber immer auch gleichzeitig selbst in Frage stellen oder unterlaufen, selbst wie sie bisweilen graphisch gestaltet sind, ist - aber zumeist nur ex negativo - abzulesen, worauf es ihnen ankommt. So paradox es klingen mag: Nicht, was dekonstruktivistische Texte tatsächlich sagen, ist das Entscheidende, sondern wie und womit sie es sagen. Der Signifikant wird zum Signifikat: „Ich werde also von einem Buchstaben sprechen.“⁷

So wird für Derridas Unternehmen einer Dekonstruktion der Metaphysikgeschichte ganz entscheidend jener epistemologische Bruch, an dem die Selbstreferentialität von Zeichen und semiotischen Strukturen entdeckt wurde: Saussures Entdeckung, daß ein Zeichen das ist, was es ist, nicht aufgrund einer inhärenten Eigenschaft, sondern allein aufgrund der Tatsache, daß es nicht ist, was es nicht ist, brachte es auf den Punkt: Der Kontrakt zwischen Wort und Welt bricht in dem Moment, wo deutlich wird, daß kein Set von Zeichen und keine symbolische Ordnung einen wesenhaften Garanten hat, sondern immer nur mit Bezug auf sich selbst ihre Bedeutung erhalten.

Und immer weisen dekonstruktive Texte ein stilistisch mitlaufendes, zuweilen auch ausgesprochenes Bewußtsein auf, daß ihr eigener Zeichengebrauch denselben Aporien unterliegt wie die untersuchten Texte.⁸ So ist beispielsweise das Konzept der *différance*, mit welchem die stete Verschiebung und Verspätung von Sinn im Zeichengefüge bezeichnet wird, ein Effekt dessen, was es benennt: Der Begriff der *différance* kann in einem Theorietext nur aufgrund von *différance* auftauchen (und ist insofern nicht eigentlich ein Begriff). *Différance* kann kein Konzept sein, denn das hieße, daß dem Signifikanten '*différance*' ein feststellbarer Sinn korrespondiert; genau diese Möglichkeit

⁶ Zum Begriff der Endotheorie siehe Rössler 1992.

⁷ Derrida 1988b, S. 29.

⁸ Beispielhaft hierfür Derrida 1992c.

wird aber im ‘Begriff’ der *différance* geleugnet. Typischerweise benutzen dekonstruktive Texte Zeichen, um die Aporien des Zeichengebrauches darzulegen; dabei befinden sie sich aber in der Zwickmühle, daß dieselben Aporien auch für den Text gelten, der sie auszudrücken versucht. Wie kann man durch Zeichengebrauch die Bedeutung vermitteln, daß Zeichengebrauch nie Bedeutung vermitteln kann? Dekonstruktive Texte versuchen diese Paradoxie zu umgehen, indem sie die Aporien, um die es ihnen geht, immer auch im Text inszenieren, statt sie nur festzustellen.

Charakteristisch für eine Supertheorie ist die stets mitlaufende Referenz auf ihre notwendige Selbstreferentialität. Indem sie sich in ihren Gegenstandsbereich einbezieht und gerade dadurch Objektebene und Metaebene in eins fallen, verzichtet sie somit auf den Anspruch einer privilegierten oder universal gültigen Beobachterposition. Damit wird - und das ist hier entscheidend - die eigene Konstitution für die Supertheorie letzten Endes uneinholbar. Verfolgt man den konzeptionellen Theorieaufbau zu immer grundlegenden Begründungsinstanzen zurück, so wird man darauf stoßen, daß die Letztbegründungsinstanz selbst kein Element der Theorie sein kann, wiewohl es konstitutiv für die (Super-)Theorie ist. Das letzte oder erste Element der Theorie ist nicht aussprechbar oder benennbar in einer Sprache, die sich die Welt nicht anders als in raumzeitlicher Metaphorik erschließen kann und die gerade dadurch zur Sprache der Theorie wird. Die Absolutheit der elementaren Selbstreferenz als ‘Anfang’ und ‘Grund’ der Theorie ist radikal etwas anderes als die Asymmetrie eines zeitlichen Nacheinander oder eines räumlichen Nebeneinander. Zwar gibt es innerhalb der Theorien zahlreiche Hinweise auf den imaginären konzeptionellen Ort, von dem aus die Supertheorie ihren Ausgang nimmt, aber vom theoretischen Standpunkt aus ist dieser Ort ein „Nicht-Ort“⁹, den die Supertheorie - konstitutiv - nicht mehr in ihre eigene Theorie hereinholen und theoretisch einholen kann. Man kann von einem Fluchtpunkt am Horizont der Theorie sprechen: Dort wäre der Begründungsursprung, der axiomatische Ausgangspunkt zu suchen, wenn es möglich wäre, den Horizont zu erreichen. Im Begriff bzw. in der Metapher des Horizonts wird das zumindest anschaulich: Der Horizont ist zwar ein räumlicher Begriff, bezeichnet aber keinen Ort, der zu fixieren wäre. Der Horizont markiert in diesem Sinne einen imaginären Ort. Ihn aufzusuchen ist noch nicht einmal theoretisch möglich. Statt dessen bietet es sich an, vom Horizont als einer Orientierungshilfe zu sprechen, an der sich die Theorien in ihren Begründungszusammenhängen ausrichten. Daß dies bei beiden Supertheorien, die hier zur Debatte stehen, auf nahezu gleichlaufende Weise der Fall ist, motiviert nicht zuletzt diesen Vergleich.

Die Begriffe, die auf diesen Ort als einen Nicht-Ort hinweisen, sind hier wie dort zahlreich. Derrida setzt einen ganzen Cluster von Begriffen zu seiner Bezeichnung ein; neben *architrace* und *archi-écriture* ist vor allem die Vokabel *différance* bekannt ge-

⁹ Derrida 1976b, S. 424. Siehe daneben z.B. auch Derrida 1990, S. 40ff. und Derrida 1989 S. 40f., 48f.

worden. Bei Luhmann findet sich Entsprechendes in der Formel von der 'Differenz zwischen Identität und Differenz'. An die Stelle innerhalb des Theoriegebäudes, die früher die Letztbegründung eingenommen hätte, tritt in diesen Supertheorien die Referenz auf die Notwendigkeit einer kontingent gewählten Differenz(!) als Ursprung, Initialzündung und Ausgangspunkt jeder Beschreibung von Welt. Das bedeutet aber gleichzeitig, daß dasjenige, was die Theorie konstitutiv nicht mehr einholen kann, selbst nicht mehr theorieabhängig ist. Beide Supertheorien haben denselben nicht theoretisierbaren Ursprung; er tritt hier und dort nur in unterschiedlichen Ausprägungen und Begrifflichkeiten auf, und es gibt hier und dort unterschiedliche Formen, mit diesem Ursprung der Theorie, der kein theoretischer Ursprung ist, umzugehen. Es muß also ein Ursprung sein, der sich der Differenzierung ebenso entzieht wie der Identifizierung. Und er muß einen unhintergehbaren Grund, nicht (kontingent) von Theorien, sondern (prinzipiell) des Theoretisierens, des Denkens, des Bewußtseins überhaupt darstellen.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß es besondere Schwierigkeiten birgt, gegenüber Supertheorien einen Metastandpunkt - zum Beispiel zum Zweck eines Vergleichs - einnehmen zu wollen. Natürlich kann man solchen Theorien gegenüber einen Außenstandpunkt einnehmen, indem man sie wiederum im Rahmen einer weiteren Theorie erklärt; so könnte man beispielsweise auf die Person und soziale Situation des Autors eingehen und dann etwa Dekonstruktion als typisch Pariserische Variante einer Art akademischer Salonunterhaltung 'verstehen' oder Systemtheorie als den Größenwahnsinn eines deutschen Verwaltungsbeamten. Die andere denkbare Lösung wäre: eine Art Super-Supertheorie zu konstruieren, die in der Lage sein müßte, die Unhintergebarkeiten beider Theorien selbst noch einmal zu hintergehen.

Wir haben uns gegen beide Lösungen entschieden - gegen die erste, weil sie das verfehlt, worauf es uns ankommt, nämlich zu zeigen, wie die Supertheorien mit ihrer eigenen Uneinholbarkeit umgehen. Daß Systemtheorie und Dekonstruktion, zwei Supertheorien unterschiedlichster Art, im Moment der Uneinholbarkeit konvergieren, halten wir für symptomatisch für die Bedingungen von Theorie und Denken schlechthin. Symptomatisch daran ist, daß dort, wo die Supertheorien in ihrer (jeweiligen) Selbstreferenz konvergieren, ihre Verpflichtung einem Forschungs-, Erklärungs- oder Konzeptualisierungsprogramm, also letztlich ihren 'Gegenständen' gegenüber, sich aufzulösen beginnt. Sie selbst machen sich zu ihrem - tendentiell exklusiven - Gegenstand, und an den Anteilen der Selbstexplikation, Selbstdarstellung und Selbstinszenierung der Theorie in den Texten mag man diese Tendenz ablesen. Natürlich müßte und könnte man hier unterschiedliche Entwicklungsmodalitäten in den Texten Derridas und Luhmanns nachzeichnen. Selbst in einem groben Überblick scheint es so zu sein, daß Derrida in neueren Texten eine Mitteilungsabsicht immer drastischer zu unterlaufen versucht und daß Luhmann in den Büchern zu seinem Projekt einer Gesellschaftstheorie zu Recht,

Wirtschaft, Wissenschaft und Kunst der Gesellschaft der logischen Selbstexplikation auf der Basis von Spencer-Brown immer mehr Platz einräumt. Mit der zunehmenden Selbstreflexivierung geht eine zweite Entwicklung einher: die Selbst-Ästhetisierung der Theorien. Bei der Dekonstruktion ist diese Tendenz durch bewußte Zusammenlegung von Objekt- und Metaebene von vornherein angelegt, bei der Systemtheorie tritt sie erst in dem Maße zutage, wie die Selbstreflexivität Fremdreferenzen (nicht zuletzt auf den ästhetischen Bereich) in den Hintergrund drängt.¹⁰ Wir vergleichen also die beiden Supertheorien, um ihre Konvergenz, die sich an solchen Entwicklungen ablesen läßt, in letzter Konsequenz als Symptom für die Voraussetzungen von Bewußtsein und Kommunikation auszuwerten. Uns geht es also darum, diese Symptomatik zu erklären.

Die zweite Lösung war von vornherein nur eine Chimäre. Denn die Voraussetzungen des Vergleichs machen die Idee eines archimedischen Punktes oder eines tertium comparationis 'außerhalb' (die topologische Metapher ist unumgänglich) der Supertheorie prinzipiell unsinnig. Im Gegenteil: Nimmt man die Supertheorien mit ihren expliziten oder impliziten Ansprüchen ernst, dann kann der vergleichende Beobachter nur dort situiert werden, wo er seinerseits von den Supertheorien beobachtet werden kann.

Anstelle dieser Vorschläge wollen wir versuchen, das Provokationspotential der beiden Theorien aufzunehmen und den Vergleich sozusagen 'von innen' durchzuführen, unter Verzicht auf einen externen Standpunkt. Man könnte auch formulieren: Wenn Theorien Programme zur Generierung von Ideen und Erkenntnissen sind, dann versuchen wir, zwischen zwei der wichtigsten Theorieprogramme dieser Jahrzehnte Kompatibilität herzustellen. Das heißt nicht, daß wir Theorieelemente wechselweise übersetzen wollen, sondern daß wir Konvergenzen hier wie dort sichtbar machen.

Die Frage, ob der Vergleich auf die Identität oder auf die Differenz zwischen Systemtheorie und Dekonstruktion abzielt, beantwortet sich nun vor dem Hintergrund einer fundamental veränderten Verhältnisbestimmung von Objekt- und Metaebene des Vergleichs von selbst: Beide Ebenen sind hier aufgrund des universalistischen, selbstreferentiellen Charakters von Supertheorien zwangsläufig identisch. Der Vergleich beider Theorien bewegt sich ihnen gegenüber nicht auf einer Metaebene, sondern vollzieht dieselbe Selbstreferentialität mit, die bereits für beide Theorien konstitutiv ist. Da es nicht darum gehen soll, lediglich bestimmte Theorieelemente (z.B. Verstehenskonzeptionen) oder die Theorien im Hinblick auf bestimmte Verwertungsabsichten (z.B. als Interpretationstheorien¹¹) miteinander zu vergleichen, kann man bei diesem Vergleich gar nicht anders, wenn man nur konsequent den Theorieaufbau hier wie dort nachverfolgt,

¹⁰ Darauf hat nachdrücklich Ort 1995, bes. S. 177, aufmerksam gemacht: „Die systemtheoretische Rekonstruktion der Autonomisierung des Ästhetischen droht damit in eine Ästhetisierung der Systemtheorie umzuschlagen. Solche 'sich selbst implizierende' und 'autologische' Systemtheorie 'beobachtet' keine Kommunikation mehr außerhalb ihrer, sondern nur noch sich selbst.“

¹¹ Wie z.B. einige der Beiträge des Sammelbandes von de Berg/Prangel 1995.

als der Orientierung an der Horizontlinie in Richtung auf den imaginären Letztbegründungsort folgen.

Das heißt dann aber auch: *Das Verhältnis zwischen Systemtheorie und Dekonstruktion ist der Unterschied zwischen der systemtheoretischen und der dekonstruktivistischen Bestimmung ihres Verhältnisses bzw. ihres 'Unterschieds'*. Letztlich wird es dann aber auch darum gehen, die Unhintergebarkeit, die für solche Supertheorien charakteristisch ist, in der Anlage menschlichen Denkens selbst zu begründen. Der Vergleich wird also den Punkt anvisieren, wo Systemtheorie und Dekonstruktion trotz aller Differenzen konvergieren. Dieser Konvergenzpunkt muß aber Imagination bleiben; er ist letztlich unbestimmbar, gerade weil er am Horizont von Theoriebildung überhaupt liegt.

II. Konzeption einer denkgeschichtlichen Problemtradition

II.1. Umbruchstellen in der Metaphysikgeschichte und in der Gesellschaftstypik

Supertheorien, so könnte man meinen, entstehen oder kristallisieren sich an denkgeschichtlichen Umbruchstellen, im Zuge eines Paradigmenwechsels, der defizitäre und ungenügsame Denk- und Theorieangebote durch attraktivere abzulösen versucht. Tatsächlich sind es aber, so meinen wir, die Supertheorien selbst, die diese Umbruchstellen erst dadurch schaffen, daß sie einen vorgegeben Problembestand radikalieren; daraus entsteht dann die Uneinholbarkeit ihrer eigenen Konstitution. Für beide hier besprochenen Theorien ist es bezeichnend, daß sie explizit einen Hintergrund 'bisherigen' oder 'konventionellen' Denkens konstruieren, von dem sie sich dann abheben: Dekonstruktion ist nicht ohne die Konstruktion eines einheitlichen Gedankengebäudes der 'Metaphysik' (alternativ auch Logozentrismus oder 'Phallogozentrismus' oder schlicht 'westeuropäisches Denken' genannt) ausgekommen; für die Systemtheorie erfüllt das Konzept einer 'alteuropäischen Semantik' eine ähnliche Funktion.

Derrida diagnostiziert, um das dekonstruktive Unternehmen begründen zu können, in der Geschichte des ('metaphysisch' genannten) Sinns einen Bruch in dem Moment, wo aufgrund einer 'Verdoppelung' (genauer vielleicht: aufgrund einer reflexiven Wendung oder einem Reflexivwerden) der Strukturcharakter von (semiotischen) Strukturen erkannt wird. Der vielleicht sinnvollste und konsensfähigste Begriff von Dekonstruktion könnte darin bestehen: die Konstruiertheit von Konstruktionen aufzuzeigen. Derrida lokalisiert die dafür entscheidende Wende (unter anderem) bei de Saussure; ihm sei erstmals eine theoretische Formulierung dafür gelungen, daß die Bedeutung von Sinnstrukturen nicht durch eine Art Offenbarung des Seins im Wort garantiert ist, sondern daß

Sinnstrukturen nur in den Rekursionen des Sprachsystems Bedeutung erlangen können. Das angenommene Sinnzentrum, z.B. in Gestalt eines „transzendentalen Signifikats“¹², von Zeichengebilden erweist sich als Illusion oder Imagination; Geschichte selbst, insbesondere die Geschichte der Metaphysik und schließlich die gesamte Geschichte des Abendlandes erscheint als eine Reihe von Ersetzungen der Zentrumsmetapher. Dadurch gehen sowohl Ursprung (*arche*) als auch Ziel (*telos*) einer Entwicklung verloren, die Geschichtlichkeit erst begründet hat.

Dekonstruktion stellt sich nun die einigermaßen paradoxe Aufgabe, im engsten Bezug auf die metaphysische Tradition und mit deren eigensten Mitteln den Ausstieg aus dem Bereich metaphysischen Denkens zu leisten. Dazu muß sie dann fortlaufend die Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeit verneinen und sich - exemplarisch - fragen: Wie nicht sprechen?, und trotzdem genau darüber sprechen; sie befindet sich beständig in einer negativen Selbstreferenz, in einem permanenten Selbstdementi.¹³ Doch gerade indem sie ihrem eigenen Reden dergestalt in paradoxem Selbstbezug den Boden entzieht, erreicht sie ihr Beweisziel: Sie vollzieht so genau das, wovon sie spricht, indem sie davon spricht, nämlich ein Sprechen ohne Sinnzentrum, eine Rede ohne Subjekt und Bewußtsein. Natürlich handelt es sich dabei um eine voraussetzungsvolle Vorspiegelung oder wie man es gleichermaßen metaphorisch auch benennen könnte: um eine Inszenierung sprachlich-rhetorischer Möglichkeiten. Auch wenn dekonstruktive Texte ihr Verständnis erheblich erschweren und mit Unverständlichkeiten spielen, so wollen sie doch Verständnis nicht prinzipiell destruieren und operieren beständig, wenn auch auf eigentümliche Weise, mit so etwas wie 'Sinn'. Und jede Exegese der Texte Derridas (o.a.) impliziert einen Autor, mithin ein Subjekt, ein Bewußtsein. Doch die Texte selbst greifen auf sprachlich-rhetorische Mittel zurück, um Sinn zu verweigern, das Subjekt und ein Bewußtsein 'hinter' der Rede zu verleugnen.

Daraus resultiert notwendigerweise die paradoxe und aporetische Sprechsituation dekonstruktiver Texte, die sich insbesondere im Stil niederschlägt, der häufig zwischen Verstummen und Kalauern oszilliert; beides wird gleichermaßen rhetorisch als bedeutsam ausgewiesen. Die Intention eines solchen Stils ist es, auf die notwendige Kontingenz jeder Unterscheidung hinzuweisen. Am Stil tritt zutage, daß dekonstruktive Texte Subjekt und Sinn nur insoweit verleugnen, daß sie dennoch als Texte überhaupt wahrgenommen werden. Vielleicht läßt sich Derridas Publikationsgeschichte als Versuch rekonstruieren, auszutesten, wo diese Grenze verläuft. Damit kann man metaphysisches Denken vielleicht beenden, nicht aber über ihr Ende hinausgelangen. Dekonstruktion verzichtet darauf, möglicherweise mit gutem Grund, neue Unterscheidungen einzufüh-

¹² Derrida 1986a, S. 56f., 71.

¹³ Z.B. Derrida 1989.

ren. Dekonstruktion ist ein Denken nicht *nach* dem Ende der Metaphysik, sondern *im* Ende der Metaphysik.

In systemtheoretischer Formulierung beginnt der Ausstieg aus der Metaphysik mit der Umstellung der Gesellschaftsordnung von Stratifikation auf funktionale Differenzierung. Die sogenannte 'alteuropäische' Gesellschaft mit ihrer Semantik war zwar hochgradig komplex, sie vermochte sich aber dennoch eine konsistente Selbstbeschreibung zu geben, die über Ordnungsvorstellungen wie Hierarchie (Modell 'Pyramide') oder Zentrum/Peripherie (Modell 'konzentrische Kreise') das Ganze der Gesellschaft als Einheit repräsentierte. Mit der Umstellung auf funktionale Differenzierung fällt jedoch der imaginierte Punkt der Einheit weg: Weder findet sich das Ganze der Gesellschaft in ihrem ranghöchsten Mitglied ('König') repräsentiert, noch stößt die Idee eines privilegierten Beobachters ('transzendentes Subjekt') auf große Resonanz in der Praxis. Die Ausdifferenzierung der Funktionssysteme erfordert zudem zunehmend deren Schließung von der Umwelt und einen Rekurs auf selbstreferentielle Fundierungsmechanismen.¹⁴

In einer funktional differenzierten Gesellschaft übt jedes Teilsystem seine Funktion exklusiv aus, und indem es seine eigene Leitdifferenz privilegiert, 'erfindet' es einen ganz eigenen Beobachtungsbereich, eine sogenannte Kontextur.¹⁵ Der Begriff der Kontextur bezeichnet das spezifische Universum, das durch die Generalisierung genau einer und nicht einer anderen binären Codierung entsteht. So ist es durchaus möglich, alle menschlichen Verhaltensweisen unter der Prämisse 'Haben' oder 'Nichthaben' zu beurteilen, und genau das findet heute im Wirtschaftssystem realiter statt, oder 'Recht' oder 'Unrecht' wie im Rechtssystem. Das schließt aber die Existenz beispielsweise von Religion als eines unter vielen Funktionssystemen keineswegs aus. Der metaphysische Raum der alteuropäischen Gesellschaft hingegen hing entscheidend von der grundlegenden Monokontexturalität aller möglichen Beobachtungen ab; denn nur dadurch war garantiert, daß letztlich alle Beobachtungen in ein und derselben Wahrheit zusammenlaufen würden. Die Beobachtungswelt der alteuropäischen Gesellschaft war monokontextural: Zwar konnten verschiedene Beobachter zu verschiedenen Aussagen gelangen, doch ließen diese sich auf ihren jeweiligen Kontext zurückrechnen und waren innerhalb derselben Kontextur (binäre Logik, Ontologie, metaphysischer Realismus) kompatibel: Es gab Polykontextualität innerhalb einer *Monokontextur*.

In der *Polykontexturalität* der funktional differenzierten Gesellschaft stehen dagegen inkompatible, wenn auch nicht direkt sich widersprechende Beobachtungen nebeneinander. Mehrere Kontexturen existieren nebeneinander, da jedes Funktionssystem seinen spezifischen Code generalisiert. In systemischer Interaktion wird dann beobachtbar, daß

¹⁴ Siehe z.B. den materialreichen Überblick bei S.J.Schmidt 1989.

¹⁵ Vgl. zum folgenden Fuchs 1992a, S. 42.

Beobachtungen an jeweils unterschiedliche Kontexturen gebunden und daher inkompatibel sind. Das aber bedeutet, daß vermehrt Beobachtungen beobachtet werden, ohne daß sie auf ein ihnen gemeinsam zugrundeliegendes Wirklichkeitsmodell reduziert werden könnten. Die Multiplikation von Beobachtungsbeobachtungen im polykontexturalen Raum der funktional differenzierten Gesellschaft erzwingt über kurz oder lang die Verabschiedung von allen Konzepten, die implizit oder explizit an der Imagination einer Zentralinstanz im einheitlichen Raum einer metaphysisch gesicherten Wahrheit festhalten. Die Sicherheit eines archimedischen Punktes, aus dem die Welt ihre Einheit bezöge, gerät ins Wanken. Die Einsicht, daß es keinen privilegierten, absoluten Beobachtungsstandpunkt gibt, zieht manches andere Konzept zunehmend in Mitleidenschaft. Dazu gehören die Vorstellung, daß Gesellschaft als Einheit erreichbar sei¹⁶ und sich in einem Punkt als Ganze repräsentieren könne (König, Adel), die Sicherheit einer ontologisch einheitlichen Wirklichkeit (Metaphysik) und die Idee eines absoluten Beobachters (Gott).

Die Gesellschaft wird a-zentrisch oder - wie wir jetzt sagen wollen - konfrontiert mit einer Mehrheit von auf ihre Komplexität gerichteten Beschreibungen (Hyperkomplexität), ferner mit dem Umstand, daß sie - weil sie sich beim Selbstbeschreiben räumlich und zeitlich disloziert und pluralisiert ertappt - sich notwendig intransparent bleibt (Polykontexturalität), schließlich damit, daß Hierarchie nicht die soziale Ordnungsform ist, sondern eine mögliche Systemordnungsform, die im Verbund mit anderen, (irgendwie) kooperierenden, aber durch kein Metasystem regulierten Systemen auftritt (Heterarchie). Diese Verflüssigung der sozialen Realität [...] hängt [...] zusammen mit einer soziologisch bekannten, gigantischen Umstellung der Differenzierungstypik der Gesellschaft.¹⁷

In diesem Zusammenhang wird auch Sprache von einem unhinterfragten Rahmen von Unterscheidungen, der Beobachtungen ermöglicht, zu einem Objekt von Beobachtung¹⁸. Die Beobachtung von etwas als Beobachtung entzieht ihm seine metaphysische Stütze, indem die Kontingenz des Unterscheidungsrahmens sichtbar wird. Für Sprache bedeutet das in letzter Instanz die Auflösung eines metaphysisch gesicherten Zusammenhangs von Signifikant und Signifikat: Ein Wort verweist nicht mehr fraglos auf eine Sache, sondern es wird beobachtbar als Mitteilung, die sich auf eine Information be-

¹⁶ Fuchs 1992a, ebd.

¹⁷ Fuchs 1992a, S. 65/66.

¹⁸ Diese Entwicklung beeinflusst schließlich sogar die internen Strukturen des Wissenschaftsdiskurses: „Vom neunzehnten Jahrhundert an verschließt sich die Sprache, erhält sie ihr eigene Mächtigkeit [sic!], entfaltet sie eine Geschichte, Gesetze und eine Objektivität, die nur ihr gehören. Sie ist ein Erkenntnisgegenstand unter anderen geworden [...]. Die Sprache zu erkennen heißt nicht mehr, sich der Erkenntnis selbst möglichst stark zu nähern, sondern heißt lediglich, die Methoden des Wissens im allgemeinen auf ein besonderes Gebiet der Objektivität anzuwenden.“ (Foucault 1974, S. 360/361)

zieht, wobei sowohl Information wie Mitteilung beobachterabhängige Selektionen innerhalb eines auch anders möglichen Unterscheidungsrahmens sind¹⁹.

Das Aufbrechen der Monokontextualität wurde seit der Krise der Moderne bis hin zur Dekonstruktion in einer Sprache behauptet, die selbst der Monokontextualität verhaftet war und daher Polykontextualität nur *ex negativo* als Ende der Monokontextur beschreiben konnte. So konnte in der Moderne bereits ohne weiteres eine Pluralität von Selbstbeschreibungen prozessiert werden; es konnten auch bereits Selbstbeschreibungen prozessiert werden, die sagten, daß eine Pluralität von Selbstbeschreibungen vorliegt. Aber es gab noch keine Selbstbeschreibung der Gesellschaft, die sagt, daß in der Pluralität der Selbstbeschreibungen einer hyperkomplexen Gesellschaft mindestens eine Selbstbeschreibung vorkommt, die besagt, daß es eine Pluralität von Selbstbeschreibungen gibt. Mit anderen Worten: es gibt in der Moderne bereits die Referenz auf Selbstreferenz (des Beobachtens, Denkens, Empfindens, Sprechens). Es gibt aber noch nicht die Referenz auf die Notwendigkeit der Referenz auf Selbstreferenz, die in systemtheoretischen Formulierungen omnipräsent ist²⁰.

Der Strukturwandel der Gesellschaft im Übergang zu funktionaler Differenzierung bringt also eine Multiplikation an Beobachtungsmöglichkeiten und Beobachtungsbeobachtungen mit sich. Die zunehmend hyperkomplexe, polykontexturale und heterarchische Struktur der Gesellschaft bedeutet: Es gibt keinen privilegierten Beobachterstandpunkt. Es gibt keine konkurrenzlose, einheitliche Selbstbeschreibung der Gesellschaft. Es gibt keine fraglos gesicherte Beschreibungssprache. All dies war in der ständisch geschichteten und nach hierarchischen Ordnungsvorstellungen organisierten Welt Alteuropas unhinterfragt gegeben. Gesellschaft, Sprache und Weltbild hatten den Fluchtpunkt ihrer Einheit in Gott. In der Fremdreferenz auf Gott führte die Gesellschaft verdeckt die Selbstreferenz mit, die ihr die Einheit ihrer Selbstbeobachtung garantierte. Das Aufbrechen der monokontexturalen Einheit des alteuropäischen Universums im Zuge der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft konnte die Gottesvorstellung demnach nicht unberührt lassen. Ebenso kann metaphysisches Denken sich nur in einem monokontexturalen Raum mit ontologisch abgesicherter Beschreibungssprache und unhinterfragter Beobachterposition zuhause fühlen. Die Dekonstruierbarkeit jeglicher Behauptung durch Beobachtungsbeobachtungen, die im Ineinandergreifen verschiedener Funktionssysteme unvermeidlich werden, entzieht der Metaphysik ihre gesellschaftlichen Grundlagen. Systemtheorie wie Dekonstruktion sind Supertheorien gerade in

¹⁹ Zur Auffassung von Kommunikation als dreistelligem Selektionsprozeß aus Information, Mitteilung und Verstehen siehe Luhmann 1984, Kap. 4.2.

²⁰ Vgl. Fuchs 1992a, S. 42: „Hyperkomplexe Systeme sind solche Systeme, die intern eine Pluralität von Selbstbeschreibungen prozessieren, von denen mindestens eine besagt, daß es sich so verhält.“ Entsprechend wird die Frage nach der Einheit der Gesellschaft letztlich durch Verweis auf die Selbstreferentialität ihrer autopoietischen Reproduktion beantwortet.

dem Sinne, daß sie auf diesen gesellschaftlichen Strukturwandel reagieren und die Unmöglichkeit der Zentralinstanz in die Theorie hereinholen, indem sie auf den Anspruch auf eine privilegierte Metaposition verzichten und statt dessen auf Selbstreferentialität bzw. Paradoxie als ihre Fundierungsmechanismen umstellen. Universalität wird nicht mehr durch die Metaposition der Zentralinstanz gewährleistet, sondern durch eine Konzeptualisierung, die Selbstreferenz mit sich bringt. Dekonstruktion sieht ein textuelles Universum von Zeichen, in dem sie sich selbst verortet; Systemtheorie handhabt den Theoriebaustein Kommunikation entsprechend.

II.2. Denkgeschichtliche Erbmasse: Uneinholbarkeit der Theorie, des Denkens, des Bewußtseins

Aufgrund der Supertheorien eigenen Unhintergebarkeit konfiguriert sich Denkgeschichte und Theorietradition zur Erbmasse. Man möchte sie hinter sich lassen und bleibt ihr doch verhaftet. Zunächst hat Habermas auf diesen Punkt aufmerksam gemacht und insbesondere die Subjektphilosophie zur Erblasserin der Systemtheorie erklärt. Allerdings verhandelt Habermas die Erbfolge lediglich unter zwei Aspekten: ‘Substitution selbstbewußtseinsfähiger Subjekte durch sinnverarbeitende und sinnbenutzende Systeme’ und ‘operative Geschlossenheit des Bewußtseins’.²¹ Beide Aspekte müssen zwar aus der Sicht der Subjekt- oder Bewußtseinsphilosophie als Skandalon und Provokation erscheinen, greifen aber für die Konstitution als Supertheorie zu kurz. Denn gerade im Hinblick auf die Bewußtseinstheorie tritt die verblüffende Parallele zwischen den beiden Erben, Systemtheorie und Dekonstruktion, zutage. Allerdings nicht nur als zwei Kandidaten, die vorgeben, den Tod des Subjekts und seines Bewußtseins zu betreiben und zu bestätigen²², sondern die an die Grenzen dessen gehen, was Subjektivität und Bewußtsein begründet. Genau dieser Ansatzpunkt soll vorab aufgegriffen werden, um Systemtheorie und Dekonstruktion in eine Vergleichsrelation zu bringen. Der Problembestand der Bewußtseinsphilosophie, seine denkgeschichtliche Verortung und sein Radikalisierungspotential in den Supertheorien Systemtheorie und Dekonstruktion bilden den Einstiegsrahmen in den Vergleich.

Wenn man beide Positionen zunächst auf die Denk-Geschichte bezieht, in der beide eine exponierte Stellung einnehmen, indem sie nicht nur die Tradition fortsetzen, son-

²¹ Habermas 1993, S. 427.

²² Was Manfred Frank: Die Unhintergebarkeit von Individualität, Frankfurt a.M. 1986, als „systemationalistische“ bzw. „irrationalistische Subjekt-Überwindung“ (S. 17) bezeichnet. Er plädiert statt dessen für eine Infragestellung der Subjektphilosophie von einem Standpunkt aus, „der einen irreduziblen Bewußtseinsrest konserviert“ (ebd.). Der hier angestellte Vergleich von Dekonstruktion und Systemtheorie geht davon aus, daß Subjekt und Bewußtsein nicht einfach überwunden werden, sondern daß die Theorien versuchen, den „Bewußtseinsrest“ approximativ auf null zu reduzieren.

dern sie aufarbeiten und sich gerade produktiv von ihr absetzen, dann erkennt man, daß beide auf eine Weise radikalisiert auf die Uneinholbarkeiten der Vorgängerpositionen reagieren, daß daraus die eigene Uneinholbarkeit entspringt. In letzter Konsequenz muß auch dieser Vergleich in dem, was er vergleicht, und mit dem, womit er vergleicht, uneinholbar bleiben. Aufgrund der Identität von Objekt- und Vergleichsebene erscheint der Blick auf die Geschichte als Möglichkeit, genau diese Probleme zwar nicht zu lösen, doch aber sie - ganz im Sinne Derridas²³ - *aufzuschieben*.

Die hier zu rekonstruierende Denktradition spitzt sich *aporetisch* im Problem der Uneinholbarkeit der Selbstpräsenz des Bewußtseins für das Bewußtsein zu. Demgegenüber enthalten Dekonstruktion und Systemtheorie als (bislang) letztes Stadium dieser Denk-Geschichte die Uneinholbarkeit der Selbstpräsenz des Bewußtseins als *konstitutives* Theorieprinzip. Daraus resultiert die uneinholbare Selbstreferentialität beider Theorien, die als Rahmenbedingung auf den Vergleich ausstrahlt und letztlich den Standpunkt einer Supersupertheorie ausschließt.

In der Rekonstruktion der Denktraditionen werden hier vorausgehend zwei Bruchstellen angesetzt: die erste mit Descartes, als die uneinholbare Selbstpräsenz des Bewußtseins überhaupt erstmalig 'zu Bewußtsein gekommen' ist; die zweite Bruchstelle mit den Radikalisierungen der Dekonstruktion gegenüber der Bewußtseinsphilosophie, aber auch gegenüber einer Heideggerschen Fundamentalontologie, und - noch einen Schritt weitergehend - mit den Radikalisierungen der Systemtheorie schließlich auch noch gegenüber der Dekonstruktion. Das ergibt ein Dreierschema der Denktradition: In der ersten Stufe war die Selbstpräsenz des Bewußtseins noch nicht thematisch geworden (in der antiken bis zur scholastischen Philosophie vor Descartes). In der zweiten Stufe wird versucht, die Selbstpräsenz des Bewußtseins transzendentalphilosophisch wieder einzuholen (Kant; Fichte); aber es wird auch versucht, die Wiedereinholung der Selbstpräsenz des Bewußtseins durch die Wiedereinholung der Selbstpräsenz des Seins zu umzugehen (Heidegger). In der Blicklinie dieser Rekonstruktion zeigen sich die philosophischen Unternehmen dieser Stufe in ihrem Anspruch als gescheitert. Produktiv umgesetzt wird dieses Scheitern in der dritten Stufe, zunächst in der Dekonstruktion der Wiedereinholungsbemühungen und schließlich in der Systemtheorie durch die Wiedereinholung der Uneinholbarkeit, die in dieser Hinsicht in der Kommunikationstheorie von Peter Fuchs auf die Spitze getrieben wurde²⁴. In jedem Fall - und das eben macht

²³ Derrida 1988b, S. 33.

²⁴ Nicht zuletzt wird diese Radikalisierungstendenz wiederum in erster Linie an den sprachlich-rhetorischen Mitteln, also am Stil ablesbar. Zwar liebt auch Luhmann paradoxe Formulierungen, doch gegenüber seinem ansonsten durchaus als nüchtern oder auch technisch einzustufenden Stil verlegt sich sein Schüler Peter Fuchs verstärkt auf ein stilistisches Spiel (er selbst ist sich des Vorwurfs, „verquastetes Deutsch“ zu schreiben, durchaus bewußt; 1993, S. 214, Anm.448), das dem Leser ganz ausdrücklich Widersprüchliches und Paradoxales zumutet. Daher nimmt es nicht wunder, daß Fuchs ebenso wie auch Derrida zum Selbstdementi greifen muß: „Ich werde in einem fort dementieren müssen, daß das, was zu

die Tradition über die Bruchstellen hinweg zu einer durchgängigen Tradition - liegt überall dieselbe Figur der Uneinholbarkeit zugrunde; und das ist die Uneinholbarkeit des Denkens bzw. des Bewußtseins selbst. Was sich ändert, das sind die Integrationsformen dieser Figur in die Theorie; die drei Stufen, die mit zwei Bruchstellen ausdifferenziert werden, stellen entsprechend Paradigmen dar, wie sich Theorien zu ihrer eigenen Uneinholbarkeit stellen.

II.3. Philosophie bis zu Descartes - die Identifikation von Denken und Sein

Die beiden „gegensätzlichen Zwillinge“ Parmenides und Heraklit markieren, gerade weil ihr Denken als Gegensatz auftritt, Wilhelm Weischedel zufolge den Beginn der Philosophie.²⁵ Philosophie beginnt als Differenz, und mit den gegensätzlichen Zwillingen wird die Differenz zudem personal manifestiert. Betrachtet man die beiden Zwillinge aus dem Blickwinkel von Spencer-Browns Formenkalkül²⁶, so kristallisiert sich Philosophie als Form, weil eine Ausgangsdifferenz aufgemacht wird; die europäische Philosophie beginnt also mit dem „Gegensatz von Sein und Werden“²⁷. Dabei stehen die Zwillinge auf je unterschiedlichen Seiten der Unterscheidung, die die Form ausmacht. Zu sehen ist das allerdings nur aus philosophiegeschichtlicher Perspektive, d.h. in diesem Rahmen: aus einer Beobachterposition zweiter Ordnung, die erkennen kann, welche Beobachtungen ein Beobachter, z.B. eben ein Philosoph, auf primärer Ebene macht, und das bedeutet wiederum: welche Unterscheidungen er mit welchen Bezeichnungen macht. Wenn man also mit Spencer Brown die Idee der Unterscheidung und die Idee der Bezeichnung als vorgegeben betrachtet (bezeichnet) - so daß keine Bezeichnung zu machen ist, ohne daß man eine Unterscheidung gemacht hätte²⁸ - dann kann man nach den Unterscheidungen von Philosophen fragen, die es erlauben, eine Philosophie, ein Denken zu bezeichnen.

Philosophie ist, wie alle anderen Operationen auch, Resultat und Effekt einer Unterscheidung, die auch bezeichnet wird. Parmenides bezeichnet die Philosophie als Denken des Seins, Heraklit als Denken des Werdens.²⁹ Nimmt man den Beobachterstandpunkt

sagen möglich ist, trifft, was gesagt sein müßte, und die Bitte ist, im Kopf zu halten, daß eben dies vorweg gesagt wurde.“ (Fuchs 1993, S. 44) Diese Zumutung kann man mit gutem Recht, wie wir meinen, als nicht mehr zumutbar ablehnen. Man kann aber auch, und das ist es, was diese Überlegungen wollen, versuchen, die Gründe herauszubekommen, die zu solchen Selbstdementis führen müssen, um darin Dispositionen menschlichen Denkens symptomatisch abzulesen.

²⁵ Weischedel 1975 setzt zwar die Geburt der Philosophie mit Thales an, verortet aber Parmenides und Heraklit am Beginn der Philosophie, vgl. S. 11f. u. 21. - Siehe dazu auch Held 1980.

²⁶ Spencer-Brown 1979.

²⁷ Weischedel 1975, S. 21.

²⁸ Spencer-Brown 1979, S. 1.

²⁹ Vgl. hierzu: Die Vorsokratiker 1983.

erster Ordnung ein und schaut mit den Augen dieser Philosophen, so kann man - wie bei jeder Unterscheidung - nur sehen, was man sieht, nicht aber sehen, was man nicht sieht. Aus der Beobachterposition zweiter Ordnung aber sieht man beide Seiten, und man sieht, daß jener blinde Fleck - die Tatsache also, daß für jede Seite die andere Seite unsichtbar bleibt - gerade die unabdingbare Voraussetzung dafür ist, daß jede Seite sich verabsolutieren kann, insofern sie die Unterscheidung mit der Bezeichnung einer Seite selbst identifizieren kann. Die eine Seite der Philosophie in ihrem Ursprung ist der Satz von der Identität von Denken und Sein (Parmenides); der Satz von der Identität von Denken und Werden (Heraklit) bezeichnet die andere Seite dieser Form.³⁰ Und die eine Seite wird von der anderen Seite aus nicht gesehen.

Die Identifikation des Denkens mit dem, was es denkt, d.h. die Identifikation der Unterscheidung mit der Bezeichnung, erlaubt eine Selbstpräsenz des Denkens, die als imaginär empfunden werden muß, sobald die Identifikation nicht mehr mitvollzogen werden kann. Sie wird genau dann hinfällig, wenn ein Beobachter höherer Ordnung die Unterscheidung sieht, die für den Beobachter erster Ordnung Voraussetzung dafür war, auf seiner Seite Unterscheidung und Bezeichnung als ununterschieden zu sehen. In einer solchen Selbstpräsenz des Denkens ist absolute Wahrheit möglich - allerdings eben nur in der Selbstpräsenz! Alle absoluten Wahrheiten werden hinfällig, sobald die Identifikation als Effekt einer Bezeichnung sichtbar wird, d.h. sobald eine Beobachtung als Beobachtung *eines Beobachters* beobachtbar wird. Dekonstruktion, die man als ein Verfahren zur Aufdeckung blinder Flecken in der Kultur bezeichnen könnte, bemüht sich um ein habitualisiertes und reflektiertes Beobachten zweiter Ordnung³¹, und zwar mit dem Ziel, die scheinbar sichere Situierung in der Wahrheit der Selbstpräsenz zu beunruhigen, um die „perfect continence“³² aufzubrechen, die ein Beobachter erster Ordnung auf seine Seite projizieren kann, weil er nicht sieht, was er nicht sieht.

Um noch einmal auf Parmenides und Heraklit - oder besser: auf das, was mit diesen Namen benannt wurde - zurückzukommen, so weist die Unterscheidung von Sein und Werden, vorsichtig formuliert, eine besondere Qualität auf. Bei jeder Unterscheidung, die eine Zwei-Seiten-Form ausbildet, bei der die eine Seite bezeichnet wird, entsteht ‘perfect continence’: Man kann nicht auf die andere Seite gelangen, ohne die Unter-

³⁰ Philosophiegeschichtlich mag diese Gegenüberstellung bedenklich sein, doch uns kommt es darauf an, eine Differenz zwischen Positionen zu akzentuieren. Parmenides wird der Satz zugeschrieben: „Dasselbe ist Denken und Sein“ (Diemer 1967, S. 36) bzw. nach der Übersetzung der Fragmente: „Und daß man es erkennt, ist dasselbe wie die Erkenntnis, daß es ist.“ (Vorsokratiker 1983, S. 321.) Heraklit wird der Satz zugeschrieben, der sich allerdings nicht in den Fragmenten befindet: „Alles fließt, nichts besteht.“ In gewisser Weise verblüffend zu sehen ist die Tatsache, daß diese frühen Formen von Philosophie deutlich als Differenztheorien (im Sinne z.B. von Spencer-Brown 1979) erscheinen; so charakterisiert Jaap Mansfeld Parmenides Erkenntnistheorie: „Erkenntnis gibt es nur als Erkenntnis dessen, was vom Nichtseienden absolut disjungiert worden ist.“ (Vorsokratiker 1983, S. 291.)

³¹ Luhmann 1995c.

³² Spencer Brown 1979, S. 1.

scheidung zu kreuzen. Wenn man hier von einem Gegensatz von Sein und Werden ausgeht, so kann das als zweifache Unterscheidung rekonstruiert werden; einmal wird eine Unterscheidung gemacht und die eine Seite der Unterscheidung als Sein bezeichnet; das andere Mal wird eine Unterscheidung gemacht und die eine Seite als Werden bezeichnet. Betrachtet man nun beide Unterscheidungen, so zeigt sich, daß sie beide dieselbe Grenze (*boundary*) formen, daß es sich also um *eine* Unterscheidung handelt und daß daher die eine Seite der ersten Unterscheidung zugleich die andere Seite der zweiten Unterscheidung ist. Logisch gesprochen: Sein und Werden verhalten sich komplementär zueinander. Sein und Werden sind die zwei Seiten einer 'perfect continence'.

Sind die Unterscheidungen als dieselbe Unterscheidung erst einmal gemacht, treten sie in ein Konkurrenzverhältnis, weil die Unterscheidungen als ein und dieselbe Unterscheidung nicht voneinander unabhängig sind. Man kann die eine Unterscheidung mitmachen oder die andere; man kann sich auf die eine Seite oder die andere stellen. Erst dadurch entsteht der Gegensatz der Zwillinge, erst dadurch werden sie überhaupt zu Zwillingen - wenn man so weit gehen will, die Zwillingsmetapher für philosophische Komplementarität auch auf den Formenkalkül zu übertragen. Weil die Unterscheidungen voneinander nicht unabhängig sind, können sie sich überhaupt erst voneinander unabhängig halten. Die Instabilität der Unterscheidung, die nicht nur daraus resultiert, daß jede Unterscheidung auch anders getroffen werden könnte, wird in diesem Fall noch dadurch verstärkt, daß es möglich ist, dieselbe Unterscheidung durch eine andere Unterscheidung zu treffen, indem man nur die andere Seite bezeichnet. Gleichzeitig invertiert sich die Instabilität zur Stabilität, weil jede Unterscheidung im Gegenüber zur anderen ihre Kontingenz reduzieren kann. Wird also die eine Unterscheidung getroffen, so ist es wahrscheinlich, daß sich Folgeunterscheidungen an dieser Unterscheidung orientieren, und es ist unwahrscheinlich, daß die andere Unterscheidung, d.h. dieselbe Unterscheidung mit der Bezeichnung der anderen Seite, gemacht wird. Die Unterscheidungsmöglichkeiten akzentuieren eine Grundsatzentscheidung.

Die Begründung für diesen Sachverhalt liegt nach Spencer-Brown darin, daß jede Unterscheidung motiviert ist, d.h. daß mit ihr zugleich eine Wertbesetzung verbunden ist.³³ Daß die eine Unterscheidung durch dieselbe Unterscheidung, aber mit Bezeichnung der anderen Seite, abgelöst wird, ist gerade deswegen sehr unwahrscheinlich, weil sie mit einer Umkehrung der Wertbesetzung verbunden sein müßte. Das Motiv, die eine Seite zu bezeichnen, müßte in sein Gegenteil umschlagen, um die andere Seite zu bezeichnen. In diesem Gegenüber gewinnt die Unterscheidung, innerhalb derer entweder 'Sein' oder 'Werden' als Bezeichnung der einen oder anderen Seite dient, eine koexistentielle Stabilität, ohne daß diese Stabilität von denjenigen, die die Unterscheidungen treffen, gesehen werden könnte.

³³ Spencer Brown 1979, S. 1.

Es ist daher ein gängiges Verfahren zur Dekonstruktion einer kulturell vorgegebenen hierarchisierten Opposition, ihre Wertigkeit zunächst einmal umzudrehen und „die Hierarchie umzustürzen“³⁴. Die karnevalistisch verkehrte Welt, die daraus entsteht - ‘die Peripherie ist wichtiger als das Zentrum’, ‘Randbemerkungen und Fußnoten enthalten mehr von der eigentlichen Wahrheit als die zentralen Thesen’, ‘Frauen sind besser als Männer’, ‘der kleine Versprecher sagt Wesentlicheres als wohlformulierte Sentenzen’, ‘Schrift ist ursprünglicher als Stimme’ usw. -, ist aber nur ein Zwischenstadium, denn in der Exaktheit ihrer Umkehrung ist sie nicht mehr als ein negatives Abziehbild der Welt, die verneint wird, die sich aber gerade darin umso schärfer konturiert. Letztlich geht es der Dekonstruktion darum, durch diesen Kunstgriff zu demonstrieren, daß jede Unterscheidung-mit-Bezeichnung die kontingente Wahl eines Beobachters ist, in der seine Wertigkeiten immer schon mitgegeben sind. Kontingent aber heißt: daß die Wahl auch anders möglich wäre. An dieselbe Unterscheidung ließe sich ebensogut durch Bezeichnung der anderen Seite anschließen. Dekonstruktion führt, indem sie dies zeigt, ein erhebliches Maß an Destabilisierung in die kulturellen Ordnungssysteme ein, trainiert dabei die Fähigkeit zum Kontingenzumgang, die in einer hyperkomplexen, polykontextualen Welt unentbehrlich geworden ist, und arbeitet damit an einer kulturellen Semantik mit, die in der Lage sein muß, den gesellschaftlichen Strukturwandel der Postmoderne gleichzeitig vorzubereiten, aufzufangen und zu begleiten.

Demgegenüber resultierte die Stabilität der metaphysischen Tradition daraus, daß aus der Unterscheidung von Sein und Werden jeweils gleichlaufende Folgeunterscheidungen hervorgingen: auf der einen Seite die Unterscheidung von Denken und Sein und auf der anderen Seite die von Denken und Werden. Wenn das Denken des Seins sich in der Identität von Denken und Sein autologisch manifestierte, wenn also das Denken des Seins zum Sein des Denkens wurde, dann gilt Entsprechendes auch für die Unterscheidung von Sein und Werden. Die Form der Unterscheidung von Denken und Sein, die hier in den Blick kommt, wird auch von Luhmann bei der Rekonstruktion der europäischen Rationalität gesehen. Zunächst setzt er allerdings mit einer anderen Unterscheidung an, da mit dem Blick auf die Entstehung von Rationalität eine andere Perspektive vorgegeben ist als mit dem Blick auf die Entstehung von Philosophie.³⁵ Das alteuropäische Rationalitätskontinuum wird, ihm zufolge, von zwei Leitunterscheidungen bestimmt: von der Unterscheidung von Denken und Sein einerseits und der Unterscheidung von Handeln und Natur andererseits. Daß allerdings in beiden Perspektiven die Unterscheidung von Denken und Sein in den Blick kommt, zeigt, daß durchaus Über-

³⁴ Derrida 1986a, S. 88; vgl. daneben auch Eagleton 1988.

³⁵ Das meint eine Philosophie, die, sofern sie die absolute Identität von Sein und Denken anstrebt, aus späteren Positionen heraus als Metaphysik klassifiziert wird - so auch von Luhmann selbst, wenn er sagt, „es gehe in der Metaphysik um Sein und Denken, um das Denken des Seins.“ (Luhmann 1984, S. 143)

schnidungen vorliegen. „Die auf den Menschen beziehbare Seite dieser Leitunterscheidungen, das Denken bzw. Handeln, war von der anderen Seite ausgezeichnet: sie war selbst das, wovon sie sich zu unterscheiden hatte.“ Daraus ergibt sich als Konsequenz: „Um Konvergenz mit dem *Sein* zu erreichen, muß das Denken selbst *sein*.“ Im historischen Überblick erweist sich die darin begründete Stabilität als brüchig: „Trotz aller Betonung von Welteinheit als Natur oder als Schöpfung und trotz aller Theorien, die dies zu realisieren suchten, nämlich Theorien der Abbildung des Seins im Denken oder der Imitation der Natur im kunstvollen Handeln, war im alteuropäischen Weltkonzept ein ‘Symmetriebruch’ angelegt.“³⁶

Nun kommt es auf den ersten Symmetriebruch an. Für Luhmann ist er dort situiert, wo „Denken und Sein [...] zunächst in der Form von parallelgeführten Ontologien auseinander[treten], so daß das Denken sich selbst mit wahren und mit unwahren Gedanken bestätigen kann: Ob wahr oder unwahr, ich denke!“³⁷ Mit dem Blick auf die Folgeunterscheidung von Denken und Sein hinsichtlich jener Ur-Unterscheidung von Sein und Werden ist die Bruchstelle jedoch weniger in den entstehenden Ontologien zu suchen, als vielmehr darin, daß das Denken aufgrund von Distanzierung - und das bedeutet: durch Differenzierung - selbstreferentiell werden kann. Wie schon in der Formel des zitierten „Ich denke“ angedeutet, kann man davon ausgehen, daß die entscheidende Bruchstelle, die das Verhältnis und insofern auch die Unterscheidung von Denken und Sein unwiederbringlich auseinandertreten läßt, mit dem Namen Descartes verbunden werden kann. Descartes, wenn man so will, operationalisiert die Differenz von Denken und Sein, und daraus entsteht in der Folge eine Linie der Transzendentalphilosophie, die über Kant und Fichte bis zu Husserl reicht, der den Bogen zu Descartes zurückschlägt³⁸. Das Werden als zeitliche Komponente wird im Zuge der Selbstreflexion des Denkens zusammen mit dem Sein ausgeblendet; es tritt erst wieder mit Heidegger und seiner Hinwendung zum Sein zutage. Dies ist dann die Bruchstelle, die für die folgenden Überlegungen die konzeptionelle Voraussetzung bildet.

II.4. Philosophie nach Descartes - Bewußtsein und Wirklichkeit

„Der Neostrukturalismus, so scheint mir, ist die derzeit oberste Spitze einer etwa zweihundertjährigen Denktradition“: So beginnt Manfred Frank³⁹ seine Vorlesungen

³⁶ Luhmann 1992b, S. 68.

³⁷ Luhmann 1992b, S. 55f.

³⁸ Husserl 1977.

³⁹ Frank 1983, S. 23. - Da es hier nur um die Identifikation komplexer Theorien, nicht aber um Benennungsnuancen geht, kann im folgenden für das, was Frank Neostrukturalismus nennt, der Begriff der Deonstruktion beibehalten werden; zu Franks Begriffsklärung vgl. Frank 1983, S. 30f.

über Neostrukturalismus mit einer Verortung dieser Theorie an einem Ende einer denkgeschichtlichen Entwicklung. Diese Verortung soll hier - wie angedeutet - in zweifacher Weise spezifiziert werden: Neben die Betonung von Kontinuität ('Spitze einer Denktradition') treten die Bruchstellen, die dieser Tradition überhaupt erst Einheitlichkeit verleihen, indem sie sie von anderen Traditionslinien unterscheiden. Zudem sehen wir neben dem Neostrukturalismus/der Dekonstruktion auch die Systemtheorie in einer vergleichbaren 'Spitzenposition'. Durch den Blick auf die durch Kontinuität zwar gebildete, aber erst durch die Diskontinuitäten konturierte 'Tradition', von der Frank ausgeht, können die Gemeinsamkeiten und die Unterschiede zwischen Dekonstruktion und Systemtheorie herausgearbeitet werden. Das methodische Vorgehen gewinnt seine Systematik also durch eine historische Rekonstruktion. Dabei geht es weniger um die Adäquatheit der historischen Rekonstruktion, sondern vielmehr um die Konstruktion einer Konzeption, die sich systematisch auswerten läßt. Die Tradition soll hier rekonstruiert werden, um ein *tertium comparationis* zu erhalten: Das konzeptionelle und systematische (nicht unbedingt: das historische) Verhältnis von Dekonstruktion und von Systemtheorie zu dieser 'Tradition' soll eine genauere Verhältnisbestimmung zwischen beiden Theorien ermöglichen.

Für Frank steht der Neostrukturalismus an der Spitze einer Entwicklung, für deren Charakterisierung ihm Hegel als Gewährsmann dient. In dieser Entwicklungsphase der Philosophie tritt die ursprüngliche Differenz zwischen Sein und Werden in ein anderes Licht und erscheint nun als Differenz zwischen Bewußtsein und Bewußtseinsinhalt, bzw. zwischen sich vollziehenden und vollzogenem Bewußtsein oder grundsätzlich zwischen Denken und Wirklichkeit.⁴⁰ Philosophieren bedeutet primär, eine Verhältnisbestimmung zwischen diesen beiden Differenztermen zu suchen. Frank resümiert den Kern einer Hegelschen Überlegung, die das daraus resultierende Grundproblem auf den Punkt bringt: „Der Wirklichkeit gegenüber befindet sich der Gedanke in einer unaufhebbaren Verspätung“⁴¹. Es ist diese spezifische Variante von 'Uneinholbarkeit', die in dieser Epoche das philosophische Nachdenken antreibt: Das Bewußtsein ist sich selbst nicht präsent; es ist immer nur in dem greifbar, was ihm bewußt ist, es geht darin aber niemals völlig auf. Der Grund hierfür liegt darin, daß das Bewußtsein von etwas immer zugleich das Etwas dieses Bewußtseins ist, oder wie es Danto in seiner Sartre-Darstellung in einer Formel ausdrückt: „ $F(b)=b(F)$ “⁴². Mit anderen Worten: Das Bewußtsein ist nicht mit dem Bewußtseinsinhalt identisch, aber trotzdem immer nur in dieser Form überhaupt greifbar. Im Grunde dürfte eine Philosophie, die von genau die-

⁴⁰ Dieselbe Differenz wird im Poststrukturalismus semiotisch als Differenz zwischen *sujet de l'énonciation* und *sujet de l'énoncé* grundlegend.

⁴¹ Frank 1983, S. 23 und f.

⁴² Danto 1986, S. 75.

ser Differenz ausgegangen ist, nicht überrascht sein, wenn sie auch zu einem solchen Ergebnis kommt. Das jedoch festzustellen ist erst Sache eines Beobachters, dem diese Unterscheidung nicht (mehr) als erste und grundlegende gilt.

Nebenbei bemerkt: Wenn man diese Differenz von Bewußtsein und Wirklichkeit zur Charakterisierung einer denkgeschichtlichen Großphase verwendet, so reicht sie, worauf auch Danto indirekt hinweist, mit Sartres Philosophie in die nahezu unmittelbare zeitliche Vorläuferschaft zum Neostukturalismus⁴³. Wo man Sartre als Endpunkt dieser denkgeschichtlichen Phase ansetzen könnte, wäre Hegel oder Husserl⁴⁴ als Höhepunkt zu betrachten, wo das Bewußtsein und damit gleichzeitig die Philosophie in dieser Verhältnisbestimmung zu sich selbst gekommen und sich selbst als umfassendes System entfaltet hätte. Hierbei tut sich ein autoreflexives Moment dieser Verhältnisbestimmung auf: Indem die Philosophie diese Verhältnisbestimmung vornimmt, thematisiert sie nicht nur objektiv ein philosophisches Thema, sondern die Bewußtseinsoperation der Verhältnisbestimmung wird selbst Objekt der Operation. Die Philosophie - sofern sie sich durch die angegebenen Parameter bestimmt sieht - kommt in Hegels Denkbewegung zu sich selbst, indem in ihr das Bewußtsein auf sich selbst reflektiert und der Bewußtseinsprozeß bewußtseinskonstitutiv zum Bewußtseinsinhalt wird. Das ist auch die Voraussetzung dafür, das Bewußtseinsgeschehen auf die Geschichte zu projizieren, wie es Hegel und Schelling getan haben, indem sie Entwicklung des Geistes als „Geschichte des Abendlandes“ interpretiert haben⁴⁵. Das prozessuale Bewußtseinsgeschehen gewinnt damit welthistorische Dimensionen. Das Bewußtsein verortet sich als differentiell gegenüber seinem Bewußtseinsinhalt (‘Wirklichkeit’), und der Prozeß genau dieser Verortung des Bewußtseins bildet zugleich die „Geschichte des Abendlandes“. Die Verortung ihrerseits ist somit als prozessuales Bewußtseinsgeschehen ein historischer Prozeß. Im Rahmen teleologischen Denkens bedeutet das: Die Weltgeschichte kommt zu ihrem Schluß, wenn die Verhältnisbestimmung zwischen Bewußtsein und Bewußtseinsinhalt, Denken und Wirklichkeit ein für alle Mal abgeschlossen ist. Man kann davon ausgehen, daß es Hegels Idee war, dieses Problem gelöst zu haben. Genau diese Verhältnisbestimmungen zwischen Denken und Wirklichkeit werden von den metaphysikkritischen Positionen des 20. Jahrhunderts als Metaphysik ausgemacht und desavouiert.⁴⁶

Für Manfred Frank kommt es zu einer Krise dieser als Metaphysik indizierten Verhältnisbestimmungen, weil die „Gewißheit einer übersinnlichen Welt“ verlorengegangen

⁴³ Man denke hier beispielsweise erstens an die Absetzung Foucaults mit seinem Buch: Die Ordnung der Dinge (*Les mots et les choses*) (1974) gegenüber Sartre und zweitens an Foucaults Bedeutung für die Entwicklung des Neostukturalismus französischer Provenienz (vgl. Frank 1983).

⁴⁴ Beiden hat Derrida ausführliche Überlegungen gewidmet, z.B. Derrida 1974 und Derrida 1979.

⁴⁵ Mit Bezug auf Schelling vgl. hierzu Manfred Frank: Neostukturalismus, S. 24.

⁴⁶ Zur Metaphysikkritik vgl. Schweidler 1987.

gen war; sie wurde als transzendente Fehleinschätzung reinterpretiert bzw. als nicht erreichbar angesehen (exemplarisch: Nietzsches Diktum vom Tod Gottes). Metaphysik wird als Sinnsystem verabschiedet; dieser Sinnverlust wird zunächst wie ein Krisensymptom gehandhabt, dann aber im Neostukturalismus systematisch aufgegriffen und produktiv gewendet. Zunächst aber wollen wir uns nicht den verschiedenen Enden, sondern einem möglichen Beginn dieser Denktradition zuwenden. Der Philosoph, durch den die Differenz von Bewußtsein und Bewußtseinsinhalt erstmals prägnant formuliert wurde, ist Descartes. In den ersten beiden seiner *Meditationes de Prima Philosophia* kommt er mit Hilfe seines methodischen Zweifels zu dem Ergebnis, daß alles anzweifelbar ist, außer dem Zweifeln selbst. Der methodische Zweifel ist nichts anderes als der gedankenspielerische Versuch, Wirklichkeit als Bewußtseinsgegenstand zu verstehen und sie dann explizit, von der anderen Seite dieser Unterscheidung her, vom Bewußtsein selbst zu differenzieren. Das beinhaltet nahezu zwangsläufig die (skeptische) Frage nach dem Verhältnis beider Seiten: Wie ist Bewußtsein auf Wirklichkeit bezogen?

Bei der Suche nach dem Unanzweifelbaren fragt der Zweifel auch nach dem Denken, nach dem Bewußtsein selbst: „hier werde ich fündig. das Denken (=Bewußtsein) ist es; es allein kann von mir nicht abgetrennt werden; Ich bin, Ich existiere, das ist gewiß.“⁴⁷ Durch Descartes und seinen methodischen Zweifel wird also erstmals eine Differenz eingeführt, die dann Hegel später als ‘Verspätung des Gedankens gegenüber der Welt’ spezifizieren wird. Man kann von allem abstrahieren, was Bewußtseinsinhalt ist, so bleibt als Bewußtseinsinhalt nichts übrig - nichts weiter als eben jene Abstraktion. Die Differenz von Bewußtsein und Bewußtseinsinhalt ist selbst zum Bewußtseinsinhalt geworden. Damit ist ein *re-entry* dieser Differenz vollzogen, die nun innerhalb ihres eigenen Unterscheidungsbereiches noch einmal auftritt. Aber das Bewußtsein, das dadurch für sich selbst zum Gegenstand geworden ist, kann nicht mehr ohne weiteres mit dem Bewußtsein ‘vor’ diesem *re-entry* identifiziert werden. Die Differenz zwischen Bewußtsein und Bewußtseinsinhalt ist daher für das Bewußtsein selbst uneinholbar; es ist in diesem Sinne sich nicht selbst präsent.

Manfred Frank beschreibt diese Differenz mit den Begriffen von Gedanke und Wirklichkeit: „[...] der Gedanke ist die begriffene [...] Substanz des Wirklichen selbst. Um begriffen zu werden, mußte diese Substanz zunächst einmal sein; aber wenn sie begriffen ist, dann ist sie nicht mehr, dann ist sie gewesen“⁴⁸. Die Wirklichkeit ist im Gedanken keine Wirklichkeit mehr, sondern Gedanke! Wirklichkeit konstituiert sich im Gedanken, im Bewußtsein, indem sie nicht mehr ist, was sie ist. Und das gilt exemplarisch für die Wirklichkeit des Bewußtseins: Was im Bewußtsein bewußt ist, ist gerade nicht das Bewußtsein, sondern eben etwas, das nicht Bewußtsein ist: nämlich der Bewußt-

⁴⁷ Descartes 1986, S. 83.

⁴⁸ Frank 1983, S. 23/24.

seinsinhalt (Gedanke). Das Bewußtsein ist so unfaßbar, denn wenn immer es gefaßt wird, ist es nicht mehr das, was es ist, sondern es ist, was es nicht mehr ist. Bewußtsein kann sich nur im Bewußtseinsvollzug selbst präsent sein. In dem Moment aber, indem man versucht, den Vollzug einzuholen, ist er nicht mehr Vollzug von Bewußtsein (Bewußtsein), sondern schon bereits vollzogenes Bewußtsein (Bewußtseinsinhalt). Grammatikalisch markieren wir diese Differenz zwischen dem Partizip Präsens (sich vollziehend; denkend) und dem Partizip Perfekt (vollzogen; gedacht) und implizieren damit bereits eine Zeitstruktur.⁴⁹ Im Moment, in dem auf das Bewußtsein reflektiert wird, ist das Bewußtsein bereits zum Bewußtseinsinhalt geronnen.

Am intensivsten hat sich Fichte mit dieser Problematik auseinandergesetzt. So gesehen, besteht sein gesamtes philosophisches Werk aus nichts anderem als dem Versuch, dieses Problem philosophisch, und d.h. letztlich auch sprachlich-textuell, zu fassen. Fichtes Programm der Wissenschaftslehre stellt die Frage nach dem Bewußtsein, nach dem Wissen, nach der Wahrheit, nach dem Ich⁵⁰; die einzelnen Texte, die Fichte verfaßt hat, sind Antwortversuche angesichts der Problematik, daß jede Antwort notwendigerweise ihr Ziel verfehlen muß. Die Antworten auf diese Fragen, die in der Konzeption der Wissenschaftslehre substituierbar und daher synonym sind, können das zur Frage Stehende nicht einholen. Worin müßte denn eine Antwort bestehen? In einem Gedanken, der keines anderen Gedanken bedürfte, um sich zu erklären, also in einem selbstexplikativen Satz als 'absolut erstem Grundsatz der Philosophie'. In Fichtes *Aenesidemus-Rezension* von 1794 kritisiert er noch den von Karl Leonhard Reinhold aufgestellten Satz des Bewußtseins: „Im Bewußtsein wird die Vorstellung durch das Subjekt vom Subjekt und Objekt unterschieden und auf beide bezogen.“⁵¹ Dies sei kein absolut erster Grundsatz, weil er selbst einer anderen Begründung bedürfe. Damit ist zugleich die Aufgabe und mit der Aufgabe auch das Programm der Wissenschaftslehre formuliert: „Wir haben den absolutesten, schlechthin unbedingten Grundsatz [sic!] alles menschlichen Wissen aufzusuchen.“⁵² Ein solcher Grundsatz müßte den Selbstvollzug des Bewußtseins selbst noch einmal einholen. Der Fichte-Biograph Jacobs gibt einen Hinweis, wie ein solcher Grundsatz auszusehen habe: „Ein Wissender weiß sich als Wissenenden.“⁵³ Oder schlichtweg: „Bewußtsein vollzieht sich.“⁵⁴

Fichte kommt es darauf an, das Bewußtsein in seinem Selbstvollzug theoretisch festzuhalten, weil das Prinzip des Selbstvollzugs zugleich jenen gesuchten Grundsatz abge-

⁴⁹ Vgl. Frank 1990.

⁵⁰ Zu Intention und Programm der Wissenschaftslehre vgl. Gliwitzky 1984.

⁵¹ Fichte 1965a, S. 43; siehe auch: Jacobs 1984, S. 39.

⁵² Fichte 1965b, S. 255.

⁵³ Jacobs 1984, S. 41.

⁵⁴ Siehe hierzu auch Gliwitzky 1984.

ben müßte. Für den Bewußtseinsvollzug prägt er den Begriff der Tathandlung. Allerdings muß gesehen werden, daß dieser Begriff, wenn man ihn sich vergegenwärtigt, nicht mehr Selbstvollzug des Bewußtseins, sondern immer schon bereits vollzogenes Bewußtsein indiziert. Jede Tathandlung, in dem Moment, in dem sie sich vollzieht, ist bereits zu einer 'Tatsache' des Bewußtseins geworden und hat damit die je eigene Präsenz verloren.⁵⁵ Die zu entfaltende Tautologie des selbst-explikativen Satzes vom Ich/vom Bewußtsein, der als Grundlage der Philosophie dienen soll, enthält eine Paradoxie, die einen möglichen Ansatzpunkt für Dekonstruktion und Metaphysikkritik markiert: „Zum einen soll das Ich absolut sein: ein Gedanke, der zu seiner Durchführung keines anderen bedarf (denn bedürfte er eines anderen, so wäre er relativ, d.h. bezüglich auf ein anderes); andererseits kann Ich in seiner Bestimmtheit nicht gedacht werden, ohne ihm ein anderes, das nicht Ich ist, entgegenzusetzen.“⁵⁶

II.5. Übergang zu Dekonstruktion und Systemtheorie

Von diesem Punkt ausgehend können die entscheidenden Entwicklungs- und Überbietungslinien zu Dekonstruktion und Systemtheorie skizziert werden. Das Problem der Uneinholbarkeit des Bewußtseins, die unmögliche Selbstpräsenz des Bewußtseins, evokiert eine Situation, in der jeder Gedanke auf einen anderen Gedanken verweist, der nicht identisch mit ihm selbst ist. Zumindest strukturell kann bereits hier eine Gleichheit zwischen dem Verweisungscharakter von Gedanken und dem Verweisungscharakter von Zeichen festgehalten werden. Zunächst wurde dieser Gedanke von Saussure unter dem Begriff der 'Differentialität des Zeichens' in die Linguistik eingeführt. Die zeichenkonstitutive Differenz von Signifikat und Signifikant⁵⁷ entsteht erst, wenn unter der Voraussetzung einer Konzeption von *a priori* amorphen Reservoiren von Lauten einerseits und Ideen andererseits diskrete Einheiten (Ereignisse) durch ein „Ins-Mittel-Treten der *langue*“⁵⁸ geschaffen werden, wenn also strukturierende Schnitte gleichzeitig im Laut- wie im Ideenbereich erst die Differenz von Signifikant und Signifikat konstituieren.⁵⁹ Dadurch wird die Sprache zu einem „System [...], dessen Glieder sich alle gegenseitig bedingen und in dem Geltung und Wert des einen nur aus dem gleichzeitigen Vorhandensein des andern sich ergeben“⁶⁰. Die Verbindung eines Signifikanten mit

⁵⁵ Die Begriffe „Tathandlung“ und „Tatsache“ werden bereits in der Aenesidemus-Rezension eingesetzt (siehe Fichte 1965a, S. 46) und in der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794/95“ erstmals systematisch entfaltet (siehe Fichte 1965b, S. 255ff.). Vgl. hierzu auch Widmann 1982, S. 46ff.

⁵⁶ Frank 1983, S. 80.

⁵⁷ Derrida 1986a, S. 55.

⁵⁸ Frank 1983, S. 43.

⁵⁹ Saussure 1967, S. 132ff.

⁶⁰ Saussure 1967, S. 136/137.

einem Signifikat konstituiert sich erst über den negierenden Ausschluß aller anderen möglichen Verbindungen. Oder, mit einer einfachen Formel: Ein Zeichen ist das, was es ist, nur dadurch, daß es nicht ist, was es nicht ist.

Von einem 'gleichzeitigen Vorhandensein' der Elemente kann man allerdings nur mit Bezug auf das System der Sprache (*langue*) sprechen. In bezug auf die tatsächlichen Äußerungsakte (*parole*) hingegen muß dieses Schema auf ein zeitliches Nacheinander projiziert werden. Jede Äußerung, d.h. jedes zeichenhafte Ereignis, verweist auf ein anderes zeichenhaftes Ereignis. Für Saussure gilt noch, daß, nachdem man alle anderen Verbindungen 'negativ' durchlaufen hat, die einzelne Verbindung als positives Faktum bestehen bleibt und, nachdem alle anderen Werte negiert worden sind, sich ein positiver Wert als Effekt der Negation ergibt. Derrida radikalisiert und verabsolutiert das Prinzip der Differentialität zur *différance*. Seine Überbietung Saussures besteht darin, daß die Differentialität nicht mehr in einem abgeschlossenen System zur Ruhe gebracht werden kann, sondern in ein „entgrenztes Spiel der Zeichen“ oder in einen „*texte (en) général*“⁶¹ übergeht, in dem kein Zeichen mehr positiv greifbar, sondern nur noch als Spur (*trace*) in der Negation seiner Präsenz präsent ist. Ein Zeichen ist das, was es ist, radikal nur durch das, was es nicht ist: es ist reine Differenz. *Strenggenommen müßte man bei der Definition des Zeichens von der Identität auf die Differenz von Signifikat und Signifikant umstellen: Wo die Identität dem Signifikat ein Eigenrecht zugesteht, wird durch die Differenz die Idee des Signifikats selbst als metaphysisch entlarvt.*

Durch die Ableitung von dem Verb *différer* bietet Derrida eine doppelte, räumliche wie zeitliche, Konzeptualisierung der *différance* an: Es geht sowohl um ein Unterschiedensein (räumlich) wie auch um ein Sich-Verschieben (zeitlich) des Sinns. In der Aufgeschobenheit des Zeichens begegnet damit wieder die Figur der Uneinholbarkeit. Doch bei der Wiederkehr dieser Figur handelt es sich nicht allein um eine strukturelle Wiederholung; tatsächlich markiert sie auch die entscheidende thematische Verbindungslinie zwischen der Transzendentalphilosophie und der Dekonstruktion. Man muß nur die Differenz zwischen Bewußtsein und Bewußtseinsgegenstand auf die Differenz zwischen Signifikat und Signifikant projizieren, um die Strukturgleichheit zu erkennen. So wie das Signifikat durch die Differentialität der Signifikanten immer weiter und letztlich uneinholbar verschoben und hinausgeschoben wird, so wird auch das Bewußtsein durch den Bewußtseinsvollzug, der ereignishaft differentiell immer wieder Bewußtseinsgegenstände konkretisiert, hinausgeschoben. Dem Signifikanten entgleitet das Signifikat, und damit ist der Übergang zum nächsten Signifikanten bereits getan. Der angebliche Verweis auf ein Signifikat rastet doch nur wieder bei einem anderen Signifikanten ein. Das Bewußtsein, wird es zum Gegenstand des Bewußtseins gemacht, ist sich selbst nicht mehr gegeben, es ist zu einem weiteren Ereignis im Bewußtseinsvollzug

⁶¹ Derrida 1986a, 93 und 120; siehe auch Manfred Frank 1983, S. 89.

geworden. Hier wie dort bildet sich eine autoreflexive Struktur heraus: Ist also das Bewußtsein Bewußtseinsgegenstand bzw. „Signifikat“ das Signifikat eines Signifikanten, geht sowohl die konstitutive Differenz von Bewußtsein und Bewußtseinsgegenstand wie auch die gleichermaßen konstitutive Differenz zwischen Signifikat und Signifikant verloren, und an ihre Stelle tritt die autoreflexive Differentialität ereignisbasierter Vollzüge: neue Gedanken (ereignishaft konkretisierte Bewußtseinsgegenstände) und neue Zeichen (ereignishaft konkretisierte Signifikanten) sind das Resultat *in progress*.

Auch im Gesamtprogramm von Fichtes Wissenschaftslehre läßt sich dasselbe Problem nachvollziehen: Vergegenwärtigt man sich die Darstellungsprobleme, auf die schon die Formulierung eines absolut ersten Grundsatzes stoßen mußte, dann kann man dem philosophischen Werk und dem Programm der Wissenschaftslehre ihrerseits die Qualität einer Präfiguration dieses Problems der Differentialität, dessen sich die Dekonstruktion theoriekonstitutiv annimmt, zusprechen. Fichte hat zeit seines Lebens 16 Anläufe unternommen, um die Wissenschaftslehre zu formulieren⁶². Eine weitere Besonderheit kommt hinzu: Es ging Fichte nicht so sehr darum, die Wissenschaftslehre als einen abgeschlossenen Text zu verfassen und zu editieren, sondern seine innovatorische philosophische Lehrtätigkeit bestand hauptsächlich darin, die Wissenschaftslehre vorzutragen, d.h. sie als kommunikatives Ereignis stattfinden zu lassen⁶³. Fichte hat dennoch immer an dem Ziel festgehalten, der Wissenschaftslehre eine endgültige sprachliche (und zwar: schriftlich-textuell fixierte) Form zu geben. Allerdings wurden erreichte Standards immer wieder aufgegeben und neue Versuche einer Reformulierung unternommen. Daher macht bereits die Abfolge der Wissenschaftslehren das Problem der kommunikativen Umsetzung deutlich. Die prinzipiell unabschließbare Abfolge der Wissenschaftslehren - so die These - liegt immanent im Programm der Wissenschaftslehre selbst begründet. Wäre das Programm der Wissenschaftslehre einlösbar gewesen, hätte sich die Wissenschaftslehre selbst aufheben müssen⁶⁴ (vergleichbar den Selbstaufhebungen der Philosophie beim frühen wie beim späten Wittgenstein oder bei Heidegger⁶⁵). Worin bestand das Problem und worin hätte seine Lösung bestanden? Die Abfolge demonstriert nichts anderes als die Differentialität dessen, was mit der Wissenschaftslehre kommunikativ zum Ausdruck gebracht werden soll, letztenendes die Differentialität des Bewußtseins; sie schlägt sich kommunikativ in der Differentialität der einzelnen Ausformulierungen nieder. Jede Wissenschaftslehre ist, was sie nicht ist, und ist eben nicht, was sie ist. Das Programm - um mit Derrida zu sprechen - schiebt sich auf.

⁶² Gliwitzky 1984, S. LXXIf.

⁶³ Vgl. hierzu Schweidler 1987.

⁶⁴ Gliwitzky 1984, S. XXIf.

⁶⁵ Schweidler 1983; und Fresco u.a. 1989.

Gehen wir noch einmal auf die Differenz zwischen Signifikant und Signifikat zurück, wie sie insbesondere in der nicht mehr faßbaren Radikalisierung der Differentialität zur *différance* bei Derrida erscheint, um nun auch die Verbindungslinie zwischen Dekonstruktion und Systemtheorie in den Blick zu bekommen. In der Differentialität ist „kein Zeichen [...] sich selbst jemals gegenwärtig“. Für Manfred Frank heißt das:

Wenn ein Zeichen seinen bestimmten Sinn nur dadurch erwirbt, daß es sich von allen anderen Zeichen unterscheidet, dann verweist es offenbar nicht zuerst auf *sich selbst*. Sondern es nimmt, sozusagen, den Umweg über allen anderen Zeichen des Systems und kommt erst danach identifizierend auf sich selbst zurück. Man kann also sagen, daß es von sich selbst durch nicht weniger als durch das Universum aller anderen Zeichen - und wenn man auf der Textebene argumentiert - durch das Universum aller anderen Texte getrennt ist. Das bedeutet, daß die Differenz ursprünglicher ist als die Identität: ein Satz, der kaum absehbare Folgen hätte, wollte man sich ihm anschließen. Tut man das, so steht man bereits außerhalb der Metaphysik, die immerhin einem Teilchen des Systems (oder außerhalb des Systems) zugesteht, unmittelbar mit sich vertraut zu sein: dem Zentrum oder dem Prinzip nämlich.⁶⁶

Als Frank diese Konsequenz hypothetisch formulierte, konnte er nicht ahnen, daß sich die Systemtheorie nicht nur diesem Gedanken der Vorgängigkeit der Differenz vor der Identität anschließt, sondern ihn sogar zum Prinzip der Entfaltung einer Theorie macht, die - gerade deswegen - als nachmetaphysische Supertheorie ihren Auftritt hat.

Hier gilt es zu klären, wie sich die Systemtheorie diesem Gedanken systematisch anschließt. Zunächst zeigt sich, daß sich die Strukturidentität der Projektion bis in die Verästelungen hinein fortsetzen läßt. So wie die Selbstpräsenz des Zeichens uneinholbar ist, so ist es auch die Selbstpräsenz des Bewußtseins. Sowohl für die Differenz ‘Signifikant/Signifikat’ als auch für die Differenz ‘Bewußtsein/Bewußtseinsgegenstand’ gilt, daß die Differenz ursprünglicher ist als die Identität. Das hat seinen Grund darin, daß sich die Differenz ‘Bewußtsein/Bewußtseinsgegenstand’ ihrerseits auf die Differenz ‘Bewußtsein/Kommunikation’ abbilden läßt. Die Uneinholbarkeit eines Terms (Zeichen, Bewußtsein) bedingt seine Differentialität, die ursprünglicher ist als seine Identität. Obwohl Frank die Systemtheorie nicht im Blick hatte, sind es doch nur stilistische (aber eben doch: stilistische) Unterschiede im Ausdruck zwischen seiner Dekonstruktion-Rekonstruktion und Luhmanns Systemtheorie: Bei Frank ist die Differenz ursprünglicher als Identität, bei Luhmann steht sie kategorisch am konzeptionellen Anfang⁶⁷.

⁶⁶ Frank 1983, S. 95/96.

⁶⁷ Luhmann 1984, S. 112: „Am Anfang steht also nicht Identität, sondern Differenz.“ - Das ist das Kernstück einer weitergehenden Anschlußoption für die Philosophie des 20. Jahrhunderts, die die Uneinholbarkeit des Denkens denkt (vgl. hierzu: Hochkeppel 1993). Der prominenteste Vertreter, für den diese Anschlußoption offensteht, dürfte wohl Adorno mit seinem Konzept der Nicht-Identität einer negativen Dialektik sein. Vgl. hierzu die Familienähnlichkeiten in der Denkstruktur zwischen Adorno, Derrida und

Die folgenden Überlegungen versuchen nun zu plausibilisieren, daß die Differenz zwischen Bewußtsein und Kommunikation die prinzipielle Vorrangigkeit der Differenz vor der Identität auf paradigmatische Weise realisiert. Daß das Bewußtsein sich selbst (als sich vollziehendes) nicht präsent ist, liegt nur daran, daß zur Konfirmation der Selbstpräsenz etwas vonnöten ist, das nicht Bewußtsein ist und das daher von vornherein in die aporetische Situation der Uneinholbarkeit des Bewußtseins für sich selbst und d.h. der Uneinholbarkeit seiner Selbstpräsenz führt. Man kann sich auf das (im Sinne Wittgensteins unsinnige⁶⁸) Gedankenspiel einlassen und fragen, wie es sich verhielte, würde man nur vom Bewußtsein allein ausgehen. In der Tat könnte man dann für einen Augenblick annehmen, daß sich das Bewußtsein (als sich vollziehendes) selbst präsent wäre, daß die Selbstpräsenz einholbar wäre. Man müßte aber bereits im nächsten Augenblick eingestehen, daß sich dann die Frage nach der Selbstpräsenz gar nicht mehr stellen (lassen) würde. Die Differenz von Bewußtsein und Bewußtseinsgegenstand setzt also die Differenz von Bewußtsein und einer Ko-Präsenz von etwas, das nicht Bewußtsein ist, voraus. Versucht man also, das Bewußtsein selbst als Bewußtsein zu denken, müßte man annehmen, daß dieser Versuch bereits in sich selbst implodieren müßte, würde nicht das Bewußtsein schlagartig als Bewußtseinsgegenstand auftreten. Das ko-präsente Nicht-Bewußtsein muß demnach in der Lage sein, den Bewußtseinsvollzug so in Gang zu halten, daß er in immer neuen Ereignisketten abläuft, die Bewußtsein in Bewußtseinsgegenständen konkretisieren. Das leistet Kommunikation. Die Differenz von Bewußtsein und Bewußtseinsgegenstand (Gedanke und Wirklichkeit) ergibt sich also als das operative Resultat der Differenz von Bewußtsein und Kommunikation. So kann man zwar auf sein eigenes Bewußtsein reflektieren, hätte aber im Moment der Reflexion das Bewußtsein selbst zum Bewußtseinsgegenstand gemacht, und das Bewußtsein wäre bereits einen Schritt weiter. Um diese Reflexion vollziehen zu können, bedarf es der anderen Seite des Bewußtseins, der Kommunikation. Und das hängt unmittelbar mit der Form des Bewußtseinsvollzugs selbst zusammen.

Bevor darauf systemtheoretisch eingegangen wird, interessiert zunächst, inwieweit die Verlagerung der Differenz von 'Bewußtsein/Bewußtseinsgegenstand' auf 'Bewußtsein/Kommunikation' eine zweite große theoriegeschichtliche Bruchstelle markiert. Ein Blick auf die bereits in ihren stilistischen Charakteristika so unterschiedlichen philosophischen Werke Fichtes und Derridas zeigt, daß hier zwei paradigmatisch unterschiedliche Formen zum Ausdruck kommen, mit der Differenz zwischen Bewußtsein und

auch Luhmann, wie sie Gripp 1986, S. 132-176, und über ein weiteres Spektrum Brunkhorst 1990 darstellen.

⁶⁸ Wittgenstein 1984, S. 85 (=Tractatus Logico-Philosophicus, Satz 6.54): „Meine Sätze erläutern dadurch, daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie - auf ihnen - über sie hinausgestiegen ist.“ - Unsinnig ist der Gedanke, weil er sich selbst verbietet, aber die Übertretung des Verbots demonstriert zumindest den Grund des Verbots; Wittgenstein selbst nimmt die Leiter-Metapher; es gilt, die Leiter wegzuwerfen, nachdem man über sie hinaufgestiegen ist.

Kommunikation umzugehen. Fichte glaubte, in einer endgültigen Form der Wissenschaftslehre die Differenz zwischen Bewußtsein und Bewußtseinsgegenstand einholen und d.h. darstellen zu können. Die Differenz zwischen Bewußtsein und Kommunikation tritt daher in ihrer Unüberbrückbarkeit nicht offen in sein Blickfeld. Sie zeigt sich allerdings in der Abfolge der Wissenschaftslehren. Demgegenüber nimmt Derridas Werk eine spiegelverkehrte Position ein. Ausgehend von einer Situation, in der der Sinn einer Äußerung nicht mehr von einem absoluten ersten Grundsatz abgeleitet und legitimiert werden könnte, der das Bewußtsein in seiner Selbstpräsenz und seinem Selbstvollzug kommunikativ zum Ausdruck bringen könnte, erscheint das Werk nur noch als Kommunikation, als kommunikative Repetition von Äußerungen. Da es umgekehrt nicht mehr auf das Bewußtsein oder eine äquivalente Instanz (es kann sich hier nur um andere Bezeichnungen handeln!) referiert, wird Derridas Philosophie auf kommunikativer Seite autoreflexiv. Symptomatisch ist der Einsatz des *différance*-Aufsatzes, wo angekündigt wird, daß nur noch über einen Buchstaben gesprochen werden wird, wo also Äußerungen nur noch auf die eigenen Kommunikationsmittel referieren.⁶⁹

Die Bruchstelle ist also dort zu situieren, wo die Differenz zwischen Bewußtsein und Bewußtseinsgegenstand als nicht mehr überbrückbar angesehen wird. Dadurch rückt die Differenz zwischen Kommunikation und Bewußtsein in den Fokus des Denkens. Theorie- und denkgeschichtlich kann man davon sprechen, daß die Differenz zwischen Bewußtsein und Bewußtseinsgegenstand sich in Richtung der Differenz zwischen Bewußtsein und Kommunikation verschiebt. In dieser Verschiebung sehen wir eine Tieferlegung des Problems der Uneinholbarkeit, weil nämlich ein Unterschied zwischen dem Bewußtsein und seinem Inhalt oder Gegenstand nur dann gemacht/gesehen werden kann, wenn es die Differenz zwischen Bewußtsein und Kommunikation gibt. Zugleich gilt aber: Wer von der Differenz zwischen Bewußtsein und Kommunikation ausgeht, setzt zugleich (*nolens volens*) die Unerreichbarkeit des Bewußtseins für sich selbst in seiner (sich vollziehenden) Selbstpräsenz voraus. Die 'Verspätung des Gedankens gegenüber der Welt' (Hegel), die Verspätung des Bewußtseinsgegenstandes gegenüber dem Bewußtsein, die Verspätung des vollzogenen Bewußtseins gegenüber dem Bewußtseinsvollzug tritt überhaupt erst auf, weil der Einholversuch bereits von vornherein den Umweg über die Kommunikation machen mußte - sozusagen ein Wettrennen, das nicht gewonnen werden kann. Jeder Bewußtseinsvollzug, d.h. jede Tathandlung im Sinne Fichtes, ist in dem Moment, in dem sie zu einer Tatsache des Bewußtseins geworden ist, auch schon Kommunikation und jedenfalls konstitutiv nicht mehr Bewußtsein. - Die Abfolge von Fichtes Wissenschaftslehren illustriert, wie Kommunikation im Windschatten des Bewußtseins (als Philosophie) kondensieren kann.

⁶⁹ Derrida 1988b, S. 29 bzw. Derrida 1986a, S. 84.

Gerade weil aber mit der Differenz von Bewußtsein und Kommunikation die Uneinholbarkeit des Bewußtseins akzeptierbar und insofern auch philosophisch für weitere Anschlüsse operationalisierbar geworden ist, liegt hierin auch die Möglichkeit, die Differenz von Bewußtsein und Bewußtseinsgegenstand theoretisch handzuhaben. Mit der Differenz von Bewußtsein und Kommunikation zahlt man den Preis, die Uneinholbarkeit des Bewußtseins festzuschreiben (ein Preis, der um so billiger wirkt, als er ohnehin gezahlt werden muß); man erhält dafür aber den Gegenwert, die Differenz von Bewußtsein und Bewußtseinsgegenstand ihrerseits einholen zu können.⁷⁰

Systemtheorie und Dekonstruktion sind solche Denksysteme, für die die Differenz 'Bewußtsein/Kommunikation' konstitutiv ist, unabhängig davon, ob sie als explizite Theoriebausteine fungieren oder nicht.⁷¹ An ihnen und durch sie wird die beschriebene Bruchstelle erst manifest, indem sie eine neue, abgrenzbare Phase der theorie- und denkgeschichtlichen Tradition begründen. Erst an Dekonstruktion und Systemtheorie wird die vorgenommene Phaseneinteilung über Bruchstellen nachvollziehbar, die sich in Differenzwechsellern ausdrücken. Wird - wie hier - also davon ausgegangen, daß die Differenz von Bewußtsein und Kommunikation eine vorgehende, transzendente Differenz ablöst, so wird diese Ablösung überhaupt erst durch Theorien wie Dekonstruktion und Systemtheorie manifest.

Dekonstruktion versucht, das sinnhafte Zentrum, auf das alle sinnkonstituierenden Strukturen zulaufen, zu dekonstruieren - *dekonstruieren* deswegen, weil sie sich dazu konstruktiv derselben kritisierten Strukturen bedient; *destruieren* deswegen, weil darin der Konstruktcharakter der Konstruktionen (ihre Kontingenz) offenbar wird und so jeder mögliche Anspruch auf Naturnotwendigkeit oder Gottgegebenheit zerstört wird. Der grundlegende Gedankenschritt in diesem Schema läuft darauf hinaus, die Möglichkeit eines solchen Sinnzentrums auf der Bewußtseinsseite der Differenz von Bewußtsein und Kommunikation zu verorten. Die Suche nach dem ersten Grundsatz der Philosophie bedeutet, einen Grundsatz anzunehmen, aus dem alle anderen Grundsätze des Denkens abzuleiten wären. Er hätte die semiotische Funktion eines 'transzendentalen Signifikats', das die Bedingung der Möglichkeit von Signifikaten überhaupt garantiert. Alle Fragen nach Sinn oder Unsinn könnten dann mit Rekurs auf diesen Grundsatz bzw. auf

⁷⁰ Man könnte hier bereits einen Blick auf die philosophiegeschichtliche Situation in England nach der Jahrhundertwende einflechten, wo sich der linguistic turn gegen die vorherrschende Hegel-Rezeption durchzusetzen beginnt und mit Russell und Wittgenstein einen ersten Höhepunkt erlebt, der die angelsächsische sprachanalytische Philosophie eingeläutet hat. Da es hier nicht um eine historische, sondern systematische Rekonstruktion geht, kann dieser Ansatz nicht weiter verfolgt werden. Zudem ist davon auszugehen, daß die sprachanalytische Philosophie lediglich versucht, ein anderes Paradigma des Philosophierens durchzusetzen, aber nicht - was in diesem Zusammenhang von Interesse wäre - sich auf der Grundlage der Differenz von Kommunikation und Bewußtsein konstituiert.

⁷¹ Dem widerspricht nicht, daß Derrida 1988d, S. 291ff., auch den Begriff der Kommunikation selbst dekonstruiert.

das transzendente Signifikat und seine Ableitungen eindeutig beantwortet werden. Gelänge die Selbsteinholung des Bewußtseins, so die Annahme, so wäre dadurch ein solches Sinnzentrum geschaffen. Aber bereits in der Formulierung steckt das aporetische Moment. Denn wie sollte das gelingen, wenn nicht kommunikativ, also über den Umweg über das, was nicht Bewußtsein ist? Die 'Einholung' hätte sich selbst 'verpaßt'.

Dekonstruktion aber macht diese auch für sie konstitutive Differenz zwischen Bewußtsein und Kommunikation gerade deswegen nicht systematisch zu ihrem Thema, sondern spielerisch zu ihrer Praxis. Der Begriff 'Kommunikation', wenn überhaupt, wird ebenso einer Dekonstruktion unterworfen wie jeder Versuch einer Taxonomie überhaupt.⁷² Die Operationalisierung erfolgt gegenüber dem Differenzcharakter der Differenz blind. Erst die Systemtheorie gewinnt das Instrumentarium, um die Differenz selbst noch einmal als solche in den Griff zu bekommen. Und das macht dann wiederum den entscheidenden Unterscheid zwischen beiden Theorien aus - darauf wird noch zurückzukommen sein. Dekonstruktion ist in diesem Sinne eine typisch postmoderne Theorie, die vom Tod der Metaphysik 'lebt'. Sie nimmt für sich kein Sinnzentrum in Anspruch; wo sie die Chimären bestehender Sinnzentren als metaphysische Reste entdeckt, versucht sie, sie zu dekonstruieren. Weil ihr aber der Differenzcharakter der Differenz zwischen Bewußtsein und Kommunikation nicht aufgeht, verbleibt das Denken einem Schema verhaftet, das nur einen Abglanz dieser Differenz tatsächlich zu operationalisieren vermag, nämlich die Differenz zwischen Sinn und Nicht-Sinn. Das hat zur Folge, daß sie, unter dem Blickpunkt der Differenz von Bewußtsein und Kommunikation betrachtet, immer nur auf seiten der Kommunikation verbleibt, aber keine Möglichkeit hat, diese ihre Kommunikation, ihre sprachliche Form der Äußerung, zur eigenen Konfirmation an irgendetwas anzubinden, was außerhalb dieser Kommunikation läge.

Die Differenz von Bewußtsein und Kommunikation, so sehr sie der Sache nach für diese Theorie konstitutiv ist, erscheint in dekonstruktiven Texten nicht explizit thematisch, sondern sie wird formal und stilistisch inszeniert. Damit geht eine Kommunikationssituation einher, die eine sich selbst demonstrierende Paradoxie hervorbringt: Jede Dekonstruktion liegt als Kommunikation vor, die ihrerseits dekonstruiert werden kann; und nichts anderes behauptet sie ja auch. Wer meint, daß Dekonstruktion auf irgendeine Weise 'dekonstruktionsresistent' sein müßte, befindet sich im Irrtum. Da es in der Dekonstruktion darum geht zu zeigen, daß keine Äußerung auf metaphysischen Ewigkeitsgründen ruht, sondern daß Aussagen stets als Beobachtungen von Beobachtern, als Sprachen von Sprechern in die Welt treten, ohne daß daraus auf eine gemeinsame, transzendental gerahmte Welt hochzurechnen wäre, ist es nur folgerichtig, daß dasselbe für dekonstruktive Texte gilt: auch sie sind als Beobachtungen eines Beobachters beob-

⁷² Derrida 1988d, S. 291 u. f.: „Steht es denn fest, daß dem Wort Kommunikation ein einzelner, eindeutiger, rigoros beherrschbarer und übertragbarer - mitteilbarer - Begriff entspricht?“

achtbar. Der kleine Unterschied zu metaphysischen Texten mag darin liegen, daß sie genau diese Tatsache aussprechen.

Dekonstruktion ist ein Denken gegen die Metaphysik (des Sinnes), aber ein Ende der Metaphysik kann sie aus prinzipiellen Gründen nicht erreichen: Wo immer sie es konstatieren würde, wäre dies ein augenblicklicher Rückfall in die Metaphysik. Dekonstruktion ist also ein Denken 'im Ende' bzw. 'am Rande' der Metaphysik, aber nicht genuin nach-metaphysisch. Daraus resultiert eine grundlegende Autoreflexivierung der Theorie. Weil eine andere Seite fehlt, übernimmt die Seite, auf der die Dekonstruktion ohnehin steht, die Kommunikation, auch die Funktion der Konfirmation, die dadurch in ihrer Selbstbezüglichkeit defizitär wird. Dieser autoreflexive kommunikative Kurzschluß hat eine interessante praktische Auswirkung: Es wird ununterscheidbar, ob der Text, über den ein dekonstruktiver Text spricht, dekonstruiert wird oder ob er sich selbst dekonstruiert. Dekonstruktivistische Kommunikation und dekonstruierte Kommunikation sind identisch. So verschwindet auch der Unterschied zwischen der Dekonstruktion von Texten und dekonstruktiven Texten und somit jeder Ebenen- oder Gattungsunterschied.⁷³ Dekonstruktion ist nicht, worüber man spricht, sondern bezeichnet die Art und Weise, wie, und letztlich die Tatsache, daß man dekonstruktiv spricht. Dekonstruktion ist keine 'sinn'-volle Philosophie mehr, und das schlägt sich in ihrem Stil nieder⁷⁴.

Erst die Systemtheorie gewinnt die Möglichkeit, mit ihrem Begriffsapparat und ihrer Theoriebautechnik Bewußtsein und Kommunikation zueinander explizit in Differenz zu setzen. Hier liegt der eigentliche Unterschied zwischen dem *différance*-Begriff Derridas und dem Differenz-Begriff der Systemtheorie Luhmannscher Provenienz begründet. Der *différance*-Begriff kann nicht expliziert werden, weil die Explikation voraussetzen würde, was der Begriff selbst dekonstruiert. *Différance* kann bestenfalls demonstriert, inszeniert, praktiziert, aber im Rahmen des Derridaschen Verständnisses nie definiert oder benannt werden; die entscheidende Aussage des Textes ist daher letztlich im Stil zu suchen, d.h. der Stil wird symptomatisch, weil das eigene Vorverständnis keine Aussage zuläßt. Die Autoreflexivierung auf der Kommunikationsseite verhindert im Falle der Dekonstruktion, daß sie selbst ihren eigenen Zentralbegriff in den Griff bekommt. Sie schließt es für sich selbst aus, eine Metaebene einzunehmen, in der die *différance* selbst noch einmal als Differenz auftreten würde. Über die *différance* kann man nur in Form des Selbstdementis reden, die an der - charakteristisch für die Dekonstruktion - Selbstreflexivität des Stils ablesbar wird.

⁷³ Siehe Habermas 1993.

⁷⁴ Und hat ihr auch die entsprechenden Vorwürfe eingebracht; vgl. beispielhaft Laermann 1985 und 1986.

Demgegenüber setzt die Systemtheorie anders an: Sie differenziert zwischen Identität und Differenz auf eine Weise, die jede mögliche Ur-Identität oder Ur-Differenz de-savouiert. Ausgangspunkt der Systemtheorie ist nicht die letztendliche oder absolute Identität von Identität und Differenz, sondern gerade die Differenz zwischen Identität und Differenz. Zu jeder Differenz läßt sich ad infinitum eine vorrangige Differenz denken, und sei es nur die (eben vorrangige) Differenz zwischen der Differenz und der Identität. Das eröffnet der Systemtheorie ein erhebliches theoretisches Potential, das sich auf seiten der Dekonstruktion verschließt, weil *différance* nicht noch einmal zu etwas, was nicht sie selbst ist, in Differenz gesetzt werden kann. Der Differenz-Begriff leistet dasselbe wie *différance*, die noch nicht einmal als Begriff tituiert werden darf, läßt aber Explikationen und Systematisierungen zu und fordert sie geradezu heraus. Dadurch ergeben sich außerordentliche Möglichkeiten, die dekonstruktive Intention und das Programm eines tatsächlich nach-metaphysischen Denkens in Formen einzulösen, die für das Denken der Dekonstruktion noch gar nicht vorstellbar waren.

Allerdings sind diese Möglichkeiten nicht kostenlos zu haben. Was sich bei der Dekonstruktion aufgrund unumgänglicher Paradoxien im Stil niederschlagen muß, muß sich in der Systemtheorie aufgrund ihrer Möglichkeit, Paradoxien in der Differenz zwischen Kommunikation und Bewußtsein zu entfalten, entsprechend der Verlagerung, im Theoriedesign ausdrücken. Wir gehen davon aus, daß es dieses Differenzierungspotential ist, daß die Konzeption homogener Systeme erzwingt. Kommunikation als Differenzierungseffekt in diesem Sinne kann gar nicht anders als alleiniger Operator von Kommunikation konzeptualisiert werden. Daß also Theorieentscheidungen gegen den Menschen oder gegen Aktanten als Theorieelemente getroffen werden, hängt mit dieser Art der Operationalisierung der Differenz von Kommunikation und Bewußtsein zusammen.⁷⁵

Darüber hinaus wird aber in erster Linie zu zeigen sein, daß auch die Systemtheorie damit an einen Punkt kommt, an dem ihre eigenen theoretischen Voraussetzungen, wie sie hier in konstitutiven Differenzen gefaßt wurden, für sie selbst uneinholbar werden. Mit dem Blick auf Dekonstruktion und Systemtheorie läßt sich Uneinholbarkeit präzisieren als die Unfähigkeit einer Theorie aus theorieimmanenten und theoriekonstitutiven Gründen, diese sie selbst konstituierende Differenz einzuholen. Dekonstruktion und Systemtheorie als die dritte Phase in dem hier skizzierten Dreiphasenschema wurden als konstitutiv von der Differenz zwischen Bewußtsein und Kommunikation bestimmt ausgewiesen. Die entscheidende Bruchstelle zwischen der zweiten und dritten Phase, zwischen 'metaphysischem' und (zumindest potentiell) 'nachmetaphysischem' Denken,

⁷⁵ Andere Möglichkeiten, Theorieentscheidungen zu treffen, zeigt Schmidt 1994, S. 48ff. Wie man diese Theorieentscheidungen im Hinblick auf forschungspragmatische Maximen einschätzen mag, ist hingegen eine andere Frage.

zwischen ‘Transzendentalphilosophie’ und ‘postmoderner Theoriebildung’ ist als Reaktion auf die Uneinholbarkeit der vorausgehenden konstitutiven Differenz zwischen Bewußtsein und Bewußtseinsgegenstand (Wirklichkeit) zu verstehen und wurde durch die Radikalisierung dieser Problemstellung hervorgerufen. Sie stellt einen Übergang dar, in dessen Verlauf die Uneinholbarkeit dieser vorgängigen Differenz als Produkt der Differenz von Bewußtsein und Kommunikation erscheint, die aber in denkgeschichtlicher Perspektive erst aus jener resultiert.

III. Systematischer Vergleich

III.1. *Spiel der Zeichen*

In seinen Texten beschreibt und inszeniert Derrida genau jenen fundamentalen Bruch in der abendländischen Denktradition, von dem die Rede war: In der Geschichte der westlichen Wissenschaft und Philosophie ereignet sich etwas, das nicht als ein weiteres Glied in der Geschichte der Metaphysik beschrieben werden kann, sondern als ein Prozeß, in dessen Verlauf es darum geht, aus dem Bereich metaphysischen Denkens überhaupt auszusteigen. Mit Bezug auf diesen Bruch, der sich als Verlust unmittelbarer Seinsgewißheit darstellt, unterscheidet Derrida zwischen zwei möglichen Reaktionen: Die eine, für die der Name Rousseaus steht⁷⁶, besteht in einer negativen, nostalgischen, schuldbeladenen Haltung zur verlorenen Unmittelbarkeit, zur unerreichbaren Selbstpräsenz. Ihr entspricht eine Interpretationsmethode des Dechiffrierens, die von dem stets aufs neue frustrierten Phantasma getragen ist, daß sich die wahre und ewige Bedeutung der Zeichen haben ließe. Auf der anderen Seite steht eine Form der Affirmation, die sich mit dem Namen Nietzsches verbindet: Die Akzeptanz einer Welt ohne Ursprung, ohne Wahrheit, ohne Ziel, die sich einer aktiven Interpretation darbietet.⁷⁷

Als Hypothese für den Vergleich zur Systemtheorie läßt sich formulieren: *Die Systemtheorie löst ein Programm der Dekonstruktion ein - aber auf eine Weise, die sich die Dekonstruktion nicht hätte träumen lassen, aber mit weitreichenden theoriebautechnischen Konsequenzen.* Dies betrifft auch die beiden verwandten Aspekte ‘Ausstieg aus dem Bereich metaphysischen Denkens’ und ‘aktive Interpretation’. Denn in der Tat geht die Systemtheorie völlig selbstverständlich und ohne Untertöne der Trauer, ja noch nicht einmal mit trotziger Aggression, von einer Welt ohne metaphysische Wahrheit

⁷⁶ Derrida 1983.

⁷⁷ Derrida 1976b, bes. S. 441.

aus. Das sie auch von Kommunikation ohne Menschen ausgeht, ist nur eine andere Seite derselben Medaille. Welt ist für Luhmann keine Seinsgegebenheit, sondern „nur das, was den Einschnitt verträgt, den die Kommunikation produziert“⁷⁸, mithin „Letzthorizont alles Sinnes“⁷⁹. Welt-als-Hintergrund-der-Differenzen ist ein Konzept, welches die Vorstellung einer dechiffrierbaren Wahrheit weit hinter sich gelassen hat und den Raum aktiver Interpretation eröffnet. Damit ist schon der grundsätzliche Gestus dieses Denkens ein gänzlich anderer: Jede Seinsaussage ist für die Systemtheorie nicht im metaphysischen Raum gesichert und daher entweder notwendig wahr oder falsch, sondern sie kann sich in der Kommunikation ergeben und sie wird auch in den Rekursionen der Kommunikation bestätigt und/oder verworfen; Existenz wie Wahrheitsgehalt einer Aussage sind, systemtheoretisch gesprochen, kontingent, und das bedeutet: wirklich, aber auch anders möglich. Wo die Dekonstruktion, aber auch beispielsweise die Diskursanalyse sich stets eng auf die metaphysische Tradition beziehen müssen, um sie ihrer Selbstauflösung zuzuführen, ist für die Systemtheorie - schon aufgrund ihres Erbes aus dem Radikalen Konstruktivismus - selbstverständlich, daß Aussagen nicht metaphysisch gesichert sind, sondern diskursive und kontingente Ereignisse der Kommunikation sind; dieses Basistheorem ist so selbstverständlich, daß es weitgehend stillschweigend vorausgesetzt wird. Das ermöglicht der Systemtheorie, zum Spiel der Zeichen nicht nur aufzufordern, sondern es selber aktiv zu betreiben.

Zwischen Dekonstruktion und Systemtheorie ist eine entscheidende Verschiebung im Verhältnis zur Wahrheit zu beobachten, die man auf die Formel bringen könnte: Nicht mehr ‘Warum ist Wahrheit unmöglich?’ sondern ‘Wie ist Wahrheit möglich?’. Die Systemtheorie behauptet, daß ihre Aussagen wahr sind; doch schränkt sie im selben Zug ein, daß es sich dabei um systemtheoretische Aussagen handelt, und nicht z.B. um wirtschaftliche, politische, rechtliche oder gesundheitsförderliche Behauptungen.⁸⁰ Ihre Wahrheit ist keine *a priori* vorliegende, versteckte und erst zu enthüllende Wahrheit, sondern eine Wahrheit, die in der Kommunikation zustande kommen kann und auch ‘nur’ dadurch gesichert ist, daß sich in der unendlichen Rekursion der Kommunikation vorübergehende Stabilitäten ergeben.

Die Systemtheorie ist ein ernstes Spiel: Sie ist ein Spiel, weil sie sich nicht durch die Annahme positiver Seinsgegebenheiten in Fesseln legen läßt, sondern aktiv an der Erzeugung von Wahrheit in der Kommunikation mitarbeitet; weil sie nicht im sicheren Wissen ihres Wahrheitsbesitzes Anspruch auf jedermanns Zustimmung erheischt, sondern statt dessen versucht, Argumente gut zu plazieren und ihre Übernahmewahrschein-

⁷⁸ Luhmann/Fuchs 1989, S. 7.

⁷⁹ Luhmann 1984, S. 105.

⁸⁰ Diese ganz zentrale Idee hat Suhrkamp zurecht prominent als Zitat auf die Rückseite von Luhmanns Buch Soziale Systeme (1984) gesetzt.

lichkeit zu erhöhen; weil sie Zustimmung nicht erzwingen zu können meint, sondern ihre eigenen Beobachtungen präsentiert als Vorschläge, die angenommen werden können oder auch nicht. Ernst aber ist sie, weil sie nicht in den trivial-postmodernen Kanon von der Allgewaltigkeit der Zeichen und der Nichtigkeit des Seins einstimmt. Affirmation des freien Spiels der Zeichen muß von der Systemtheorie nicht erst gefordert werden, sie ist ihr selbstverständlich.

Wenn alles, einem Slogan der Postmoderne folgend, ein einziges Spiel ist, dann dekonstruiert sich die Unterscheidung von Spiel und Ernst. Denn dann gibt es keine Grenze mehr, nach deren Überschreiten der erfolglose Spieler erleichtert ausrufen kann: 'Gott sei Dank, es war nur ein Spiel!'. Wenn alles Spiel ist, dann müssen wir dieses Spiel sehr ernst nehmen, denn dann gibt es keinen Ausstieg auf eine Metaebene; dann müssen wir lernen, die Regeln umzuschreiben, während wir spielen. Das freie Spiel, von keinem Ernst gehindert, der außerhalb seiner Grenzen läge, muß Strukturen der Nicht-Beliebigkeit aus sich selbst hervorbringen. *Dekonstruktion zeigt den Spielern, daß sie dem Spiel nicht entkommen können, weil es kein Außerhalb gibt; die Systemtheorie aber zeigt, wie sich die Regeln während des Spielens umschreiben können.*

III.2. Zentrum und Struktur

Die Regeln des Metaphysikspieles waren, so Derrida, die Regeln für eine Reihe von Substitutionen der Zentrumsmetaphern. Die Matrix der Metaphysik ist die Bestimmung von Sein-als-Anwesenheit; dieses bildet das feste, unwandelbare Zentrum einer Struktur, deren Elemente wechselhaft und austauschbar sind. Die Geschichte der Metaphysik bestand in einer Abfolge von Ersetzungen des Zentrums; Derrida nennt hier die Konzepte *eidos* (Urbild), *archè* (Prinzip, Ursprung), *telos* (Ziel), *energeia* (Kraft), *ousia* (Sein), *aletheia* (Wahrheit), Essenz, Existenz, Substanz, Subjekt, Transzendenz, Bewußtsein, Gott, Mensch. Innerhalb dieses Spieles beschreibt und inszeniert Derrida den Moment eines Bruches: Die Kette der metaphysischen Metaphern ist abgerissen, da die ganze Matrix keine Gültigkeit mehr hat.⁸¹ Derrida bezeichnet den Moment des Bruches als einen Moment der Verdoppelung und Wiederholung.⁸² Möglicherweise könnte man statt dessen etwas präziser davon sprechen, daß das Spiel seine Metaebene erreicht hat: Metaphysisches Denken wird auf sich selbst, auf seine verschwiegenen Prämissen, auf seine Geschichtlichkeit, auf seine Kontingenz aufmerksam.

Aus dem Bereich der Metaphysik heraus war aus logischen Gründen keine Geschichte der Metaphysik zu denken, denn da es ihr um ewige Wahrheit geht, sind ihre Aussa-

⁸¹ Z.B. in Derrida 1976b, S. 424, und Derrida 1983.

⁸² Derrida 1976b, S. 422ff.

gen entweder metaphysisch, d.h. ewig wahr, und haben daher keine Geschichte, oder andernfalls sind es eben keine metaphysischen Aussagen. (Allenfalls hätte man unter Metaphysikgeschichte eine Erzählung verstehen können, die von den Irrfahrten und Entdeckungsreisen auf dem Weg in die ewige Wahrheit berichtet - und als ein solches Tagebuch auf dem mystischen Weg ins Unsagbare könnte man die Texte Derridas auch lesen.) So blieb aber eine eigentliche Geschichte der Metaphysiken als Paradox aus dem zweiwertigen logischen Raum der alteuropäischen Denktradition ausgeschlossen: Metaphysik kann logischerweise weder im Plural noch im Wandel existieren.

Metaphysik ist einheitlich nach der Zeit-, Sach- und Sozialdimension: Sie kann nach Zeitpunkt, Gegenstand und Person nicht von sich selbst different sein, d.h. sie versteht ihre Aussagen als prinzipiell jederzeit, überall und für jeden gleichermaßen gültig. In dem Moment, wo sie in einer selbstbezüglichen Wende - als Geschichte der Metaphysiken - doch auf sich selbst als jeweils different aufmerksam wird, hört sie auf, Metaphysik zu sein; sie wird sozusagen Meta-Metaphysik bzw. Metaphysik-Kritik. Es wird erkannt, daß jede Wahrheit immer nur in den Regeln besteht, die wir für das Wahrheitspiel schreiben, oder besser: in den Regeln, die sich im Spielen schreiben. An diesem Punkt endet die Brauchbarkeit der Spiel-Metapher, denn sie suggeriert eine Instanz außerhalb des Spieles, die die Regeln festlegt (und möglicherweise überwacht): einen Gott, ein Subjekt, eine Wirklichkeit. Doch der Ursprung der Regeln liegt im Spiel selbst - so wie es kein Außerhalb des Textes gibt, gibt es auch kein Außerhalb des Spieles, und wie das Subjekt der *différance* immer schon Effekt der *différance* ist, so schreibt der Verlauf des Spiels die Regeln, wie umgekehrt die Regeln den Verlauf des Spiels vorschreiben. Ein solches Zusammenfallen der Grenze zwischen Transzendenz und Immanenz, zwischen Außen und Innen (des Textes, des Spiels, der Struktur, usw. ...) wurde durch eine selbstbezügliche Wendung des Denkens erzwungen und erzwingt seinerseits immer wieder den Rückgriff auf selbstbezügliche Formulierungen.

Die philosophischen Gründe, die Derrida für den Gültigkeitsverlust der fundamentalen metaphysischen Matrix angibt, berühren wichtige systemtheoretische Konzepte: Zunächst nennt er als Moment des Bruchs in der metaphysischen Kette den Augenblick, an dem die „Strukturalität der Struktur“⁸³ gedacht werden mußte. Dies bezeichnet er als Wiederholung oder Verdoppelung. Systemtheoretisch könnte man hier von *re-entry* sprechen, d.h. vom Wiederauftauchen einer Differenz in ihrem eigenen Unterscheidungsbereich. Davon ausgehend analysiert er dann die Struktur der Struktur und zeigt ihre fundamental paradoxe Natur auf: Die Annahme eines Zentrums der Struktur, welches das freie Spiel ihrer Elemente von einem festen Punkt aus kontrollieren und beherrschen könnte, ist ‘widersprüchlich zusammenhängend’ (wie Derrida sich ausdrückt), da es sowohl innerhalb wie außerhalb der Struktur gedacht werden müßte -

⁸³ Derrida 1976b, Zitat S. 422.

innerhalb deswegen, weil es nur als Teil der Struktur in Beziehung zu den anderen Elementen stehen kann, deren freies Spiel es beschränkt (was zur Definition des Zentrums gehört); und außerhalb deswegen, weil es als Element der Struktur nicht der Strukturalität entkäme und selber dem freien Spiel unterworfen wäre (was aber der Definition des Zentrums widerspräche). Im Zentrum der Struktur steht also nicht das Zentrum, sondern ein Paradox.

Die Systemtheorie teilt dieses Interesse an fundamentalen oder konstitutiven Paradoxien. Keinesfalls jedoch kann sie den paradoxen Charakter einer Struktur als Argument gegen diese verwenden; sie versteht eine Paradoxie nicht als einen zu vermeidenden Widerspruch, sondern eher als Ausgangspunkt für Systemaufbau durch Entfaltung der zentralen Paradoxie. Sollte es die Intention dekonstruktiver Texte sein, aus der Paradoxie einer gegebenen Argumentation, Konstruktion oder Struktur ein Argument für ihre Ungültigkeit zu machen, so würde dies nur zeigen, wie stark sie noch einem logisch zweiwertigem Denken verhaftet sind, was einer nach-metaphysischen Theorie eigentlich schlecht zu Gesicht stünde.

III.3. Inszenierungen von re-entries

Entscheidend in der Analyse Derridas ist, daß hier Struktur implizit als die eine Seite einer Differenz bestimmt werden muß, deren andere etwa als Chaos oder Beliebigkeit bezeichnet werden könnte.⁸⁴ Der Begriff der Struktur erhält seinen Sinn aus dem Unterschied zu Chaos und Beliebigkeit. Diese Vorstellung scheint durch, wenn Derrida die Funktion des Zentrums als Organisationsprinzip einer Struktur dahingehend bestimmt, daß es das freie Spiel ihrer Elemente einschränkt. Luhmann definiert Struktur als selektive Einschränkung von Relationierungsmöglichkeiten; auch dies eine Vorstellung von Struktur, die sich gegen informationelle Entropie, gegen Chaos und Beliebigkeit absetzt. Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen ist im Konzept des 'freien Spiels', wie Derrida es verwendet, eine fehlende Präzision zu erkennen. Einerseits kann 'freies Spiel' bedeuten: 'freie Austauschbarkeit der Elemente einer Struktur'; in diesem Fall wäre 'freies Spiel' ein integraler Aspekt von Struktur. Andererseits könnte 'freies Spiel' aber heißen: 'Beliebigkeit von Relationierungsmöglichkeiten'; dann aber wäre unter 'freiem Spiel' gerade das Gegenteil von Struktur gemeint, denn Struktur bedeutet ja gerade Nicht-Beliebigkeit von Relationierungsmöglichkeiten.

Diese Ungenauigkeit ist möglich, weil Derrida es vermeidet, Struktur explizit als die eine Seite einer Unterscheidung, deren andere Chaos und Beliebigkeit wäre, zu bestimmen. Statt dessen bezeichnet er als Struktur ein Gesamt von Elementen und Zentrum;

⁸⁴ Derrida 1986a.

formal gesehen bestimmt er Struktur also als Einheit einer Differenz: Der Begriff der Struktur bezeichnet für Derrida die Einheit der Differenz von Element (der Struktur) und Zentrum (der Struktur). Eine solche Definition von Struktur ermöglicht es dann, die Paradoxie einer solchen Bestimmung herauszuarbeiten. In Derridas Text ist zu beobachten, wie die Paradoxie der Struktur in dem Moment hervorbricht, wo auf der Grundlage der Unterscheidung von Zentrum und Element das Zentrum daraufhin befragt wird, ob es als Element (der Struktur) anzusehen sei. Damit wird die Differenz 'Zentrum/Element' auf die eine Seite ihrer selbst (nämlich auf die Seite 'Zentrum') angewendet. Es ist dieses *re-entry* (von Derrida Verdoppelung genannt), das auf die Paradoxie aufmerksam macht, daß das Zentrum sowohl Element als auch kein Element, sowohl innerhalb als auch außerhalb der Struktur zu denken ist. Sobald die Differenz zwischen Zentrum und Element, als deren Einheit die Struktur bestimmt worden ist, ein *re-entry* erfährt, das heißt: sobald sie in ihrem eigenen Unterscheidungsbereich wieder vorkommt, enthüllt sich die Paradoxie ihrer Einheit und damit die Paradoxie von Struktur (sofern sie als Einheit der Differenz von Zentrum und Elementen gedacht wird). Darin wird ein grundlegendes Verfahren der Dekonstruktion offensichtlich: *Ein dekonstruktiver Text inszeniert das Wiederauftreten einer Differenz in ihrem eigenen Unterscheidungsbereich, unterstreicht die dabei notwendig entstehenden Paradoxien und entzieht so dem Zusammenhang zwischen zweiwertiger Logik und metaphysischem Realismus, der die Geschichte des abendländischen Denkens beherrscht hat, den Boden.*⁸⁵

Ein kleiner Exkurs zu Peter Fuchs: Er treibt die systemtheoretische Kommunikationstheorie so weit (in paradoxale Selbstbegründungszusammenhänge), daß auch sein Text in diesem Sinne als dekonstruktiver Text bezeichnet werden kann. Er thematisiert das Wiederauftreten seines eigenen Textes in dem von seinem Text aufgemachten Unterscheidungsbereichs, nämlich im Bereich aufklärerischer Kommunikation (bzw. des aufklärerischen Displacements der Kommunikation⁸⁶), die er im vorliegenden Zusammenhang mit Wissenschaft gleichsetzt:

Wenn (und manch einer mag das bestreiten) es sich bei dem in dieser Arbeit zurückgelegten Weg wenigstens halbwegs um Wissenschaft gehandelt hat, dann wäre der in ihr traktierte Sinn schon mit der Schere des aufklärerischen Displacements geschnitten worden.⁸⁷

Das *re-entry* der Wissenschaft in der Wissenschaft droht also, die Unterscheidung von Wissenschaft und Nicht-Wissenschaft aufzulösen. Die andere Seite, die Fuchs so bezeichnet, daß sich die Bezeichnung selbst subvertiert, nämlich mit: „tralala“, gewinnt

⁸⁵ Derrida 1986a, S. 88.

⁸⁶ Siehe unten IV.2.

⁸⁷ Fuchs 1993, S. 220.

damit eine besondere Demonstrationskraft für das mit der Unterscheidung Unterschiedene. Es nimmt nicht wunder, daß Fuchs genau dieses Problem bei Derrida präfiguriert vorfindet.⁸⁸

Dasselbe dekonstruktive Verfahren der Inszenierung eines *re-entry* spielt Derrida wenig später auch anhand der Unterscheidung zwischen dem Diskurs des Bastlers (*bricoleur*) und dem des Ingenieurs bei Lévi-Strauss durch.⁸⁹ Dies ist ein eher marginales Beispiel, wie die Dekonstruktion der Leitdifferenz eines Textes funktionieren kann, soll aber gerade deshalb zur Illustration des beschriebenen Verfahrens dienen. Als Bastelei wird - so Derrida - bei Lévi-Strauss ein Diskurs bezeichnet, der seine Konzepte aus einer mehr oder weniger kohärenten oder auch zerstörten Tradition borgt und zusammensetzt. Demgegenüber bezeichnet die Metapher 'Ingenieur' einen Sprecher, der über die intakte Gesamtheit seiner Sprache verfügt und planvoll mit ihr konstruiert. Bei näherer Betrachtung dessen, was bei Lévi-Strauss mit Bastelei gemeint ist, ergibt sich aber, daß es im Grunde keinen Diskurs gibt, der nicht Bastelei wäre. Daraus folgert Derrida, daß der Ingenieur ein vom Bastler hervorgebrachter Mythos ist. Das bedeutet aber nicht nur, so Derrida weiter, daß es den Ingenieur nicht gibt, sondern vor allem, daß auch die Idee der Bastelei bedroht ist, weil nämlich die Unterscheidung zwischen Ingenieur und Bastler, aus der der Begriff seine Bedeutung gewinnt, sich auflöst. - Mit anderen Worten: Wenn die Differenz 'Diskurs des Bastlers/Diskurs des Ingenieurs' auf eine Seite ihrer selbst - nämlich auf den 'Diskurs des Ingenieurs' - angewendet wird, erzwingt dies, den Ingenieur als nichts anderes als einen Bastler zu betrachten. Indem so innerhalb der Unterscheidung zwischen Ingenieur und Bastler Gelegenheit zum *re-entry* entsteht, löst sich die gesamte Unterscheidung auf.

Die Dekonstruktion dieser Gegenüberstellung beruht letztlich auf der Tatsache, daß mit dem Begriff der 'Bastelei' in diesem Schema sowohl eine Seite der Unterscheidung bezeichnet ist (Diskurs des Bastlers im Gegensatz zum Diskurs des Ingenieurs), wie auch die Einheit der Differenz angesprochen ist (insofern nämlich jeder Diskurs nichts anderes als Bastelei ist). An diesem Paradox setzt die Dekonstruktion der Differenz an. Von hier aus wird offensichtlich, daß es sich mit der Dekonstruktion der Idee des Zentrums ähnlich verhält. In diesem Fall ist 'Zentrum' die eine Seite der Differenz 'Zentrum/Element', 'Struktur' hingegen ist definitionsgemäß die Einheit der Differenz von Element und Zentrum. Was daran frappiert ist jedoch der Umstand, daß sich die Differenz zwischen Zentrum und Struktur nicht angeben läßt, obwohl verschiedene Worte gebraucht werden. Denn das Charakteristikum des Zentrums ist es, daß es das freie Spiel der Elemente beschränkt. Mit anderen Worten: Zentrum der Struktur ist das, was

⁸⁸ Fuchs 1993, S. 220, Anm.458. Fuchs bezieht sich auf Derridas Foucault-Beispiel aus Derrida 1976a, S. 63f.

⁸⁹ Derrida 1976b, S. 431ff.

die selektive Einschränkung von Relationierungsmöglichkeiten leistet. Genau das aber - selektive Einschränkung von Relationierungsmöglichkeiten - ist das Wesen von Struktur überhaupt. Man muß folgern: Das Zentrum *ist* die Struktur. Oder, anders ausgedrückt: Die Struktur ist ihr eigenes Zentrum.

Der metaphysischen Matrix 'Struktur mit Zentrum' wie auch der Gegenüberstellung von Diskurs des Bastlers und Diskurs des Ingenieurs liegt dieselbe paradoxe Form zugrunde. Ihre Dekonstruktion kann an genau diesem Paradox ansetzen: daß die Differenz zwischen der einen Seite einer Unterscheidung und der Einheit ihrer Differenz nicht angebar ist. Und damit löst sich die Unterscheidung auf: In dem Moment, wo man erkennt, daß das Zentrum einer Struktur nichts anderes ist als die Struktur selbst, macht die Bestimmung der Struktur als Einheit der Differenz von Zentrum und Element wenig Sinn, genau wie der Ausdruck 'Bastler' aufhört, sinnvoll zur Bezeichnung der einen Seite einer Differenz (in Absetzung zum Ingenieur) gebraucht werden zu können, sobald festgestellt wird, daß er auch die Einheit eben dieser Differenz bezeichnet (insofern jeder Diskurs Bastelei ist). Dieselbe Argumentationsfigur ist für viele andere Oppositionen zu erkennen, deren Dekonstruktion sich angenommen hat. So wird die Unterscheidung zwischen Schrift und Stimme dekonstruiert, weil auch die Stimme Schriftcharakter hat. Der Begriff der Schrift wird unter ausschließlicher Betonung des Differenzcharakters ihrer Zeichen zu einem Konzept von Schrift-im-Allgemeinen ausgeweitet, innerhalb dessen die Bestimmung von Schrift im Unterschied zur Stimme haltlos wird: Es gibt keine Stimme im Unterschied zu Schrift, weil Stimme Schrift ist.⁹⁰ Ebenso gibt es kein einheitliches Werk im Gegensatz zu einem grundsätzlich offenen Text, weil jedes Werk intertextuellen Mechanismen unterliegt und daher selbst ein offener Text ist. Ebenso ist der Unterschied zwischen Männern und Frauen dekonstruiert, weil im traditionellen Verständnis die Frau eine abgeleitete Variante des universellen Mannes ist, bzw. weil umgekehrt in feministischer Argumentation der Mann eine reduzierte Variante der polymorphen Sexualität des Weiblichen ist.⁹¹

III.4. différence, archi-trace und das Problem des differentiellen Ursprungs

Die Paradoxien, die der Differenzstruktur der Sprache eingeschrieben sind, werden mit dem Ausdruck '*différance*' - für Derrida weder Wort noch Konzept - zusammenfassend beschrieben. Die Dekonstruktion aller begrifflichen Gegenüberstellungen, auf denen Philosophie aufbaut, vollzieht sich in der Überlegung, daß ein Signifikant immer

⁹⁰ Derrida 1983.

⁹¹ Wer in diesen Sätzen leichte Kritik an einer Form von intellektueller Augenwischerei hört, hat richtig gelesen. Siehe zu den angepochenen Problembereichen z.B. Derrida: Grammatologie, Diacritics, Schrift und Differenz u.a.m. Vgl. daneben auch Culler 1988.

nur als *différance* eines anderen erscheinen kann (d.h. als das andere, unterschieden in der Ordnung des Selben - wobei sich dann die Frage nach der Selbigkeit der *différance* und der Wiederholung stellt). Die Entdeckung der Differentialität des Zeichens erzwingt die Annahme, daß es keine positive Fundierung von Begriffen in der sicheren Anwesenheit des Seins geben kann, sondern daß sie stets aus einer kontingenten, d.h. auch anders möglichen, Setzung einer Differenz entstehen. Jeder Ort, aus dem diese Setzung geschehen könnte, kann kein positiver Ursprungspunkt jenseits der *différance* sein, sondern er ist immer nur seinerseits mittels Gebrauch von Differenzen zu benennen: Jeder mögliche Ursprung von *différance* (abermals wären 'Gott', 'Subjekt', 'Bewußtsein' oder Vergleichbares als Kandidaten zu nennen) hängt seinerseits bereits von *différance* ab - jedenfalls sobald man ihm Identität zuschreiben möchte. Das Verschwinden jeden positiven Ursprungs im selbstreferentiellen Spiel der *différance* führt Derrida auf das Konzept der *archi-trace*⁹². Dieser Ausdruck bedeutet wörtlich 'Ur-Spur'; wir verstehen darunter etwas wie 'das Prinzip von Differenz-als-Ursprung'.

Am Beispiel der Unterscheidung von Medium und Form⁹³ läßt sich zeigen, wie so etwas wie die Idee der *différance* in wichtigen Begriffen der Systemtheorie durchscheint. Kommunikation erzeugt Form in einem Medium, zunächst im Medium der Sprache. Ein Medium ist ein lose gekoppelter Zusammenhang von Elementen, der für Formung verfügbar ist; Form ist die rigide Kopplung dieser Elemente. Sprache ist Form in einem Medium (Schwingungen in der Luft, Linien auf dem Papier) und kann ihrerseits als ein Medium für die Aufnahme von Formen fungieren. Ein Medium kann „nur im Kontext der Unterscheidung von Form beobachtet werden und nie pur“⁹⁴. Man könnte nun die These formulieren, daß - um mit dieser Unterscheidung zu sprechen - *différance* als Medium für Differenzen zu denken ist. Jede Differenz wird demnach als formbildend vorgestellt. Für die *différance* selbst kann jedoch kein Medium mehr angenommen werden, in dem sie selbst Form sein könnte (so wie für die Sprache, die selbst ein Medium für z. B. das Formen von Sätzen ist, beispielsweise das Medium der Luft). *Différance* ist höchstens - paradox formuliert - Form im eigenen Medium; in ihr wird die Unterscheidung von Form und Medium ununterscheidbar.⁹⁵ Erst *différance* ermöglicht Formbildung; sie kann aber selbst nicht wiederum zur Form erklärt werden. Über diese *différance* kann man aber nur sprechen, indem man Formen bildet: „Wie fange ich es an, von dem a der *différance* zu sprechen? Selbstverständlich kann sie nicht expo-

⁹² Derrida 1983.

⁹³ Luhmann 1982, 53ff. und 182ff. und Luhmann 1986b.

⁹⁴ Luhmann 1992 S. 185

⁹⁵ Daß die Medium / Form Unterscheidung an Grenzen stößt formuliert auch Luhmann: „Irgendwo muß jedenfalls die Unterscheidung Medium / Form als Unterscheidung kollabieren, denn letztlich muß die Unterscheidung selbst zu Form werden, für die es kein Außen, kein Medium mehr gibt. Der Begriff der Welt wird dann paradox, [...]“ (Luhmann 1992, S. 183).

niert werden.“⁹⁶ Durch *différance* wird die Differenz von Medium und Form überhaupt erst denkbar. Dekonstruktion hält sich gerne und oft an den Rändern solcher Unterscheidungen auf, an denen die Differenz keine mehr ist, die eindeutig bezeichnet werden kann, während die Systemtheorie lieber mit solchen Differenzschemata in den Bereichen arbeitet, in denen sie anwendbar sind und zum Komplexitätsaufbau der Theorie beitragen. Pointiert könnte man sagen: Derrida arbeitet dort, wo es noch keine Unterscheidungen gibt, ja, wo sie sogar unmöglich sind; Luhmann - als folgsamer Schüler Spencer-Browns - unterscheidet einfach.

Derridas Konzept der *différance* und der *archi-trace* läßt sich in der Tat mit Spencer-Browns Formkalkül zusammenlesen, in dem die wesentlichen logischen Grundlagen der Luhmannschen Systemtheorie enthalten sind. Spencer-Brown beginnt mit der nicht weiter begründeten, plausibilisierten oder hinterfragten Annahme, daß die Form der Unterscheidung gegeben sei und daß es keine Unterscheidung ohne Bezeichnung der einen Seite (und nicht der anderen) geben könne:

We take as given the idea of distinction and the idea of indication, and that we cannot make an indication without drawing a distinction. We take, therefore, the form of distinction for the form.⁹⁷

Dies drückt sich dann in der Textfassung seines Kalküls als die niedergeschriebene Anweisung aus, eine Unterscheidung vorzunehmen: „Draw a distinction“ - „Call it the first distinction“⁹⁸. Dieser Anfang inszeniert in der Form einer Anweisung eben das, was Derrida *archi-trace* nennt: das Prinzip, daß jede Bezeichnung eine Unterscheidung voraussetzt, die wiederum nur aufgrund einer Unterscheidung bezeichnet werden kann.

Auf diesen Zirkel gehen Derrida und Spencer-Brown auf unterschiedliche Weise ein: Für Derrida ist *différance* eigentlich unnennbar (*innommable*), weder Wort noch Begriff, sondern ein Spiel, das Nameneffekte (Bezeichnungen) ermöglicht. Unter anderem ermöglicht sie auch den Nameneffekt '*différance*', also die Bezeichnung ihrer selbst: eine Bezeichnung, die auf der Unterscheidung beruht, die sie bezeichnet. 'Unnennbarkeit' der *différance* ist daher in diesem Zusammenhang nicht als Topos der Erhabenheit zu verstehen, der auf Erstprinzipien und Ursprungswesen - wie etwa 'Gott', '(freies, transzendentes) Subjekt' - verweisen soll, sondern hat einen genau angebbaren Sinn: 'Unnennbarkeit' bezeichnet den Unsinn der Frage nach dem Subjekt und Ursprung der *différance*. Darin treffen sich die Ideen Derridas und Spencer-Browns: Das Subjekt der *différance* ist Effekt der *différance*. Denn Unterscheidung ist nicht möglich ohne Bezeichnung einer Seite (wie sonst könnten die Seiten unterschieden sein?), doch ebenso

⁹⁶ Derrida 1988b, S. 31

⁹⁷ Spencer Brown 1979, S. 1.

⁹⁸ Spencer-Brown 1979, S. 3.

ist Bezeichnung nicht möglich ohne Unterscheidung (denn was könnte sonst bezeichnet werden?). Darüber hinaus ist in Derridas Konzept der *différance* auch ein Aspekt enthalten, der sich mit dem deckt, was Spencer-Brown als ‘crossing’ bezeichnet, nämlich das Wechseln von einer Seite der Unterscheidung zur anderen: „Das Gleiche ist gerade die *différance* (mit a) als aufgeschobener und doppeldeutiger Übergang von einem Differenten zum anderen.“⁹⁹

Sobald diese Gemeinsamkeit festgestellt ist, muß aber auch gleich gesagt werden, daß die Weisen, mit dem Problem ‘Differentialität des Ursprungs’ (oder auch, wenn man so will: ‘ursprüngliche Differentialität’) kommunikativ umzugehen, stark differieren: *Wo Derrida Unnennbarkeit thematisiert, setzt Spencer-Brown statt dessen die Form der Anweisung: ‘Triff eine Unterscheidung!’*. Auf verschiedene Weise versuchen beide, auf dieselbe Paradoxie der Form einzugehen: auf die Paradoxie, daß Form die Identität einer Differenz ist; daß sie eine Unterscheidung ist, die sich selbst in sich selber unterscheidet; daß sie eine Spur von etwas ist, das diese Spur bereits voraussetzt. Derrida setzt typischerweise bei einer gegebenen, in der Kultur vorgefundenen Differenz an und führt seine dekonstruktiven Analysen bis an den Punkt, wo er auf die Paradoxie ihrer Form stößt. Das Wissen, daß es darauf hinauslaufen wird und daß doch damit kein Ende, kein Abschluß, kein ‘Ergebnis’ erreicht ist, schlägt sich zwangsläufig stilistisch nieder: ambivalente Formulierungen, mehrdeutige Wortspiele und eine Tendenz zum Verstummen und Abbrechen weisen immer wieder auf die Unausweichlichkeit und doch Uneinholbarkeit der ‘Urparadoxie’ oder der ‘ursprünglichen Differentialität’, der ‘*archi-trace*’ oder der ‘*différance*’ hin.

Wenn sich also bei Derrida die Paradoxien in stilistische Ambivalenzen auflösen, um die Ausschließlichkeit des Eindeutigen und die Gewaltbarkeit des Anfangens zu mildern, dann beschreitet Spencer-Brown den umgekehrten Weg. Während Derrida bei einer gegebenen Differenz anfängt, um zu ihrer Paradoxie zu gelangen, beginnt Spencer-Brown bei der Paradoxie, um daraus Differenzen hervorgehen zu lassen. Die unerbittbare Klarheit seines Formkalküls nimmt einen unzweideutigen Anfang in der Aufforderung ‘Triff eine Unterscheidung! - Nenne sie die erste Unterscheidung!’. Die Paradoxie der Form wird implizit zum Ausgangspunkt der Überlegungen, indem sie inszeniert wird: Denn wäre diese Unterscheidung tatsächlich die erste, so könnte es keinen Sprecher dieser Aufforderung im Unterschied zu ihrem Empfänger geben. Wäre sie die erste Unterscheidung, so könnte sie gar nicht getroffen werden - außer von sich selbst. Im letzten Kapitel des Formkalküls enthüllt sich nachträglich, daß jede ‘erste’ Unterscheidung zwangsläufig bereits der Effekt eines *re-entry* sein muß und daher keine erste Unterscheidung ist. Schon im Anfang der Textfassung des Formkalküls ist auf diese Weise das Problem abgebildet, daß nach dem Ursprung von Unterscheidungen nicht ohne Un-

⁹⁹ Derrida 1988b, S. 43

terscheidungen gefragt werden kann - und daß man daher nicht an den Ursprung der Unterscheidungen gelangen kann, ohne seine Unterscheidungen aufzugeben.¹⁰⁰

Die Aufforderung, eine Unterscheidung zu treffen, die bei Spencer-Brown am Anfang des Formkalküls steht, ist die Aufforderung, eine Urszene zu erzählen, eine Ursprungsphantasie zu träumen. Solche Ursprungserzählungen waren schon immer ein beliebter Ansatzpunkt zur Dekonstruktion; nirgendwo sonst kann so gut gezeigt werden, wie der vermeintliche Ursprung immer schon ein nachzeitiger Effekt ist, eine retroaktive Konstruktion, eine mehr oder weniger gewaltsame und kontingente Setzung. All dies könnte auch über die Ursprungsphantasie, die dem Spencer-Brownschen Formkalkül zugrundeliegt, gesagt werden. Mit dem Unterschied nur, daß er es bereits selber sagt. In der Form des Imperativs ist die Gewaltsamkeit des Anfangens angedeutet. Vor allem aber: Der Anfang wird nicht einfach und fraglos erzählt, sondern der Anfang wird gemacht mit der Aufforderung, einen Anfang zu machen. Die Form des Anfangs bei Spencer-Brown enthält den Hinweis auf die Kontingenz jeden Anfangs. Ein Imperativ kann nämlich befolgt werden oder auch nicht. Und er läßt die Frage zu, wer es denn ist, der den Befehl erteilt. Stellt man sich diesen Fragen, so wird ersichtlich, daß hier schon impliziert ist, was im letzten Kapitel ausdrücklich gesagt wird: daß der Anfang kein Anfang war, sondern immer schon vom *re-entry* ergriffen ist; daß die *différance* keine 'Urdifferenz' ist, sondern immer schon Effekt ihrer selbst. Die Aufforderung zum absoluten Anfangen ist paradox, denn die Instanz der Aufforderung müßte schon angefangen haben, bevor sie zum Anfang aufforderte. Der Befehl, eine erste Unterscheidung zu machen, ist paradox, weil er selber schon zwischen Befehlgeber und Befehlsempfänger unterscheidet. Es ist kein absoluter Anfang möglich, der nicht schon das *re-entry* seiner selbst enthielte. Insofern ist es korrekt, die Systemtheorie auf die Setzung einer Differenz als ihre Urszene zurückzuführen. Es ist auch ohne weiteres möglich, sie von dort aus zu dekonstruieren - es ist nur einigermäßen witzlos, da sie dies immer schon bereits selber geleistet hat.¹⁰¹

III.5. Zeichen und Ereignis

Zeit wird in der Systemtheorie im Ausgang vom Ereignisbegriff als Ereigniskette gedacht. Der Ereignisbegriff steht dabei komplementär zum Begriff der Struktur. Autopoietische Systeme müssen, um fortzubestehen, ständig neue Ereignisse anschließen.

¹⁰⁰ Genau dies könnte aber möglicherweise das Ziel des Zen-Buddhismus, der Schweigemönche, der christlichen Mystik sein (vgl. Luhmann und Fuchs 1989).

¹⁰¹ Zum Beispiel auch, indem sie sich in die Beobachter Luhmann und Spencer Brown differenziert und den einen den anderen in seinen Beobachtungen beobachten läßt.

Die Selektion dieser neuen Ereignisse geschieht über Strukturen.¹⁰² Das Ereignis muß man sich als (sozial) kleinstmögliches Temporalatom, als verzeitlichtes Elementarelement vorstellen.¹⁰³ Autopoietische Systeme, wie Bewußtsein und Kommunikation, operieren ereignishaft; ein Ereignis verschwindet aber schon in seinem Entstehen:

„Die Identität des Ereignisses ist, so gesehen, differentiell. Es setzt zwei Zeitstellen voraus, um ein Ereignis zu sein, es ist niemals (an keiner Stelle der Kette) an einer Zeitstelle fixiert, sein bestimmtes (positioniertes) Geschehen (sein ‘esse’) ist ‘die Meldung seines Geschehenseins’ (sein ‘fuisse’). Es hat keine Substanz, es sei denn, ein anderes Ereignis sagt das, und dann hat es (was immer es ‘wirklich’ gewesen sein mag) auf jeden Fall keine mehr.“¹⁰⁴

Ereignisse können nur von anderen Ereignissen beobachtet werden, und sind dann eben bereits vergangen; dies gilt zum Beispiel für die Kommunikation: „Keine Äußerung hat sich selbst, jede beobachtet eine andere und wird registriert ihrerseits nur post festum ihrer selbst: durch ein weiteres Ereignis.“¹⁰⁵ Auf eine Paradoxie gerät man aber, wenn man sich die Verkettung der Ereignisse untereinander vorstellen will, denn wie soll sich ein Ereignis auf ein vorangehendes Ereignis beziehen können, wie können Ereignisse etwas unterscheiden/bezeichnen, was sie nicht selbst sind? *Das Ereignis müßte demnach, schon im Moment, indem es sich ereignet, ein Zeichen sein.* Somit wäre ein Ereignis selbst auflösbar als bloße Differenz - ihre Verkettung könnte man sich vielleicht im Sinne der Derridaschen *différance* denken:

Die *différance* bewirkt, daß die Bewegung des Bedeutens nur möglich ist, wenn jedes sogenannte ‘gegenwärtige’ Element, das auf der Szene der Anwesenheit erscheint, sich auf etwas anderes als sich selbst bezieht, während es das Merkmal (*marque*) des vergangenen Elementes an sich behält und sich bereits durch das Merkmal seiner Beziehung zu einem künftigen Element aushöhlen läßt, wobei die Spur sich weniger auf die sogenannte Gegenwart bezieht, als auf die sogenannte Vergangenheit, und durch eben diese Beziehung zu dem, was es nicht ist, die sogenannte Gegenwart konstituiert: es selbst ist absolut keine Vergangenheit oder Zukunft als modifizierte Gegenwart. Ein Intervall muß es von dem trennen, was es nicht ist, damit es es selbst sei, aber dieses Intervall, das es als Gegenwart konstituiert, muß gleichzeitig die Gegenwart in sich selbst trennen, und so mit der Gegenwart alles scheiden, was man von ihr her denken kann, das heißt, in unserer metaphysischen Sprache, jedes Seiende, besonders die Substanz oder das Subjekt.¹⁰⁶

102 Zum Stukturbegriff vgl. Luhmann 1984 S. 377ff.

103 vgl. Luhmann 1984 S. 389

104 Fuchs 1993 S. 24

105 Fuchs 1993 S. 23f.

106 Derrida 1988b, S. 39.

Die *différance* wäre also schon im Ereignis zu denken. Das aber bedeutet, daß Ereignis kein temporales Letztelement als positive Entität sein kann. Im Gegenteil: Mit dem Ausdruck 'Ereignis' ist nichts anderes als eine Zwei-Seiten-Form bezeichnet: die Einheit der Differenz von früher und später in systemischen Prozessen. Grundlegend dafür ist die Auffassung der Gegenwart - bei Derrida wie bei Luhmann - nicht als positiv bestimmbarer und habbarer Zeitspanne, sondern als der Differenz von Vergangenheit und Zukunft. Die Argumentation, die sich daraus für den systemtheoretischen Ereignisbegriff ergab, knüpft an vergleichbare Überlegungen an, die schon Aristoteles in Bezug auf das *nyn* (das Jetzt, den gegenwärtigen Zeitpunkt) hatte und die für Derrida zum Ausgangspunkt einer Dekonstruktion der Idee von Präsenz werden. Genau wie für die Systemtheorie zu fragen war, ob das Ereignis als positives Letztelement von Prozessen angesprochen werden könne, so stellte Aristoteles sich die Frage, ob man sich Zeit vorstellen müsse als zusammengesetzt aus einer Reihe von *nyns* als gleichsam atomaren Zeitpartikeln. Seine Analyse führte ihn darauf - und das ist der Aspekt, den Derrida betont -, daß man dem Jetzt keine Existenz zusprechen kann und ihm daher auch weder Substanz noch Seiendheit noch sogar Präsenz zukommt: „Denn das Jetzt gibt sich zugleich als etwas, was nicht mehr ist und als etwas, was noch nicht ist. Es ist, was es nicht ist, und ist nicht, was es ist“¹⁰⁷. 'Jetzt' und 'Ereignis' sind keine Zeitpunkte, keine temporalen Letztelemente, keine quasiatomaren Zeitpartikel. Sie sind nichts als Differenzen, und Differenzen sind nichts, d.h. sie sind nicht etwas positiv Faßbares. Von der Einsicht in den rein differentiellen Charakter der Gegenwart her löst sich jede auf Präsenz gegründete Metaphysik auf.

Wenn man also auf diese Art über den Ereignisbegriff zur *différance* gelangt und jedes Ereignis nur im Modus der Vergangenheit, der Spur sichtbar werden kann, dann wird die vehemente Kritik Derridas am Denken des Seins als Präsenz plausibel. Jedes Denken, das das Sein, den Logos und die gesprochene Sprache mit der Präsenz und diese mit der Wahrheit verbindet, spricht Derrida als metaphysisch an. Gesprochene Rede suggeriert eine Präsenz, die nicht von der Differentialität der Schrift erfaßt wäre und damit auch der Differentialität der Zeitlichkeit nicht unterworfen wäre. Schrift und Zeit sind die beiden Seiten, von denen her jede Metaphysik der Präsenz als bedroht erscheint, denn die radikale Differentialität beider Konzepte gefährdet jede Möglichkeit eines ruhigen, ewigen Besitzes positiver und unmittelbarer Wahrheit. Entsprechend gehört es entscheidend zum metaphysischen Denken, Schrift lediglich als Abbild und Hilfsmittel, als bloße Ergänzung (*supplément*) der eigentlichen Sprache anzusehen und Zeit zu einer Erscheinungsform des Ewigen zu erklären. Demgegenüber betont Derrida, daß auch die Mündlichkeit erst durch die grundsätzliche Möglichkeit einer Schrift ermöglicht wird, und führt so einen weiten Begriff von Schrift ein, der auf die grundsätz-

¹⁰⁷ Derrida 1988c, S. 59.

liche Differentialität jeder, auch einer gesprochenen, Zeichenordnung zurückgeht. Zeichen und Ereignis rücken hier in enge Verwandtschaft, insofern beide als Zwei-Seiten-Formen für sich nichts sind und nur durch *différance*, nur durch Bezug auf ein Anderes in der Ordnung des Selben Wirkung zeigen. So eignet jedem Ereignis Zeichencharakter, weil es nur durch den zeichenhaften Verweis auf ein anderes Ereignis und von einem anderen Ereignis her Ereignis sein kann; umgekehrt kann ein Zeichen nur als Ereignis im kommunikativen Prozeß die Funktion haben, von einem Signifikanten auf ein Signifikat zu verweisen.

Die unvermeidlich ineinander verstrickte Problematik von Zeichen und Zeit besteht darin, daß jede gegebene Äußerung in Signifikanten vorliegt, deren Sinn wir uns zwar möglicherweise denken können, ohne ihn aber je anders als in weiteren Signifikanten repräsentieren zu können, so „daß der Bewegung des Signifikanten im Grunde nichts entgeht und daß die Differenz zwischen dem Signifikat und dem Signifikanten in letzter Instanz nichts ist.“¹⁰⁸. Das Drängen des Zeichens zu seiner Bedeutung ist für immer aufgeschoben im ewigen Spiel der *différance*, die stets nur die Ersetzung eines Signifikanten für einen anderen zuläßt, ohne je die Ankunft im Sinn zu ermöglichen. Dies hat natürlich weitgreifende Auswirkungen auf das System der Metaphysik: „Daß das Signifikat ursprünglich und wesensmäßig (und nicht nur für einen endlichen und erschaffenen Geist) Spur ist, daß es sich immer schon in der Position des Signifikanten befindet - das ist der scheinbar unschuldige Satz, in dem die Metaphysik des Logos, der Präsenz und des Bewußtseins die Schrift als ihren Tod und ihre Quelle reflektieren muß.“¹⁰⁹

So weit in etwa die von dem linguistischen Zeichenmodell ausgehende Analyse Derridas. Mit gutem Gewinn kann man jedoch die Differenz zwischen Signifikant und Signifikat in eine andere überführen: in die zwischen Kommunikation und Bewußtsein. Das hieße einleuchtend, daß jede Kommunikation auf Bewußtsein verweist, ohne es je erreichen zu können. Kommunikation bedient sich immer und überall materieller Zeichen; sie ist nichts anderes als ein Prozeß (der Formbildung) im Medium von Signifikanten. Daß in der Kommunikation aber prinzipiell nie ganz geklärt werden kann, was mit den Signifikanten denn eigentlich gemeint sei, liegt daran, daß Bewußtsein für Kommunikation (als ihre Umwelt) radikal unzugänglich ist: Die Signifikate der Kommunikation - das, worauf Kommunikation immer wieder und notwendig verweist und was sie immer wieder und notwendig verfehlt - bestehen im Bewußtseinsvollzug, an den sie gekoppelt ist. Die Rätselhaftigkeit des Zeichencharakters liegt daran, daß er die Koppelung der beiden einander unzugänglichen Prozesse ‘Bewußtsein’ und ‘Kommunikation’ leisten muß, indem er diese beiden miteinander strukturell gekoppelten Differenzordnungen als Signifikat und Signifikant in Beziehung setzt. Mit dieser Annahme

¹⁰⁸ Derrida 1983, S. 42.

¹⁰⁹ Derrida 1983, S. 129.

entfernt man sich unwiderruflich von der traditionellen Auffassung, daß ein Zeichen für etwas (für eine Sache, für einen Bewußtseinsinhalt) stehe, die auch bei Saussure in seinen berühmten Baum-Zeichnungen angedeutet ist. 'Zeichen' könnte als das sprachlich konkretisierte Funktionselement benannt werden, das die Kopplung von Bewußtsein und Kommunikation leistet.¹¹⁰

IV. Die Differenz 'Bewußtsein/Kommunikation' und ihre Uneinholbarkeit

IV.1. Voraussetzungen eines systemtheoretischen Vergleichs: Die Einheit von Dekonstruktion und Systemtheorie als Differenz von Bewußtsein und Kommunikation

Bislang wurden Dekonstruktion und Systemtheorie in einem Dreiphasenschema verortet und anschließend gegeneinander gehalten. Nun gilt es, die Differenz zwischen Dekonstruktion und Systemtheorie systematisch herauszuarbeiten. Dazu ist es vonnöten, die Position, aus der heraus eine solche Differenzierung vorgenommen werden kann, methodisch zu konkretisieren. Zu diesem Zweck kommt die Differenz von Bewußtsein und Kommunikation als genuin systemtheoretisches Theorieelement zum Zuge.¹¹¹

Es soll jedoch hier, anders als in der Systemtheorie, die Differenz von Bewußtsein und Kommunikation nicht als eine mögliche Differenz verstanden werden, die erscheint, wenn man nur genügend genau versucht zu differenzieren, sondern als genau diejenige Differenz, die von Bewußtsein und Kommunikation nicht mehr zu hintergehen ist. Weder Bewußtsein noch Kommunikation können zwischen Einheit und Differenz von Bewußtsein und Kommunikation unterscheiden: Um die Einheit von Bewußtsein und Kommunikation zu beobachten, müßten Bewußtsein oder Kommunikation außerhalb ihrer selbst beobachten, wären also nicht mehr Bewußtsein oder Kommunikation. Das bedeutet, daß die Differenz von Bewußtsein und Kommunikation nicht als nur *eine* mögliche Ausprägung einer Differenz zwischen System und Umwelt aufgefaßt werden kann, sondern sowohl für Bewußtsein wie für Kommunikation unumgänglich, mithin konstitutiv ist.

Gehen wir zunächst einmal davon aus, daß sich Bewußtsein vollzieht und daß weiterhin der Bewußtseinsvollzug ereignisbasiert ist, wobei jedes Ereignis das abstrakte Bewußtsein in einem Bewußtseinsgegenstand konkretisiert. Das setzt aber bereits eine

¹¹⁰ Luhmann 1988a, S. 891.

¹¹¹ Sie wird als solche auch in der Entfaltung der Systemtheorie thematisiert; siehe Luhmann 1988a und vor allem Luhmann 1992a, Kap. Bewußtsein und Kommunikation; vgl. daneben auch Fuchs 1993, bes. S. 71-77.

Struktur bzw. eine Differenz voraus, auf die das Bewußtsein zurückgreifen kann, um den Bewußtseinsvollzug in Bewußtseinsgegenständen zu konkretisieren. Manfred Frank macht auf die dem Neutralen Monismus zu verdankende Einsicht aufmerksam, „daß Bewußtsein sich nicht auf ein Objekt beziehen könnte, wäre das Bewußtseinsfeld nicht durch eine Mannigfaltigkeit distinkter Gegebenheiten strukturiert“¹¹². Bewußtsein würde sich überhaupt nicht vollziehen, wenn es nicht etwas gäbe, was zumindest für das Bewußtsein nicht Bewußtsein wäre. Als Minimalbedingung für den Bewußtseinsvollzug muß man noch nicht einmal eine Mannigfaltigkeit von differenten und d.h. Differenzen bildenden Gegebenheiten ansetzen, sondern es reicht eine System-Umwelt-Differenz. Das Bewußtsein muß auf eine solche Differenz stoßen, um sich zu vollziehen. Diese Differenz wird zum Katalysator des Bewußtseinsvollzugs. Gleichzeitig gilt aber auch: Wenn man eine solche Differenz annimmt, kann man sie nicht unabhängig vom Bewußtsein annehmen, vielmehr ist das Bewußtsein selbst Bestandteil einer Differenz zwischen System und Umwelt. Die Differenz zwischen System und Umwelt, auf die das Bewußtsein in seinem Vollzug zuerst stößt, ist die Differenz, die das Bewußtsein selbst zu einem System in einer Umwelt macht.

Daß sich Systeme und ihre Umwelten differenzieren lassen, ist als Epiphänomen davon zu werten, daß der Bewußtseinsvollzug selbst eine Differenz zwischen System und Umwelt so voraussetzt, daß sich das Bewußtsein als System konstituieren kann. Das bedeutet aber, daß die Systemkonstitution des Bewußtseins auf eine Umwelt bezogen ist, die notwendigerweise nicht Bewußtsein ist, aber gleichzeitig als Umwelt notwendigerweise *ex negativo* in die Systemkonstitution miteinfließt. Als mitkonstitutive Umwelt kann demnach nur in Frage kommen, was Bewußtseinsvollzug ermöglicht, also etwas, das konstitutiv dazu beiträgt, daß sich Bewußtsein in der Konkretisation von Bewußtseinsgegenständen vollzieht und daß schließlich die Differenz von Bewußtsein und Bewußtseinsgegenständen produziert wird: *Kommunikation*. Die Differenz von System und Umwelt ist ein operativer Ausfluß der Differenz von Bewußtsein und Kommunikation. Man könnte auch formulieren: Das Bewußtsein, so wie es sich vollzieht, ist die Voraussetzung dafür, daß man überhaupt erst von System, von Umwelt, von Differenz und von der Differenz zwischen System und Umwelt sprechen kann. Denn es gilt: Mit der Differenz von System und Umwelt konstituiert sich das Bewußtsein selbst als System in Differenz zur Kommunikation als Umwelt des Bewußtseins.

Norbert Bolz geht in seiner Luhmann-Rezeption davon aus, daß Bewußtsein „mit seiner Operation Wahrnehmung in den Bann von Kommunikation“¹¹³ gerät, weil Bewußtsein und Kommunikation zwar „durch einen Hiatus getrennt“, aber doch „aufeinander angewiesen“ sind. Das greift noch zu kurz. Der Bewußtseinsvollzug selbst rückt

¹¹² Frank 1986, S. 57.

¹¹³ Bolz 1993, S. 53.

vielmehr Kommunikation in die Position einer Bewußtseins-Umwelt. Kommunikation steht in Differenz zum Bewußtsein. In Differenz zum Bewußtsein steht etwas, was nicht Bewußtsein ist. Diese Differenz muß also in das Bewußtsein selbst mit aufgenommen werden. Hier darf man sich aber nicht ein einfaches *re-entry* vorstellen; vielmehr muß die Differenz im Bewußtsein immer wieder prozessiert werden. Bewußtsein vollzieht sich ereignisbasiert, und die Ereignisse sind nichts anderes als Ereignisse, in denen diese Differenz manifest, also prozessiert wird.

Das Ereignis konstituiert die Differenz, und zwar so, daß daraus wiederum ein weiteres Ereignis hervorgeht. „Differenzen sind Emergenzen von Transformationen“, so Norbert Bolz.¹¹⁴ Daraus resultiert Information. Nichts anderes gilt nun umgekehrt auch für Kommunikation. Bewußtsein und Kommunikation sind informationsverarbeitende Systeme. Allerdings nicht in dem Sinn, daß sie als Überträger, Sender oder Empfänger von Informationen fungieren würden. Keineswegs - denn sie sind ja operativ geschlossen. Information geht also niemals vom Bewußtsein auf Kommunikation über oder umgekehrt. Information ist -- im Rückgriff auf Batesons berühmte Formel - *a difference that makes a difference*, ein Unterschied, der (bei einem späteren Ereignis) einen Unterschied ausmacht¹¹⁵. Kommunikationstechnisch erscheint Information als Selektion, die fortgesetzt wird in weiteren Selektionen. Zu diesem Zweck ist Information als Selektion in ein dreigliedriges Schema von Selektionen eingebunden, die als Kommunikation bestimmt wird. Information, die mitgeteilt wird, ist eine Selektion; auch die Mitteilung bzw. das Mitteilungsverhalten selbst stellt eine weitere Selektion dar. Das Differenzpotential der Information wird über Mitteilung fortgesetzt, wenn eine Annahmeselektion zu erwarten steht. Zu diesem Zweck ist die Differenzierung zwischen Information und Mitteilung Voraussetzung, die als Verstehen bestimmt wird. Im Verstehen konstituieren sich weitere Differenzen als dritte Selektion, die an die Differenzen anschließen, die die Information konstituiert haben. Kommunikation ist also eine Synthese dreier Selektionen, eine Einheit aus Information, Mitteilung und Verstehen¹¹⁶, die Differenzen reproduziert. Daß nun Bewußtsein und Kommunikation (über Sprache) gekoppelt werden können, liegt daran, daß beide in ihrem Vollzug konstitutiv Differenzen ereignishaft produzieren, die Differenzen in Folgeereignissen re-produzieren.

Das ist der Konvergenzpunkt aller Differenzierungslinien zwischen Bewußtsein und Kommunikation: 1) Bewußtsein und Kommunikation sind getrennte Systeme; 2) beide sind gleichzeitig aufeinander angewiesen, sind einander notwendige Umwelt für die je eigene Systemkonstitution; 3) beide vollziehen sich und sind in ihrem Vollzug koppelungsfähig, weil sie sich 4) ereignisbasiert vollziehen. Das schafft die Voraussetzungen

¹¹⁴ Bolz 1990, S. 3.

¹¹⁵ Bateson 1985, S. 488.

¹¹⁶ Luhmann 1984, S. 203.

dafür, daß Ereignisse, die hier produziert werden, dort über strukturelle Koppelung - wenn auch in einem anderen Systemoperationstyp - ko-produziert werden können, so daß beide Operationen sich re-produktiv fortsetzen und aufgrund der Differenzproduktion der Ereignisse auch in Folge-Reproduktionen wieder Ko-Produktion von Ereignissen ermöglichen.

Das entscheidende Fazit dabei ist, daß Bewußtsein Kommunikation *konstitutiv* nicht mitvollziehen kann und daß umgekehrt auch Kommunikation Bewußtsein *konstitutiv* nicht mitvollziehen kann. Es gibt nicht dieselben Ereignisse hier wie dort; jedes Ereignis ist systemspezifisch entsprechend dem Systemoperationstyp. Der Grund liegt darin, daß hier wie dort Differenzen nur deswegen überhaupt produziert werden, weil das jeweilige System selbst nur aus einer Differenz heraus konstituiert ist. Deswegen kann ein Ereignis hier (im Bewußtsein) nicht zugleich dasselbe Ereignis dort (in der Kommunikation) sein, weil sonst Bewußtsein Kommunikation wäre. Ein Bewußtseinsereignis kann kein Kommunikationsereignis sein, weil sonst Bewußtsein nicht Bewußtsein wäre; und umgekehrt gilt dasselbe: „Denn was auch immer Kommunikation sein mag - sie transzendiert Bewußtsein.“¹¹⁷ Der Vollzug von Bewußtsein ist nichts anderes als das Prozessieren von Differenzen, die auf die Differenz zurückgeführt werden können, die Bewußtsein überhaupt erst konstituiert. „Am Anfang steht also nicht Identität, sondern Differenz.“¹¹⁸ Welche? Die zwischen Kommunikation und Bewußtsein!

Hier muß nicht nur der maßgebliche Anknüpfungspunkt der Systemtheorie zur Dekonstruktion gesucht werden, sondern hier zeigt es sich auch, daß jede Reflexion dieser Differenz selbst konstitutiv unter deren Gesetz steht. Was auch immer man über die Differenz von System und Umwelt und insofern auch über die Differenz von Bewußtsein und Kommunikation sagen mag, es setzt bereits diese Differenzen voraus. Es gibt keine Möglichkeit, hinter die Differenzierungen, die diese Differenzen vornehmen zurückzugehen. Der Weg in den differenzlosen Raum, in den *unmarked state* vor jeglicher Differenz, um mit Spencer-Brown nach Luhmann¹¹⁹ zu sprechen, ist nicht nur systematisch verschlossen, er ist schlichtweg undenkbar. So sehr das ‘Zweitlose’ als Idealzustand erscheinen mag - sobald darüber geredet oder daran gedacht wird, werden Differenzen gebraucht, und es handelt sich nicht mehr um das ‘Zweitlose’. Die Differenzierung selbst ist nicht sichtbar, weil sie der Differenz vorausgeht, und die Differenz geht jeder Rede über die Differenz, auch dieser, voraus. Beide Theorien reden über Grenzen, die die Differenz macht und setzt. Und beide können die Differenz, die die Diffe-

¹¹⁷ Bolz 1993, S. 52.

¹¹⁸ Luhmann 1984, S. 112.

¹¹⁹ Luhmann 1996, S. 51/52, Anm.63, greift eine Idee von Stephan Mussil und unterscheidet den *unmarked state* vor jeglicher Differenzierung, den „unterscheidungslose[n] Weltzustand“ (der auch nur immer imaginiert werden kann), und den *unmarked space* als die andere Seite des *marked space* in einer Unterscheidung.

renz(en) macht, nicht einholen. Denn die Einholung dieser Differenz würde auch das Bewußtsein im Bewußtsein, die Kommunikation kommunikativ wieder-einholen, würde ein letztes und absolutes Sinnzentrum eröffnen und im selben Moment kollabieren. Und das ist nicht möglich, denn wo immer man darüber spricht, auch hier, spricht man nicht darüber, man vollzieht es lediglich mit.

Daher ist der Weg in den differenzlosen Raum zwar radikal undenkbar und unaussprechbar - das aber heißt nicht, daß er nicht existierte (wenn dieses ontologisierende Wort einen Sinn haben soll für etwas, das sich jeder Identifizierung entzieht). Luhmann und Fuchs gehen in 'Reden und Schweigen' wohl bis an den äußersten Rand dessen, was darüber gesagt werden kann. Der Rest ist Schweigen. Systemtheorie versucht dennoch, die Uneinholbarkeit einzuholen, und kann so - zumindest dem Anschein nach - im Rahmen informationsgeleiteter (aufklärerischer) Kommunikation verbleiben. Dekonstruktion dagegen versucht, die Uneinholbarkeit zu praktizieren, indem sie das Scheitern der Einholungsversuche zu ihrer Praxis macht.¹²⁰ Das daraus resultierende unsinnige Reden erhebt sie zum Programm. Sie spricht genau darüber, nämlich über die kommunikative Uneinholbarkeit des Bewußtseins auf der Grundlage der Differenz von Bewußtsein und Kommunikation, und indem sie darüber spricht, verfehlt sie bereits ihren Gegenstand und spricht eben nicht mehr darüber, macht aber im selben Vollzug das Verfehlen des Gegenstandes zum konstitutiven Programm der eigenen Rede. Sie initiiert eine Praxis, in der gesagt wird, was gesagt werden soll, indem nicht gesagt wird, was gesagt werden soll - und genau das wird zum Konstitutionsprinzip einer Rede gemacht, die auf die spielerische Selbstinszenierung einer sich verfehlenden, sich 'ver-sprechenden'¹²¹ Theorie aus ist.

Erlauben wir uns doch einmal den Unsinn und überlegen, was wäre, wenn Bewußtsein Kommunikation mitvollziehen könnte. Keine Philosophie wäre mehr vonnöten, keine Hermeneutik, keine Ideologiekritik, keine Rhetorik, auch keine Psychoanalyse, denn alles wäre immer schon verstanden, weil das Bewußtsein sich selbst immer schon präsent wäre und diese Präsenz auch handhaben könnte, ohne sie in der Handhabung zu verlieren. Man müßte nicht mehr kommunizieren, denn alles wäre immer schon gesagt. Man müßte keine Informationen mehr mitteilen, denn alles wäre immer schon gewußt und mitgeteilt; Signifikant und Signifikat fielen zusammen. Doch so wie Sprache eine Hermeneutik evoziert, wäre umgekehrt mit der Hermeneutik die Sprache selbst obsolet geworden. Gleichermäßen die Kommunikation. Es gäbe keinen Sinn mehr, weil alles sinnvoll wäre - oder gar nichts. Bewußtsein wäre Totalität, wäre alles - und gar nichts.

¹²⁰ Ein Ausdruck dafür findet sich exemplarisch für das gesamte Unternehmen der Dekonstruktion in jenem prägnanten, mit der Zeitdimension der Differentialität spielenden Einleitungssatz aus Derrida 1995, S. 11: „Dies hier (also) wird kein Buch gewesen sein.“

¹²¹ Hamacher 1988.

In letzter Konsequenz wirft einen das Gedankenexperiment von selbst wieder auf die Differenz zwischen Bewußtsein und Kommunikation zurück.

Diese Differenz näher zu beleuchten, macht es erforderlich, kommunikativ eine Theorie aufzustellen, die erklärt, wie Bewußtsein sich so vollzieht, daß es dadurch zur Differenz von Bewußtsein und Kommunikation notwendigerweise kommt. Darin liegt eine Autoreflexivierung, die als solche unumgebar ist, aber zumindest doch präsent gehalten werden kann: Man spricht über eine Differenz, die ihrerseits dieses Sprechen erst ermöglicht und in Gang bringt. Man befindet sich sozusagen in der Situation einer Katze, die sich im Kreis immer schneller springend in den eigenen Schwanz beißt; möglicherweise kann aber, um im Bild zu bleiben, die Katze einen kurzen Blick auf ihren eigenen Körper erlangen, wenn auch durch die Krümmung des Kreises perspektivisch verzerrt.

Mit dieser Vorgabe richtet sich das Hauptaugenmerk weniger auf eine Systemtheorie Luhmannscher Provenienz, sondern auf die Ausprägung, die sie als Kommunikationstheorie bei Peter Fuchs erfahren hat. Fuchs hat bislang im Rahmen seiner Kommunikationstheorie die Differenz von Bewußtsein und Kommunikation am radikalsten ausgearbeitet und die theoretischen Konsequenzen am weitesten vorangetrieben. Es wird hier davon ausgegangen, daß Fuchs bei der Ausarbeitung der Kommunikationstheorie unabdingbar mit der Differenz von Bewußtsein und Kommunikation konfrontiert war und daß deswegen seine Theorie die eigene Uneinholbarkeit am deutlichsten demonstriert. In der Kommunikationstheorie von Fuchs erreicht die Systemtheorie ihre eigene Uneinholbarkeit, gerade weil sie über die Differenz sprechen muß, die ihr Sprechen überhaupt erst ermöglicht: die Differenz von Bewußtsein und Kommunikation.

Wo die Dekonstruktion das Bewußtsein als Sinnzentrum ausschließt und auf seiten der Kommunikation in eine autoreflexive Schleife gerät, so daß sie bereits hier für sich selbst uneinholbar wird, treibt die System- und Kommunikationstheorie von Fuchs die Entfaltung dieser Differenz bis an den Punkt voran, wo Bewußtsein mittels Kommunikation kommunikationskonstitutiv in der Differenz unerreichbar ist. Wo sich mit Luhmann und Derrida die Unterschiede in den Supertheorien akzentuieren lassen, sind es mit Fuchs und Derrida, aufgrund einer Annäherung, die Gemeinsamkeiten.

IV.2 Wie Bewußtsein funktioniert - Fahrradfahren und Film - Zwei Bewußtseinsmetaphern zur Problemexposition der uneinholbaren Differenz von Kommunikation und Bewußtsein

Die Frage lautet: Was hat es mit der Uneinholbarkeit des Denkens und des Bewußtseins im Hinblick auf die für die Differenz von Bewußtsein und Kommunikation aus-

schlagebende Vollzugsform von Bewußtsein auf sich? Mit dem Ereignischarakter und der Differentialität des Ereignisses sind bereits die zentralen Momente präliert, wie sie sich dann in der Verhältnisbestimmung von Bewußtsein und Kommunikation bei Fuchs wiederfinden. Ein Moment ist jedoch noch nicht in der ihm zukommenden Deutlichkeit zutage getreten: das der Zeitlichkeit, das die Differentialität des Ereignisses charakterisiert. Diese Dimension soll über Heidegger mit dem Blick auf das Dreiphasenschema in die Betrachtung hereingeholt werden, wobei nur grobe Linien wiederum ohne Rücksicht auf philosophiegeschichtliche Adäquatheit skizziert werden.

Heidegger reagiert mit seiner philosophischen Konzeption direkt auf die Transzendentalphilosophie, insofern das für sein Programm der Existentialanalytik zentrale Existenzial des In-der-Welt-Sein die Descartesche Vorstellung, daß die Welt im Bewußtsein sei, umkehrt¹²². Heidegger wählt ein anderes philosophisches Paradigma, das des Seins, um die Aporien des uneinholbaren Bewußtseins zu umgehen (wie hier unterstellt werden soll). Damit ist sein Denken unmittelbar auf jene Differenz beziehbar, die als Ausgangsdifferenz einer ersten Phase der Denkgeschichte dargestellt wurde: die Differenz von Sein und Werden. Heideggers fundamentalontologische Frage gilt dem „Sinn von Sein“¹²³. Das ist eine als genuin hermeneutisch ausgewiesene Frage, die deshalb auf das zurückgehen muß, was das Sein immer schon verstanden hat, also auf die Manifestation des Seinsverständnisses im menschlichen Dasein.¹²⁴ Deshalb wird die Fundamentalontologie zur Existentialanalytik. Was sich dann als In-der-Welt-Sein - in Umkehrung zur transzendentalen Vorstellung des Bewußtseins - räumlich konzeptualisieren läßt, ist allerdings genau in der Hinsicht defizitär, die in der Differenz von Sein und Werden durch die Seite des Werdens markiert wird. Das wird bei Heidegger bereits vorbereitet, wenn das In-der-Welt-sein des Daseins gleichzeitig als Sorge gefaßt wird. Auch die Sorge hat eine differentielle Struktur, die auf die Zeitachse umgelegt werden muß. In dem Moment, in dem sie sich konkretisiert, konkretisiert sie sich auf einen Zeit-Punkt hin, der konstitutiv nicht derjenige ist, von dem sie ausgeht. Was also die Existentialanalytik in der Sorgestruktur zutage fördert, hat fundamentale Auswirkungen auf das Gesamtprogramm: „Der Entwurf eines Sinns von Sein überhaupt kann sich im Horizont der Zeit vollziehen.“¹²⁵ Auch hier dieselbe Figur der Uneinholbarkeit. Die Horizont-Metapher dient ihrer Markierung. Das Programm ist unvollendet geblieben. Es hat sich die Notwendigkeit ergeben, nicht nur die eine Seite (Sein), sondern auch die andere Seite (Werden) der konstitutiven Ausgangsdifferenz zu bezeichnen.

¹²² Heidegger 1984; zum Programm der Existentialanalytik vgl. § 9ff., zum Existenzial des In-der-Welt-seins § 12ff. und zu Descartes § 19ff.

¹²³ Heidegger 1984, S. 1.

¹²⁴ Heidegger 1984, S. 5ff.

¹²⁵ Heidegger 1984, S. 235.

Durch diesen kleinen Exkurs auf Heidegger ist aber eine weitere Strukturierung des Dreiphasenschemas möglich. Heidegger wäre chronologisch vor der dritten Phase einzuordnen; er operationalisiert aber eine Ursprungsdifferenz von Philosophie, die von Sein und Werden, und scheitert dabei. Die Differenzen zwischen Sein und Werden und zwischen Bewußtsein und Bewußtseinsinhalt (Wirklichkeit) haben etwas gemeinsam: die zeitliche Dimension. Was beide Differenzen unisono demonstrieren, ist, daß Zeit vonnöten ist, um je beide Seiten der Differenzen zu bezeichnen. Diese Zeit steht keiner Theorie zur Verfügung, die alles, was sie sagt, im Modus der Gleichzeitigkeit, der Präsenz sagt. Von daher kann Derrida Präsenz immer als metaphysisch etikettieren.

Bezüglich der zeitlichen Dimension sind Dasein und Bewußtsein ereignisstrukturiert, insofern strukturidentisch, weil über den Ereignischarakter differentiell strukturiert. Die Differenz zwischen der Differenz 'Sein/Werden' und 'Bewußtsein/Wirklichkeit' kann damit als systematische Bifurkationstelle bezeichnet werden, die zwei verschiedene Formen eines Versuchs in die Wege leitet, die Zeitdimension in und durch eine für das Denken konstitutive Differenz aufzufangen. Zum aporetischen Problem wird diese Dimension solange nicht, wie die Zwillinge nebeneinander her ihre Philosophien betreiben. Sobald aber in einer Philosophie eine Differenz konstitutiv für das eigene Denken sowohl vorausgesetzt wie auch genutzt wird, entsteht die Uneinholbarkeit der einen Seite durch die andere. Der entscheidende Punkt liegt aber darin, daß es sich hierbei nicht um einen auszubessernden Mangel der Theorie handelt. Unsere These ist vielmehr: daß das Denken sich selbst in seinem Vollzug so konstituiert, daß es immer für sich selbst uneinholbar bleiben *muß* - nur aufgrund seiner eigenen Vollzugsform im Bewußtsein.

Hier erst entfaltet das Dreiphasenschema seine volle heuristische Kraft: Erst die Uneinholbarkeit des Denkens offenbart die Vollzugsform des denkenden Bewußtseins; alle Theorien, die für sich selbst uneinholbar werden, können ihre eigene Uneinholbarkeit nicht mehr aussprechen, wohl aber auf sie zeigen, und eben dadurch auch zeigen, wie Denken und Bewußtsein sich selbstkonstitutiv vollziehen.

Daß die Zeitdimension hierbei nicht in dem von Luhmann dargestellten Ensemble von Sinndimensionen neben der Sach- und Sozialdimension steht, sondern als die die Differentialität von Ereignissen erst begründende Dimension herausgehoben wird, hängt damit zusammen, daß in erster Linie nur Zeit vonnöten ist, um die von einer Differenz gebildete Grenze zu überschreiten, und nichts anderes. Hieraus ergibt sich folgende Argumentation: Bewußtseinsvollzug bedeutet Reproduktion von Bewußtsein. Nicht reproduziertes Bewußtsein kann nach demselben Schema als die eine Seite einer Unterscheidung angesehen werden. Reproduziert sich das Bewußtsein, wird genau diese Grenze überschritten; dazu ist Zeit vonnöten. Bewußtsein kann sich also nur in der Zeit reproduzieren, also vollziehen. Bewußtsein muß sich 'verzeitlichen', und zu diesem

Zweck reproduziert es sich selbst in seinen Elementen, und das heißt, insoweit es als Bewußtseinszustand faßbar ist, in Ereignissen. „Derart temporalisierte Elemente sind Ereignisse und also zeitpunktfixiert.“¹²⁶ In diesem Sinne ist Bewußtsein ein autopoietisches System¹²⁷, es verfügt über die Fähigkeit, „die Zeitdimension zur Steigerung [seiner] Binnenkomplexität zu nutzen“¹²⁸. Die Reproduktion in Ereignissen setzt also Zeit voraus, weil jedes Ereignis eben immer nur ‘zeitpunktfixiert’ gegeben ist.

„Ereignisse als temporal instabile Elemente sind überhaupt nur diskriminierbar, wenn sie sind, was sie sind, gegen das, was sie nicht sind.“ Ein Ereignis ist daher immer das, was es nicht (mehr) ist; in dem Moment, in dem es sich als Ereignis konkretisiert, ist es nicht (mehr) das Ereignis, als das es sich eben gerade noch konkretisiert hatte. „Die Identität des Ereignisses ist [...] differentiell.“¹²⁹ Für das Bewußtsein wird der „»Dauerzerfall« [seiner] Elemente [die] *conditio sine qua non* [seines] »Systembestandes«“¹³⁰. Ereignisse sind die Granulation der Zeit; nur in dieser granulierten Form wird Zeit Systemvoraussetzung für den Selbstvollzug (Selbstreproduktion) des Bewußtseins. Will man diesen Gedankengang auf die Spitze treiben, so kann man sagen, daß die alte philosophische Frage nach der Zeit genau darin eine Antwort findet: Zeit ist ein Effekt der Operationsweise des Bewußtseins; Bewußtsein erzeugt Zeit, weil es nur in der Zeit operieren kann. Zeit und Zeitwahrnehmung gibt es, damit (oder: so daß) sich Bewußtsein vollziehen kann. Anders gewendet: Die menschliche Zeiterfahrung resultiert aus dem eigenen Bewußtseinsvollzug, obschon sie in einer vulgären (so Heideggers Begriff) Auffassung als dem Bewußtsein externe Sukzession von Ereignissen konzeptualisiert wird. Daß etwas in der Zeitdimension als Ereignis wahrgenommen wird, ist ein Epiphänomen des Bewußtseinsvollzugs. Noch radikaler können wir formulieren: Zeit ist ein Bewußtseinsprodukt; wir leben in der Zeit, weil unser Bewußtsein, um sich zu vollziehen (eigentlich eine Tautologie, zumindest ein Pleonasmus), Zeit benötigt!

Diese Form des Bewußtseinsvollzugs läßt sich mit den Metaphern des Fahrradfahrens oder der Filmwahrnehmung¹³¹ erklären. Warum fällt man beim Fahrradfahren nicht vom Fahrrad? Warum sieht man die Filmbilder laufen? Im Film wird, wenn man ihn anhält

¹²⁶ Fuchs 1987, S. 216. Für das Folgende ist dieser Aufsatz insofern einschlägig, als er am prägnantesten eine Theorie des Bewußtseins formuliert.

¹²⁷ Fuchs 1987, S. 223.

¹²⁸ Fuchs 1987, S. 216.

¹²⁹ Fuchs 1993, S. 24.

¹³⁰ Fuchs 1987, S. 223.

¹³¹ Wie eine Konzeption des Bewußtseinsprozesses und Filmwahrnehmung zusammengebracht und in einem grundlegenden Medienbegriff konvergieren können, das hat vor kurzem Reiner Matzker (1993) am Beispiel von Henri Bergsons Idee des ‘kinematographischen Mechanismus des Denkens’ zu zeigen versucht (S. 54-61). Am Beispiel der Bewegung im Film läßt sich die Differentialität der Wahrnehmung demonstrieren: „So analysiert wäre das Wesen der Bewegung niemals in Ruhepunkten zu rekonstruieren.“ (S. 58)

und materialiter die Filmspule betrachtet, so etwas wie die Fixierung des zeitpunktfixierten Ereignisses in der Zeit selbst am einzelnen Filmbild einsehbar. Tatsächlich ist eine so gerichtete Konzeptualisierung aber nur möglich, weil das Medium gewechselt wurde. Beim ablaufenden Film hingegen ist das einzelne Filmbild genausowenig in der Zeit zu halten wie beim Fahrradfahren. Und genau das ist konstitutiv für den Film: daß die einzelnen Bilder eben nicht als einzelne Bilder wahrnehmbar sind. Jedes Bild wird in dem Moment ersetzt, in dem es als Bild wahrgenommen wurde, so daß jedes Bild, wenn man vom Bild sprechen kann, nicht mehr das Bild ist, sondern bereits durch ein anderes ersetzt wurde. Jedes Bild ist, was es ist, durch das, was es nicht mehr ist. Allerdings zeigt sich auch, wie grob diese Metapher ist: Damit ein Bild gerade noch wahrgenommen werden kann, muß es in der klassischen Projektionstechnik zumindest 1/24 sec. stehen bleiben, also in der Zeit permanent bleiben. Bewußtseinsereignisse sind aber tatsächlich nur als Zeitpunkte - besser noch: als Zeitgrenzen - konzeptualisierbar, die notwendigerweise keine zeitliche Ausdehnung besitzen. Moderne Projektionstechniken des Videobildes verkürzen diese Zeitspanne bis dorthin, wo pragmatisch kaum mehr ein Unterschied zwischen Punkt und Spanne besteht, indem sie die Bilder 50-, 100-, 1000-fach in der Sekunde reproduzieren; dennoch sind auch das immer noch, so kurz sie auch sein oder werden mögen, Zeitspannen.

Die Metapher des Fahrradfahrens nähert sich dem Problemkomplex von anderer Seite: Hier sind von vornherein keine Einzelereignisse zu unterscheiden. Allerdings beruht die eingangs gestellte Frage nach der Möglichkeit, vom Fahrrad zu fallen, bereits auf einer Strukturierung des Fahrradlaufes in Einzelereignissen. Daß eine solche Strukturierung überhaupt möglich ist, ist wiederum auf die Form des ereignisdeterminierten Bewußtseinsvollzugs zurückzuführen. Hierbei wird ein Schema der Form des Bewußtseinsvollzugs auf das Fahrradfahren selbst übertragen. Das Fahrrad kippt nicht um, weil die Einzelereignisse, also die je einzelnen Positionen im Fahrradlauf, differentiell sind. Die zeitliche Dimension des Bewußtseins projiziert diese Metapher auf die räumliche Dimension des Fahrradlaufs. Das Fahrrad befindet sich an keinem Ort; die Positionen sind differentiell. In dem Moment, in dem das Fahrrad in eine fixierte Position kommt, hat es diese bereits wieder verlassen. Das Fahrrad ist immer da, wo es nicht ist. Und auch hier gilt: Die Differentialität der Positionen ist konstitutiv für das Fahrradfahren; wäre es nicht so, könnte man nicht Fahrrad fahren, man würde im Moment des Aufsteigens bereits wieder umkippen. Der witzige Zusammenhang beider Metaphern besteht darin, daß die Möglichkeit, den Fahrradlauf in Einzelpositionen zu fixieren, gerade durch den Film gegeben ist, der den Lauf als solchen aufzeichnet, aber nur in Einzelereignissen (Einzelpositionen im Fahrradlauf) wiedergibt.

Das Zusammenspiel von Bewußtsein und Kommunikation ist systemtheoretisch bereits hinlänglich rekonstruiert und dargestellt worden.¹³² Kommunikation und Bewußtsein sind einander so angepaßt, daß sie insbesondere über Sprache strukturell gekoppelt werden können. Die Systemvoraussetzung dafür ist, daß Kommunikation - wie Bewußtsein - selbst ein autopoietisches System darstellt:

Kommunikation ist nur möglich als autopoietisches System. Sie reproduziert mit Hilfe von Sprache Kommunikation aus Kommunikation und benutzt diese strukturelle Bindung ihrer Reproduktion zugleich, um Bewußtsein als Medium in Anspruch zu nehmen. Bewußtsein ist demnach an Kommunikation beteiligt als strukturdeterminiertes System und als Medium. Das ist nur möglich, weil Bewußtsein und Kommunikation [...] niemals fusionieren [...], sondern völlig getrennte, selbstreferentiell-geschlossene, autopoietisch-reproduktive Systeme sind.¹³³

Mit dieser Systemvoraussetzung allein kann man noch nicht erklären, warum operational geschlossene Systeme Kopplungseffekte erzielen können. Zu den Operationsvoraussetzungen muß sicherlich auch der Körper als ein seinerseits autonomes System gerechnet werden. Der körperliche Perzeptionsapparat erlaubt erst Wahrnehmung, die das Bewußtsein verarbeitet, gleichzeitig wird der Körper vom Bewußtsein zur Produktion von Zeichen für die Kommunikation verwendet. Darüber hinaus wäre zu klären, inwieweit all das, was diese strukturelle Kopplung leistet, als Medium zu begreifen wäre (vgl. den Abs. VI. Ausblick). Und nicht zuletzt stellt Kultur als ein weiteres autonomes System die Programme zur Verfügung, die sowohl vom Bewußtsein als auch von der Kommunikation als unabdingbare Operationsangebote je systemspezifisch genutzt werden, um die jeweilige Reproduktion zu gewährleisten.¹³⁴ Effekt und Leistung dieser strukturellen Kopplung mittels Kultur ist ein sozial konstitutives und sozial verbindliches Wirklichkeitsmodell.¹³⁵

Luhmann charakterisiert die strukturelle Kopplung so: „Bewußtsein [...] hat die privilegierte Position, Kommunikation stören, reizen, irritieren zu können. Bewußtsein kann die Kommunikation nicht *instruieren*, denn die Kommunikation *konstruiert* sich selbst.“¹³⁶ Fuchs radikalisiert diese Position, indem er das Wechselspiel der strukturellen Kopplung durch den Ereignischarakter der autopoietischen Selbstreproduktion bei-

¹³² Exemplarisch Luhmann 1992a, Kap.1.

¹³³ Luhmann 1988a, S. 892/3.

¹³⁴ Von Schmidt 1994, S. 226ff., wird im Anschluß an Peter M. Hejl, die Überkapazität des Bewußtseins auf das phylogenetische Hirnwachstum zurückgeführt. Daraus resultiert Kultur und mit der Kultur ein kulturell vermitteltes Wirklichkeitsmodell, in dessen Rahmen sich Sozialität entwickeln konnte, weil somit Gefahren und Kontingenzen aus der Überkapazität von Prozessierungsmöglichkeiten vermieden werden konnten.

¹³⁵ Vgl. hierzu neben Schmidt 1994 auch Schmidt 1991, S. 36f.

¹³⁶ Luhmann 1988a, S. 893.

der Systemtypen begründet: „Kommunikation benötigt zur confirmation (tacitly oder nicht) externe Prozessoren, die zur eigenen confirmation (tacitly oder nicht) Kommunikation benötigen. Sie lebt, trivial genug, aus der Differenz psychischer und sozialer Systeme, und diese Differenz ist basiert auf dem ereignishaften Charakter, sie resultiert aus der Autopoiesis beider Systemtypen.“¹³⁷

Fuchs macht damit zunächst deutlich, daß die strukturelle Kopplung zwischen Bewußtsein und Kommunikation eine ereignisbasierte Kopplung aus den jeweiligen Ereignisketten im Selbstvollzug beider Systemtypen ist. Bewußtsein und Kommunikation haben dieselbe Struktur autopoietischer Selbstreproduktion. Beide können sich nur aufgrund von zwei miteinander einhergehenden Operationsbedingungen selbst vollziehen: 1) Beide sind ‘ereignisbasiert’, und 2) das eine System setzt für seinen Selbstvollzug das andere jeweils auf der Grundlage der grundsätzlichen ‘Ereignisbasiertheit’ beider Systemtypen voraus. Die strukturelle Kopplung kann dann nur unter der Voraussetzung erfolgen, daß zum einen zwar Ereignisketten sowohl des einen als auch des anderen Systemtyps gleichzeitig vorliegen, daß aber zum anderen diese Ereignisketten sich nicht strukturidentisch überlagern. Das wiederum bedeutet, daß für Bewußtsein Kommunikation genausowenig einzuholen oder zu erreichen ist, wie für Kommunikation Bewußtsein. So ist die „Intransparenz der ›Köpfe‹“ (d.h. des Bewußtseins), die „Undurchsichtigkeit der Schädelkalotten“ *das* „Basistheorem“ der Kommunikationstheorie von Fuchs¹³⁸.

Gemeint ist damit, daß kein Bewußtsein ein anderes Bewußtsein unmittelbar, d.h. unter Umgehung von Kommunikation, für seine eigenen Operationen und seine operative Reproduktion nutzen kann und gerade deswegen eben auf Kommunikation ‘zurückgreift’, also mit Kommunikation strukturell gekoppelt wird. Bemerkenswert dabei ist, daß Fuchs seine Metaphern an einem System gewinnt, das daran überhaupt nicht beteiligt ist, nämlich am Körper: „Schädel“ und „Kopf“ evozieren die Idee einer räumlichen Vorstellung des Bewußtseins, in das man ‘von außen’ nicht eindringen kann. So läßt sich das Basistheorem in die Begriffe der operativen Geschlossenheit und der System-spezifität der Operationen übersetzen.

Auf diesem Basistheorem baut Fuchs seine Kommunikationstheorie auf. Ihn interessieren die Konsequenzen für die Kommunikationsseite, wie sie sich aus dem Charakter der Differenz von Bewußtsein und Kommunikation ergeben. Die Form, wie sich auf der Basis dieser Differenz Kommunikation vollzieht, faßt er in den Begriff des ‘operativen Displacements’. Displacement bezeichnet jenen operativ konstitutiven Spielraum, der sich im Kommunikationsprozeß zwischen den sich zu einer Kette zusammenschließenden kommunikativ relevanten Ereignissen ergibt. Nur weil auch Kommunikation ereig-

¹³⁷ Fuchs 1992b, S. 122.

¹³⁸ Fuchs 1993, S. 71 u. 135.

nisbasiert ist, kann sich in der Kommunikation eine Verschiebung von einem Ereignis zum anderen ergeben, die Fuchs dann Displacement nennt.¹³⁹ Das Displacement ist eine produktive Kraft, die Kommunikation in immer neuen Varianten re-produziert.

Was aber passiert mit einer Kommunikation (d.h. mit einer Folge von zusammenhängenden kommunikativen Ereignissen, die thematisch aneinandergeschlossen sind), die ihre eigenen operativen Voraussetzungen, nämlich die Differenz von Bewußtsein und Kommunikation kommuniziert? Sie reproduziert sich in bestimmten Einzelereignissen, für die prägnanterweise so etwas wie eine Schubumkehr angenommen werden kann. Während normalerweise jedes Ereignis sich immer auf das Folgeereignis hin erst konkretisiert und damit in seiner Differentialität zu diesem Folgeereignis als Ereignis dekonkretisiert, wird in diesem Fall ein Ereignis mit der unerfüllbaren Aufgabe beladen, das es selbst erst ermöglichende vorausgehende Ereignis zu fixieren. Das führt zu einer Selbstblockade der Kommunikation im Bereich des Sinns. Tatsächlich kann eine solche Kommunikation weiterkommunizieren, sie muß aber ihre eigene Autoreflexivität selbst noch einmal reflektieren. Kommunikation manifestiert sich dann nicht mehr als sinnvolle Rede, sondern als Rede, die sinnlos ist. Dabei wird allerdings vorausgesetzt, daß an die Sinnlosigkeit der Kommunikation zumindest sinnvoll angeschlossen werden kann. Das ist durchweg an den Texten der Dekonstruktion nachzuvollziehen, findet sich aber konsequenterweise auch in der Kommunikationstheorie von Fuchs; symptomatisch sind die bereits genannten Selbstdementis, die Fuchs konzeptionell in die Nähe der Dekonstruktion rücken: Die Kommunikation kommuniziert das Nicht-Kommunikable als Voraussetzung dafür, daß überhaupt kommuniziert werden kann. Was allerdings die Systemtheorie konsequent verweigert, nutzt die Systemtheorie konstitutiv: die Möglichkeit von Metakommunikation über die Kommunikation des Nicht-Kommunikablen.¹⁴⁰

Kommunikativ kann diese Voraussetzung von Kommunikation, die Differenz zum Bewußtsein, nicht eingeholt werden, und dies ist es, was Kommunikation erst ermöglicht; die Uneinholbarkeit ist kommunikationskonstitutiv. Wo außerhalb der philosophischen Theorien will man das auch anders? Jede fundamentale Theorie, die sich als Theorie zu verstehen gibt, die ihre eigenen Voraussetzungen miteinbegreift, ist eine Theorie, die in diesem Programm notwendigerweise scheitern muß. Philosophie, wo sie in diesem Sinne fundamental wird, muß scheitern und ihren Anspruch verfehlen. Diese Uneinholbarkeiten findet man in den fundamentalphilosophischen Theoriegebäuden in den unterschiedlichsten Ausprägungen; strukturell jedoch liegt immer dasselbe Muster zugrunde: eine konstitutive Differenz, die in dem, was sie konstituiert, eben deshalb nicht wieder eingeholt werden kann. Bei Fichte war es die Differenz zwischen Tathand-

¹³⁹ Zur Definition von Displacement Fuchs 1993, S. 153/4.

¹⁴⁰ Und insofern neigen auch diese Ausführungen immer mehr der systemtheoretischen als der dekonstruktivistischen Variante von Kommunikation zu.

lung und Tatsache (wobei jedoch Fichte geglaubt hat, kommunikativ schließlich doch noch eine Darstellung dieser Differenz finden zu können, die sie selbst miteinholt), bei Heidegger die ontisch-ontologische Differenz als zirkuläre Programmdifferenz von Fundamentalontologie und Existentialanalytik¹⁴¹, beim frühen Wittgenstein des *Tractatus* die Differenz von Abbildung und Abgebildetem (wobei hier die Abbildung selbst keine Abbildung mehr finden kann, so daß es auf den berühmten Schluß des auf sich selbst bezogenen Unsinnsverdikt mit der Leitermetapher hinausläuft¹⁴²).

Dekonstruktion und Systemtheorie markieren insofern einen Bruch gegenüber den Fundamentalphilosophien, als sie die Uneinholbarkeit selbst zu ihrer operativen Voraussetzungen machen. Dennoch können sie ihre konstitutiven Ausgangsdifferenzen selbst auch nicht einholen. Die Systemtheorie überbietet die Dekonstruktion in dieser Hinsicht jedoch zweifach: Da sie mit der Differenz ansetzt, kann sie erstens die Konstitutionsleistung von Differenzen und Differentialität wesentlich elaborierter in den Griff bekommen als die Dekonstruktion und daher zweitens auch pointierter sich selbst als nach-metaphysisch positionieren. Allerdings ist mit der Kommunikationstheorie von Fuchs die Systemtheorie trotz alledem an einen Punkt angelangt, wo sie ihre eigenen kommunikativen Voraussetzungen kommunikativ kommunizieren müßte, so daß auch sie eine Letztbegründungsgrenze nicht überschreiten kann. Auch die Systemtheorie kann sich selbst nicht von der differentiellen, ereignisbasierten Form des Bewusstseinsvollzugs, der bestimmend in die Differenz von Bewußtsein und Kommunikation ein-geht, lossagen. Und das ist es, was Dekonstruktion immer schon behauptet hat.

IV.3. Der unmarked space - philosophische Uneinholbarkeiten und das literarische Substitut

Literatur als ein herausragender Bereich von Medienangeboten erlaubt es, die Form der strukturellen Kopplung disponibel zu machen. Der wichtigste Grund dafür dürfte in den medialen Eigenschaften von Schrift liegen, die insbesondere außerhalb kommunikativer Routinen aktualisiert werden können. Literatur kann mit ihren schriftlichen Möglichkeiten eine weitere oder engere strukturelle Kopplung von Bewußtsein und Kommunikation bedingen. Das eine könnte eine kritische, das andere eine identifikatorische Lektüre genannt werden; im ersten Fall würde Bewußtsein mehr Prozesse vollziehen, als zur Verarbeitung des Gelesenen notwendig sind, in anderen Fall würde Bewußtsein sich nahezu ausschließlich auf diese Verarbeitung konzentrieren; die Operati-

¹⁴¹ Vgl. dazu auch Kray/Studer 1991.

¹⁴² Siehe nochmals Wittgenstein 1984, S. 85 (=Tractatus Logico-Philosophicus, Satz 6.54).

onen wären deckungsgleich; man würde 'sich vergessen', 'sich verlieren' und 'sich versenken'.

Die Literalität der Literatur erlaubt demnach eine verschiedenartige kommunikative Affizierung von Bewußtsein. Wir nehmen an, daß an den Grenzbereichen literarischer Wertungsskalen Literaturformen zu finden sind, die eine besonderes intensive Affizierung zu leisten imstande sind: bei der Trivilliteratur und bei avantgardistischer Literatur. Hier vermuten wir die stärkste kommunikative Absorption von Bewußtsein (andere Medienformen lassen wir hierbei außer acht).

Die Frage ist, ob Literatur ein Medienangebot darstellt, mit dessen Hilfe unter geeigneten Voraussetzungen Bewußtsein soweit kommunikativ absorbiert werden könnte, daß sich dabei eine Möglichkeit abzeichnet, die Uneinholbarkeit einzuholen? Und wie könnte sie aussehen? - Ausgehend von der bewußt und kommunikativ unhintergehbaren Differenz von Bewußtsein und Kommunikation müßte eine Selbsteinholung der Uneinholbarkeit über das Bewußtsein selbst erfolgen, das allerdings Kommunikation für seinen eigenen Vollzug als das mit ihm Nicht-Identische voraussetzt. Die Selbsteinholung wäre nur dann möglich, wenn Kommunikation als different vom Bewußtsein doch identisch wäre mit dem Bewußtsein, wenn also Bewußtsein und Kommunikation ununterscheidbar geworden wären. Das würde darauf hinauslaufen, die Differenz zwischen den beiden Ereignisketten aufzuheben, so daß sich Bewußtsein und Kommunikation an einer einzigen Ereigniskette entlang 'in eins' reproduzieren würden. Kommunikation würde Bewußtsein kommunizieren, und eben das ist aus konstitutiven Gründen sowohl für das Bewußtsein einerseits als auch für die Kommunikation andererseits ausgeschlossen.

Das Bewußtsein ist das für die Kommunikation Nicht-Kommunikable. Es gibt allerdings den Schein einer Möglichkeit, das Nicht-Kommunikable zu kommunizieren, und das heißt: Bewußtsein ununterscheidbar an Kommunikation zu binden. Zu diesem Zweck muß Bewußtsein vollständig - ohne einen differentiellen Überlappungsbereich - durch Kommunikation evoziert werden, wahrscheinlich am ehesten in Form von Paradoxien oder Tautologien.¹⁴³ Wenn eine solche Kommunikation überhaupt vorstellbar ist, dann wird sie sich sprachlich wohl in der Form einer Literatur konkretisieren, die in der Lage ist, im Rezeptionsakt den differentiellen Selbstvollzug des Bewußtseins vollständig zu absorbieren, so daß über die Rezeption das Kommunizierte unmittelbar - so als ob keine Differenz bestünde - in Bewußtsein übergeht. Hier läge der Übergang über die kommunikationskonstitutive Grenze der Kommunikation zum Bewußtsein hin, und insofern in jenen *unmarked space*, der für die Kommunikation das Andere der Kommunikation bedeutet. Das wäre eben keine identifikatorische Lektüre mehr; sie wäre eher wahnhaft zu nennen, vorstellbar als eine Lektüre, die in einen Zustand von Tranceähn-

¹⁴³ Siehe die Aufsätze von Fuchs und Luhmann in Luhmann und Fuchs 1989.

lichkeit übergeht.¹⁴⁴ Natürlich kann die Literatur nicht einholen, was in der Theorie als uneinholbar entworfen wurde; sie kann aber vermutlich eine Erfahrung evozieren, die die prinzipiell unmögliche Erfahrung der Einholung des Bewußtseins und der Aufhebung der Differenz von Bewußtsein und Kommunikation substituiert.

V. Stil und Gestus

Dekonstruktion und Systemtheorie arbeiten - so könnte ein vorsichtiges Resümée lauten - auf verschiedene Weise an ähnlichen Problemen. Dennoch gibt es bisher nur wenige Versuche, voneinander zu lernen. Ein Grund dafür könnte in der Rezeptionssituation beider Theorien liegen, die einem Gespräch bisher wahrhaftig nicht förderlich war. Die Chimären, die sich um die Namen 'Dekonstruktion' und 'Derrida' einerseits, 'Systemtheorie' und 'Luhmann' andererseits gebildet haben, wuchern zum Teil abenteuerlich. Wir wollen etwas vereinfachend versuchen, zwei mögliche Gegenüberstellungen beider Theorien einander gegenüberzustellen. Bei der ersten handelt es sich um eine Konstruktion, die sich aus der populären Rezeption, der feuilletonistischen Darstellung, der öffentlichen Polemik ergibt, die sich an jeder der beiden Seiten niederschlagen. Die zweite Gegenüberstellung beider Theorien versucht, die unleugbaren Unterschiede im Bereich ihres jeweils sehr charakteristischen Gestus und ihrer eigenwilligen Stile festzumachen. Dabei werden Stil und Gestus nicht als marginale oder ornamentale Ergänzung des Sachgehaltes angesehen. Im Gegenteil: Gerade die Natur der in Frage stehenden Problematik erzwingt eine Verlagerung der Kernaussage, in der beide Theorien erheblich differieren, in einen nicht mehr begrifflich faßbaren Bereich - in die Frage einer letztlich nicht zu begründende Präferenz für diesen und nicht jenen Stil der Weltwahrnehmung und Gestus des Denkens.

Ein beliebtes Mittel, die Differenz zwischen Dekonstruktion und Systemtheorie in der öffentlichen Debatte, für das Feuilleton und für die politische Auseinandersetzung handhabbar zu machen, liegt in der Verwendung des Schemas 'Kritik vs Affirmation' (ein Schema, das von der parteipolitischen Leitunterscheidung zwischen links und rechts, zwischen progressiv und konservativ sein polemisches Potential bezieht). Es war die Debatte zwischen Habermas und Luhmann, mit der letzterer erstmals weiteren Kreisen bekannt wurde und in deren Verlauf die Systemtheorie in Absetzung von dem

¹⁴⁴ Die Möglichkeit, Literatur im Sinne einer bewußtseinevozierenden Kommunikation zu betrachten, die das crossing zum unmarked space initiiert, hat Michaela Kenklies 1996 anhand von Konrad Bayers Text *Der kopf des vitus bering* dargelegt. Ihrer Einschätzung nach würde dieser Text, bedingt durch die entsprechenden Montagetechniken, eine Literatur repräsentieren, die das Nicht-Kommunikable kommunikativ evoziert, und somit zu einer Erfahrung des Prädifferentiellen führen, die man als ekstatisch charakterisieren könnte.

selbstverständlich ‘kritischen’ Habermas dann als affirmativ desavouiert wurde. Es entstand der Wertungsschematismus ‘Habermas: fortschrittlich, kritisch, emanzipatorisch’ vs ‘Luhmann: fortschrittsfeindlich, unkritisch, affirmativ’.¹⁴⁵ Auf der anderen Seite verbindet sich für die amerikanische Intellektuellenszene Dekonstruktion mit einer Hauptrichtung der feministischen, der homosexuellen und der postkolonialistischen Bewegung, deren gemeinsames Interesse in einer Unterminierung der bestehenden kulturellen und gesellschaftlichen Hierarchien liegt. Zu diesem Zweck ist ein ganzes Arsenal dekonstruktiver Verfahren nutzbar zu machen. Da die feuilletonistische Öffentlichkeit in Deutschland Dekonstruktion als Transatlantik-Import kennenlernte, wurde damit auch ihre Wertung als ‘kritische’ Theorie übernommen. Dieses Erbe steht noch heute einer echten Annäherung der beiden so verwandten Theorien im Wege; noch immer gilt Systemtheorie als inhärent affirmativ, Dekonstruktion als inhärent kritisch - und schließlich soll man lechts und rinks ja nicht verwechseln.

Gegenüber einer solchen Wahrnehmung ist einzuwenden, daß das Schema ‘Kritik vs Affirmation’ für ein genuin nach-metaphysisches Denken im Grunde inakzeptabel ist, wenn man die ganze Denktradition mitberücksichtigt, die nahezu unauflöslich mit ihm verbunden zu sein scheint: Die Gegenüberstellung von Kritik und Affirmation ist in der gesamten dialektischen Rhetorik von Rebellion und Etablisement verwurzelt; sie beinhaltet die Phantasie einer selbst zu gestaltenden Zukunft; sie partizipiert an einem ganzen Ensemble metaphysischer Annahmen wie dem an die Universalität der Vernunft, an die Idealität eines anzustrebenden Zieles, an den Wahrheitswert ethischer Urteile. Das Schema ‘Kritik vs Affirmation’, das eingesetzt wird, um die Akzeptanz für Dekonstruktion zu erhöhen, überlebt seine eigene Dekonstruktion nicht: Es ist als typisches Beobachtungsschema der Moderne beobachtbar; es führt gleichsam *under cover* eine ganze Reihe diffuser metaphysischer Annahmen mit sich; es entstammt, kurz gesagt, einer Welt, in der wir nicht mehr leben.

Luhmann hat einen Anfang zum Gespräch gemacht, indem er den Versuch unternommen hat, Dekonstruktion in seine Terminologie zu übersetzen¹⁴⁶. Es ist vorauszu- sehen, daß Luhmann sich damit keine Sympathien einhandeln wird bei denen, die die Dekonstruierbarkeit alles Widrigen (z.B. des Patriarchats, des Phallogozentrismus, des Kolonialismus, des Eurozentrismus) als Befreiung erfahren und daraus ein Bewußtsein eigener Unangreifbarkeit entwickelt haben. Es gibt eine Tendenz innerhalb der politisch eingesetzten Dekonstruktion, sich gewissermaßen fremdbeobachtungsresistent zu machen, gegen die Luhmann mit seinem Aufsatz verstößt. Doch genau in dieser Tendenz liegt ein entscheidendes Mißverständnis: Eine solche Auffassung mißverstet letztlich

¹⁴⁵ Müller 1990, S. 201.

¹⁴⁶ Luhmann 1995c, aber schon seit Luhmanns Soziale Systeme (1984) finden sich verstreute Bemerkungen zu Derrida in Luhmanns Schriften, beispielsweise Luhmann 1993a, 1993b und 1993c.

Dekonstruktion als Destruktion und benutzt den Hinweis auf das 'kon' in ihrem Namen nur dazu, sich genau gegen den Vorwurf der Destruktivität zu verwehren. Dekonstruieren in diesem Sinne wäre nichts anderes als Negieren und Kritisieren. Dekonstruktion als Kritik (miß)zuverstehen bedeutet, sie in aufklärerischer Tradition als Instrument zur Latenzschutzaufdeckung zu verwenden.

Dekonstruktion hat in der Tat ein Interesse an latenten Strukturen, indem sie nach dem fragt, was ungesagt bleibt, wenn etwas gesagt wird. Sie bedeutet in der Tat eine Verunsicherung für Aussagesysteme, die sich von der Kontingenz der eigenen Behauptungen keine Rechenschaft ablegen. Und in der Tat torpediert sie den Dünkel von Zeichenordnungen, die aus ihrer angeblichen Widerspruchsfreiheit ihre Wahrheit und aus ihrem Wahrheits- ihren Herrschaftsanspruch ableiten wollen. All dies leistet sie, systemtheoretisch gesprochen, als eine mehr oder weniger systematisierte Methode der Beobachtung zweiter Ordnung. Sie entwickelt nicht selber eine Beobachtung der Welt, um sie dann mit Wahrheitsanspruch auszustatten und als Theorie kritisierend und negierend gegen andere Beobachtungen ins Feld zu führen. Sondern sie beobachtet Beobachtungen, um schließlich zu der paradoxen Aussage zu kommen, daß es überhaupt nur solche Beobachtungen zweiter Ordnung geben kann. Und darin liegt ein wichtiges destabilisierendes Moment für die kulturelle Semantik, welches für Innovation und Strukturwandel der Gesellschaft genutzt werden kann und das sich natürlich besonders diejenigen politischen Kräfte zunutze machen können, die an einer Änderung bestehender Verhältnisse interessiert sind.

Dennoch führt es umgekehrt ebenfalls an der Sache vorbei, wenn man die Systemtheorie aufgrund ihres sauberen Beobachtungsstils der Tilgung von Ambivalenz und der unkritischen Affirmation beschuldigt. Nicht gelehnet werden soll, daß es Leute geben mag, die die Systemtheorie zur Stabilisierung und Schließung eines festen Weltbildes mißbrauchen, vielleicht auch gerade, um sich gegen die Herausforderung eines neuen Denkens zu schützen, wie sie aus Poststrukturalismus, Feminismus und Dekonstruktion ergeht. Übersehen wird dabei jedoch - und darin liegt ihr entscheidendes Mißverständnis -, daß mit jeder Unterscheidung, die die Systemtheorie trifft, die Paradoxie ihrer Form und die Kontingenz ihrer Setzung immer schon mitgesagt sind.

Möglicherweise hilft an dieser Stelle die Unterscheidung von romantischem und aufklärerischem Displacement, die Fuchs vorgeschlagen hat, weiter. Die Displacementtheorie formuliert, daß in der Autopoiesis der laufenden Kommunikation die Verstehensanschlüsse entweder stärker auf die Seite der Mitteilung oder stärker auf die Seite der Information verschoben werden können. Romantisches Displacement ist charakteristisch für eine Art der Kommunikation, die eher die Mitteilungsseite betont, wohingegen eine Kommunikation im aufklärerischen Displacement dazu tendiert, den Schwerpunkt auf die Informationsseite zu legen. Von da aus ergibt sich in Bezug auf das Verhältnis von

Dekonstruktion und Systemtheorie eine zweiteilige These: (1) *Tendentiell wird Dekonstruktion als romantisches und Systemtheorie als aufklärerisches Displacement beobachtet.* (2) *Dieses Verhältnis ist aber umzukehren.*

Als romantisches Displacement beobachtet, ist der Stil der Dekonstruktion eines ihrer wichtigsten Argumente. An einem dekonstruktiven Text wird dann die Mitteilungsseite beobachtet und (in aufklärerischem Displacement) zu der Information umgemünzt, daß es letztlich keine Information gibt als eben die Information, daß es keine Information gibt - ein Paradox, das zu seiner Auflösung die Verlagerung der Kommunikation auf die Mitteilungsseite erfordert. Schlechte Epigonen erliegen daher leicht der Gefahr, einen hermetischen und nebulösen Stil zum Selbstzweck zu erheben. In der Systemtheorie dagegen, als aufklärerisches Displacement beobachtet, lenkt die Nüchternheit und Präzision des Stils die Aufmerksamkeit einzig auf die Informationsseite (wenn man Luhmann und nicht Fuchs im Blickpunkt hat). Ein Luhmannscher Text wird dann als Aufklärung über einen Sachverhalt wahrgenommen und rezipiert, bei der die Mitteilungsseite vernachlässigt werden kann, eben weil es (vermeintlich) nur um Information über Sachverhalte geht. Nachahmer erliegen daher leicht der Versuchung, die Speisekarte zu essen, mit anderen Worten: die Welt mit ihrer Beschreibung zu verwechseln.

Diese Überlegungen versuchten zu zeigen, daß die Kluft zur Systemtheorie, die nahezu unüberwindlich scheint, wenn Dekonstruktion als romantisches Displacement beobachtet wird, sich auf der Informationsseite eher als nachbarschaftliche Grenze darstellt. Zieht man einen Rahmen aufklärerischen Displacements um die Dekonstruktion - d.h. privilegiert man ihre Informationsseite -, so zeigen sich erstaunliche Konvergenzpunkte. Doch dasselbe funktioniert auch umgekehrt. So wurde verschiedentlich von Luhmann behauptet, er sei ein Spieler, der ohne Interesse an sachlicher Richtigkeit nur versuche, welche Argumente sich jeweils plazieren ließen; damit wird die Mitteilungsseite der Systemtheorie betont und ein Rahmen romantischen Displacements um diese so aufklärerisch erscheinende Theorie gezogen. In der Tat ist beispielsweise 'Reden und Schweigen' wohl eines der mystischsten Bücher des Jahrhunderts im nüchternsten Gewand. Das romantische Displacement mit seiner Emphase der Mitteilungsseite wird so geschickt kaschiert, daß nur die Informationsseite gesehen wird. Der entscheidende Punkt der Mitteilungsseite ist aber das konsequente Schweigen über das Unsagbare. Wo bei Derrida paradoxe und ambivalente Formulierungen und Wortspiele, Redeweisen des Verstummens und Abbrechens auf der Mitteilungsseite wortreich darauf aufmerksam machen, daß es keine Information gibt - eine Mitteilung, die im Verstehen notwendig auf ihren Informationsgehalt hin abgeklopft wird -, da reagiert Luhmann auf diese Paradoxie durch pures Schweigen (das aber dennoch immer wieder als Reden (miß)verstanden werden kann).

Es ist also möglich, Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Systemtheorie und Dekonstruktion auf einer rein sachlichen Ebene herauszuarbeiten und zu analysieren. Dabei aber kann leicht der Eindruck entstehen, als sei Systemtheorie irgendwie überlegen: denn Stil und Terminologie der Systemtheorie sind betont nüchtern und präzise. Man erliegt leicht der Versuchung, die entscheidenden Argumente der Dekonstruktion in der klaren und genauen Sprache der Systemtheorie wiedergeben zu wollen und damit zu zeigen, wieviel brauchbarer und einfacher zu handhaben das Werkzeug der Systemtheorie sei. Bezeichnend ist Luhmanns süffisante Bemerkung, die sich an ein Kurzreferat einiger Derridascher Thesen anschließt: „But it is hardly our task to clarify what Derrida might possibly mean“¹⁴⁷. Wer zu präziser, nüchterner Sprache, zu klaren, wenn auch komplexen Differenzierungen neigt, wird einen Beobachtungsstil auch im Vergleich beider Theorien bevorzugen, der schon implizit die Systemtheorie privilegiert. Schematisch gesprochen kann die Differenz zwischen Dekonstruktion und Systemtheorie von dieser oder von jener Seite aus beobachtet werden, d.h. durch die dekonstruktive oder durch die systemtheoretische Brille. Und sobald dann auch diese Problematik explizit wird, sobald man genau solche Selbstreferenzprobleme, re-entry-Figuren und die Unmöglichkeit einer Metaebene thematisieren will, bietet sich wiederum ein systemtheoretischer Beobachtungsstil an. Solche Überlegungen bestätigen die Vermutung, daß Stil und Gestus eine große Rolle spielen, um die Differenz der beiden in Frage stehenden Theorien zu behandeln: Nicht nur finden die entscheidenden Differenzen beider Theorien auf der stilistischen Ebene (im weitesten Sinne, d.h. auch in Bezug auf *Beobachtungsstil*, argumentativen *Gestus* etc) statt, sondern mit der eigenen Wahl eines Beobachtungsstils hat der Beobachter beider Theorien bereits eine tendenzielle Vorentscheidung getroffen; er ist bereits mitten drin im Problem, und sein distanziert-neutraler Außenstandpunkt erweist sich von Anbeginn als Fiktion, denn er kann nicht beobachten, ohne vom Stil seines Beobachtens in seinen Sympathien gelenkt zu sein.

Beide Theorien sind Differenztheorien. Doch die Qualität der Differenzen ist jeweils verschieden. Die systemtheoretische Differenz orientiert sich am binären 0/1-Code der Computerwelt; sie hat ein Interesse an klaren, harten, eindeutigen Grenzen. Die unüberschaubare, nicht handhabbare Hyperkomplexität im Zusammenspiel der Differenzen wird zugestanden; die Differenzen erscheinen in sich gefaltet, in endloser Repetition befangen, in Selbstreferenzen und Paradoxien verwickelt, miteinander verknötet und verstrickt. - Dekonstruktion hat demgegenüber ein Interesse an weichen Differenzen, an der Unbestimmbarkeit von Übergänglichem, an offengehaltenen Grenzen, an Ambivalenz- und Verwerfungszonen. Sie sucht zu streuen, wo die Systemtheorie Orte fest schreibt. Wenn wir fragen, wozu sie das tut, dann fragen wir in Richtung einer funktio-

¹⁴⁷ Luhmann 1995c.

nalen Analyse - und das hieße, einen Beobachtungsstil zu wählen, der mit der Systemtheorie sympathisiert.

Die Aufmerksamkeit auf die mit jeder klaren Differenz mitgegebenen Paradoxien, Ambivalenzen und Verwerfungen ist beiden Theorien gemeinsam, ja prägend für beide. Doch der damit verbundene Gestus ist ein grundsätzlich anderer: Die Dekonstruktion geht von vorliegenden Differenzen aus und überführt sie in die ihnen zugrundeliegenden Paradoxien. Systemtheorie dagegen geht von der Notwendigkeit von Paradoxien/Tautologien aus und versucht, sie zu komplexen Differenzgefügen zu entfalten. Damit ist eine stilistische Entscheidung verbunden: Beide Theorien bilden ab, was sie tun, indem nämlich in dekonstruktiven Texten paradoxe und brüchige Formulierungen den Leser auf die Unentscheidbarkeit des Textes hinweisen, wohingegen der Stil systemtheoretischer Texte tautologische und selbstreferentielle Formulierungen privilegiert und den Leser hineinzieht: Zentrifugaler und zentripetaler Stil stehen sich gegenüber. Paradox ist nur, daß ein so zentrifugaler Text wie der der Dekonstruktion seine Leser oftmals nur schwer aus seinem Bannkreis entläßt, wo er sie doch gerade aus dem eigenen Beobachtungsmuster freigeben und ins weitere Spiel der Differenzen stürzen sollte und wohl auch wollte.

Man hat gesehen, daß es durchaus möglich ist, beispielsweise das Konzept der *différance* in systemtheoretische Terminologie zu übersetzen, unter Umständen sogar mit einem Gewinn an Präzision und Abstraktion. Daraus speist sich der Überlegenheitsgestus der Systemtheorie, denn sie erhebt den Anspruch, der Sache nach dasselbe, nur präziser formulieren zu können. Ihr stilistisches Merkmal ist der ostentative Verzicht auf Stil im Sinne rhetorischer Ausschmückung oder individueller Ausprägung. Stilistische Eigentümlichkeiten rechtfertigen sich bei ihr stets aus der Form der Sache selbst, insbesondere wenn es um Selbstreferenzfiguren geht. Doch aus demselben Grund - gerade weil es darum geht, die Sache möglichst präzise zu erfassen - geht in der Übersetzung auch etwas verloren: Wo Systemtheorie *différance* feststellt, wird sie in dekonstruktiven Texten inszeniert. Dekonstruktion verweigert sich konsequent einer solchen Metaebene. Systemtheorie aber behauptet zwar nicht von sich, der *différance* zu entkommen, doch ist dies eine Feststellung, die sich in der Textpraxis nicht widerspiegelt. (Dies ist nicht als Vorwurf mißzuverstehen; es handelt sich hier um zwei grundsätzlich verschiedene, kaum gegeneinander aufzurechnende, vor allem nicht aus unabhängiger Perspektive zu beurteilende Beobachtungsstile.) Wo der stilistische Kunstgriff systemtheoretischer Texte darin besteht, den Stil völlig hinter die Sache zurücktreten zu lassen - und dadurch die Illusion zu erzeugen, es könne eine Sache unabhängig vom Stil ihrer Beobachtung geben, auch wenn diese implizite Aussage stets von gegenläufigen expliziten Aussagen gekontert wird -, da holt die Dekonstruktion die Paradoxien, Ambivalenzen und Verschiebungen, von denen sie spricht, in den eigenen Text hinein, so daß der Stil

des Textes die Sache selbst *ist*. Dekonstruktive Textpraxis dekonstruiert daher den Unterschied zwischen Stil und Sache.

Wir halten *différance* für ein wichtiges und brauchbares Konzept. Es gibt aber sehr unterschiedliche Weisen, mit ihm umzugehen, und gerade im Bereich der akademischen Literaturwissenschaft dient es zuweilen dazu, den größten Blödsinn zu rechtfertigen. Man kann zum einen den Sachverhalt der *différance* feststellen und beschreiben. Dann aber ist es nicht notwendig, dasselbe in immer neuen Texten und Referaten endlos zu repetitieren. Demgegenüber kann eingewendet werden, daß es dem 'Wesen' von *différance* widerspricht, sie festzustellen (weil der Begriff ja gerade ausdrückt, wieso man einen Sachverhalt nicht im Begriff feststellen kann - wobei immer noch fraglich bleibt, ob feststellen und feststellen dasselbe ist). Deshalb gehe es nicht darum, *différance* zu beschreiben, sondern sie zu inszenieren. Warum aber, so kann dagegen wiederum gefragt werden, sollte man etwas inszenieren, was sich ohnehin vollzieht - wenn nicht, um es festzustellen und darzulegen? Für manche deutsche Intellektuelle hat eine weitere Variante dieses Themas einen besonderen *appeal*: *différance* müsse inszeniert werden, um sie 'im Gedächtnis zu bewahren'. Diese Begründung verdankt sich einer eher diffusen Verknüpfung von Dekonstruktion mit dem Komplex 'Opfer-Judentum-Holocaust' - und vor diesem Hintergrund darf man dann als Deutscher sozusagen aus moralischen Gründen nicht 'gegen Dekonstruktion' sein. Oder geht es vielleicht - und das ist diejenige Variante von Dekonstruktion, deren Anspruch auf politisches Engagement uns am meisten einleuchtet - darum, *différance* weniger zu beschreiben als vielmehr darum, sie zu betreiben? In dieser Argumentation sehen wir eine aktuelle Variante des gesellschaftlichen Auftrags, den Intellektuelle sich gerne selbst verleihen, möglicherweise zu recht. Sich als Agenten kulturellen und gesellschaftlichen Wandels zu verstehen ist zwar in einer Zeit, in der sich ohnehin alles zu ändern scheint, keine besonders spezifische Selbstdefinition, aber sie ist ein Anfang. Was unseres Erachtens hinzukommen muß, ist ein Bewußtsein für und ein Wissen über die Rückwirkungen zwischen kultureller Semantik und Gesellschaftsstruktur und vor allem ein Verantwortungsbewußtsein vor der Tradition und für die Zukunft. Dekonstruktion scheint uns dort am lebendigsten und wirkungsvollsten, wo sie nicht als Dogmatik gelehrt, sondern als Technik praktiziert wird. Um es provokativ auf den Punkt zu bringen: Nicht Geoffrey Bennington und Nicholas Royle, sondern Judith Butler und Honi Bhabha praktizieren heute - bezeichnenderweise unter anderem Namen - lebendige Dekonstruktion.

Geht man mit Spencer-Brown davon aus, daß Unterscheidung und Bezeichnung einer Seite der Unterscheidung untrennbar zusammengehören, so nimmt man an, daß jede Beobachtung eine Differenz benutzt, in bezug auf die der Beobachter immer schon eine markierte Position hat. Die Systemtheorie reagiert auf diese Erkenntnis, indem sie sich selbst in die eigenen Beobachtungen einbezieht, inklusive der Beobachtung ihrer eige-

nen Selbstbeobachtung, der Beobachtung wiederum dieser Beobachtung usw. Der Vorwurf eines infiniten Regresses oder leerer Tautologien kann sie nicht treffen, weil sie genau die Unumgänglichkeit solcher Selbstreferenzen als zentrales Theorem übernommen hat - ein nahezu unüberbietbarer Immunschutz gegen ein ganzes Arsenal gängiger Vorwürfe. Systemtheorie nutzt die Selbstreferenz als positiven *circulus vitiosus*; sie findet Selbstreferenzphänomene in ihrer Umwelt vor und paßt ihre Beschreibungen und ihre Beobachtungssystematik daran an. Dekonstruktion dagegen reiht sich in eine Tradition von 'Blickweisen von außen' ein. Ihr Beobachtungsstandpunkt ist typischerweise der des Ausgeschlossenen, daher ein dezentrierender, latenzaufdeckender Blick. Symptomatische Lektüre, Ideologiekritik, Genealogie - stets geht es darum, von Außen, vom Ausgeschlossenen her das Zentrum zu beobachten. Dabei entsteht aber das Problem, daß die verwendeten Beobachtungskategorien, die, will man sich mitteilen, von der herrschenden Sprache vorgegeben sind, nicht die eigenen, sondern die des (Macht-)Zentrums sind. Die Beobachtung wird notwendig paradox, denn sie bedient sich Differenzen, in denen nicht der eigene beobachtende (ausgeschlossene), sondern der fremde beobachtete (zentrale) Standpunkt bezeichnet ist. Dekonstruktion hat daher einen unmöglichen Beobachtungsstandpunkt, denn sie benutzt Unterscheidungen, in denen die andere Seite markiert ist. Maßgeblich ist ihr das „An-der-Grenze-Sein“¹⁴⁸. So ist es kein Wunder, daß dekonstruktive Texte einen paradoxen Stil pflegen, denn in ihnen spricht etwas, das - nach allen Regeln machtgestützter Logik - keine Stimme haben dürfte.

Es steckt eine witzige und ironische Komplementarität in der Beobachtung, daß einerseits die aus dem Schweigen entstandene Dekonstruktion immer deutlicher die Qualitäten einer Machtstimme annimmt, wenn sie in Lehrbüchern referiert und als Methode vorgestellt wird, daß andererseits gerade die Systemtheorie, lange als Machtinstrument der Herrschenden verschrien, sich mit Behutsamkeit, Sympathie und Zeichen größter Achtung der Schweigenden anzunehmen beginnt, nicht jedoch, um ihnen eine Stimme zu verleihen, sondern um ihr Schweigen zu schützen, vielleicht auch, um das eigene Schweigen zu schützen. Eine Tendenz zu negativer Mystik ist in der Systemtheorie der letzten Jahre immer deutlicher zu erkennen. Doch auch hier, am Thema 'Reden und Schweigen', konturieren sich dieselben grundlegenden Unterschiede. Die Dekonstruktion holt die Notwendigkeit des eigenen Schweigens, die Unmöglichkeit ihres Redens in ihre Rede ein in den Ambivalenzen, Paradoxien und Verwerfungen, die ihren Stil ausmachen. Systemtheorie dagegen redet über Gesellschaft, die sie als Kommunikation definiert, ist also explizit Kommunikation über Kommunikation, d.h. sie redet über das Reden (ihr eigenes inbegriffen). Im Gegensatz zur Dekonstruktion schreibt sie sich auch hier innerhalb derselben Unterscheidung statt auf der Seite der (fruchtbaren) Paradoxie

¹⁴⁸ Derrida 1988a, S. 13.

auf der der (entfalteten) Tautologie ein. Der Einwand trifft zu, daß sie auch über das Schweigen redet - jedoch nur über fremdes. Das eigene Schweigen wird allenfalls aus dem Negativen in fernen Verweisen gestreift. *Dekonstruktion läßt paradoxerweise das eigene Schweigen reden. Dagegen steht die Tautologie der Systemtheorie, die redet, wo sie redet, und schweigt, wo sie schweigt.*

VI. Ausblick: Dekonstruktion und Systemtheorie als Medientheorie

Der Vergleich sollte zeigen:

(1) Der Universalitätsanspruch der Supertheorien beruht darauf, daß sie letztlich eine Verhältnisbestimmung von Bewußtsein und Kommunikation finden.

(2) Diese Verhältnisbestimmung steht ihrerseits wiederum unter den Bedingungen, die aus dem Zusammenspiel von Bewußtsein und Kommunikation resultieren. Diese Theorien leiten Denken und Kommunikation, indem sie eine Praxis initiieren oder Theoriearchitektur explizit aufbauen, unter eben den konstitutiven Bedingungen, die dem Denken und der Kommunikation gesetzt sind.

(3) Dadurch kippt der Universalitätsanspruch in eine prinzipielle Selbstreflexivität der Supertheorien um - nicht nur, weil Supertheorien in ihrem eigenen Beobachtungsfeld wieder auftreten, sondern weil sie das zu denken und auch - in direkter oder indirekter Form - zu kommunizieren versuchen, was dem Denken, der Kognition, dem Bewußtsein und auch der Kommunikation konstitutiv vorausgeht.

(4) Das ist der Grund, warum diese Theorien für sich prinzipiell uneinholbar sind, warum sie ihre eigene Letztbegründung eben doch prinzipiell nicht selbst leisten können und warum ihr systematischer Ursprung auf einen imaginären Horizont projiziert wird.

Wir haben diesen Vergleich als symptomatische Auswertung verstanden. Wir können als Befund festhalten: Supertheorien sind mit ihrem Universalitätsanspruch, der sie zwangsläufig unter diesen Letztbegründungsdruck bringt, autosymptomatisch. Die Autosymptomatik ist die spezifische Ausdrucksform ihrer Selbstreferentialität. Symptomatisch sind ihre eigenen Konstitutionsbedingungen, die in ihnen und durch sie verhandelt werden müssen. Doch gibt es darüber hinaus die Möglichkeit, diese Autosymptomatik in weitergehenden Forschungsvorhaben umzusetzen? Oder bleibt es dabei, lediglich - und zudem vielfach aporieverdächtigen - Tendenzen im Theorieaufbau beider Supertheorien festzustellen?

Ganz im Gegenteil: Wir vermuten, daß der Theorieapparat dadurch eine besondere Eignung aufweist oder zumindest günstige Ausgangssituation für die Konzeptualisierung solcher Phänomene bietet, deren Konstitution ihrerseits auf eine uneinholbare Letztbegründung zurückzuführen wäre. Hierzu könnte man Schrift, Literatur, Audiovi-

sion, Massenmedien, Computer als Medium, Kunst, vor allem die Avantgarde, ebenso Wahrnehmung, Rezeption und Interpretation, aber auch nationale, kulturelle oder subkulturelle Identitätsbildungen und einiges anderes mehr zählen. Die Klammer, die all diese Phänomene konzeptuell umfaßt und die ihrerseits nur im differentiellen Zusammenspiel von Bewußtsein und Kommunikation zu konzeptualisieren ist, ist ein basales Medienkonzept und somit der Bereich einer grundlegenden Medientheorie. Die Forschungsperspektiven, die sich daraus ergeben, können wir nur andeuten.

So hat mit Blick auf die Dekonstruktion Norbert Bolz bereits 1990 angedeutet, indem er eine „Paradigmensequenz: vom Strukturalismus über die Diskursanalyse zur Medientheorie“ skizzierte, wie sich die Dekonstruktion als Medientheorie fortschreiben lassen könnte.¹⁴⁹ Allein durch unseren Vergleich kann vielleicht deutlich werden, wie die Systemtheorie, zusätzlich auf der Basis bereits einer Vielzahl von Vorarbeiten, in dieses Unternehmen einsteigen, es gerade durch einen wesentlich elaborierteres Theoriedesign neu antreiben und es durch die Möglichkeit, auch die Praxis der Dekonstruktion noch einmal theoretisch auszuformulieren, auf eine wesentlich breitere konzeptuelle Grundlage stellen könnte. Bolz zufolge stellen französische Denker im Gesamtfeld der Dekonstruktion bereits das theoretische Rüstzeug zur Verfügung, mit dessen Hilfe das Ende der Gutenberggalaxis und die Verabschiedung des Buches als Speicher, Archiv und Leitmedium dieser Ära erfaßt werden kann. Im Medienbereich vollzieht sich, was in der Dekonstruktion bereits antizipiert war. Das setzt bei der (permanenten) Verabschiedung des Buches an, reicht aber über eine radikal veränderte Praxis der Schriftlichkeit (km Computer z.B.), über generell grundlegend umgestellte Formen der Mediennutzung, für die noch weitgehend eine entsprechende Semantik fehlt und die bislang nur hilflos als Surfen oder Zapping oder Channel Hopping bezeichnet wird, bis hin zum Internet als einer technisch realisierten Form der ‘Strukturalität der Struktur’.

Die Systemtheorie kann einen Medienbegriff liefern, der so grundlegend ist, daß dieser weite, von der Dekonstruktion zumindest potentiell intendierte Phänomenbereich auf basale Weise konzeptualisiert werden kann. Die besondere Pointe bestünde unseres Erachtens darin, den Medienbegriff selbst in der Linie in Richtung auf den horizontalen Fluchtpunkt der Theorien selbst zu situieren. Prägnant gesagt: Medien sind ihrerseits als ein Symptom eben auch dafür zu konzeptualisieren, was Supertheorien in ein aporetisches Letztbegründungsdilemma bringt.

Konkret gesprochen: Ein Kommunikation und Bewußtsein umgreifender Medienbegriff müßte auf einer konzeptuell basalen Ebene dort situiert sein, wo die Differenz zwischen Bewußtsein und Kommunikation operationalisiert wird.¹⁵⁰ Die dekonstruktive Denkstruktur der Differentialität würde dabei systemtheoretisch zum Konzeptualisie-

¹⁴⁹ Bolz 1990, Zitat S. 1.

¹⁵⁰ Erste Überlegungen hierzu sind bereits skizziert, vgl. Jahraus 1997.

rungsmuster medialer Differentialität aufgerüstet werden. Medien gibt es nur deswegen, weil sowohl Bewußtsein einerseits als auch Kommunikation andererseits operativ geschlossen und somit für sich jeweils uneinholbar sind. Hier könnte man die Idee von Schmidt aufgreifen, derzufolge Medienangebote Kognition und Kommunikation strukturell koppeln¹⁵¹, und dahingehend radikalieren, daß jede Konkretisation der strukturellen Kopplung von Bewußtsein und Kommunikation medienbasiert begriffen wird. Medien würden somit die strukturelle Kopplung zwischen Bewußtsein und Kommunikation leisten; m.a.W.: Bewußtsein und Kommunikation wären nicht anders als ausschließlich durch Medien miteinander gekoppelt. Medien würden Bewußtsein kommunizierbar und Kommunikation kognitiv wahrnehmbar machen. Bewußtsein und Kommunikation wären aufgrund der operativen Geschlossenheit beider Systemtypen grundsätzlich medial dispositioniert.¹⁵² Medien wären in der Lage und würden es bewerkstelligen, Bewußtsein kommunikativ und Kommunikation kognitiv nicht nur zu binden, sondern geradezu zu absorbieren. Und auf dieser Grundlage ließen sich dann Medienangebote und Mediengattung klassifizieren und eine völlig veränderte Fassung der Mediengeschichte (auch als Technik-Geschichte der Massenmedien) schreiben. Im Blickpunkt könnte die Konzeption einer funktionalen Ausdifferenzierung der Medienlandschaft, einer historisch wie technisch perspektivierten Entfaltung von Mediennutzungsformen mit ihren Dominanzen und Präferenzen stehen.

Ebenso würde dieser Medienbegriff weitergehende theoriegeleitete Konzeptualisierungen notwendig machen. Wie schon bei Schmidt deutlich wurde¹⁵³, müßte eine Gesamtkonzeption eine Vielzahl von Theoriebausteinen in Beziehung setzen. Als Hypothese ausgedrückt: Wer über Bewußtsein und Kommunikation (jene Elemente, die für die Aporien von Supertheorien verantwortlich zu machen sind) spricht, muß über Medien sprechen (und umgekehrt), und wer über Medien spricht, muß über Kultur, über Sprache und Zeichen und (symbolische) Ordnung, auch über Wirklichkeit und Wirklichkeitskonzeptionen, über Wahrnehmung und Interpretation, und schließlich vermutlich auch über Kunst und Literatur und die Ausprägungen der Medienkultur sprechen. Die Konzeptionalisierung bei einem Theoriebaustein zieht die weitergehende Konzeptualisierung bei einem anderen Baustein unabdingbar nach sich.

Darüber hinaus würde dieser Medienbegriff im doppelten Referenzrahmen von Bewußtsein und Kommunikation seinerseits theoretische Applikationen im Bereich konkreter Medienforschung ermöglichen. Es gilt also, die Bewegung der Selbstreflexivierung nicht in eine Ästhetisierung der Theorie münden zu lassen, sondern sie produktiv gerade für konkrete Forschungen umzumünzen. So stellen wir uns eine weiterführende

¹⁵¹ Schmidt 1994.

¹⁵² Matzker 1993 spricht von der Medialität der Wahrnehmung bzw. des Bewußtseins.

¹⁵³ Schmidt 1994, S. 9ff.

Verwertung dieser Autosymptomatik vor. Sie erwächst nicht aus der Fortsetzung der dekonstruktiven oder systemtheoretischen Tagesordnung, sondern aus der Reflexion über aporetische Letztbegründungstendenzen innerhalb der Theorie. Solche Reflexionen sollte dieser Vergleich in die Wege leiten.

Literaturverzeichnis:

- ADORNO, Theodor W. (1973): *Ästhetische Theorie*. Frankfurt a.M. (=stw 2).
- BAECKER, Dirk (1992): Die Unterscheidung zwischen Kommunikation und Bewußtsein. In: Wolfgang Krohn u. Günter Küppers (Hg.): *Emergenz. Die Entstehung von Ordnung, Organisation und Bedeutung*. Frankfurt a.M., S. 217-268.
- BATESON, Gregory (1985): *Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven*. Frankfurt a.M. (=stw 571). 5.Aufl. 1994.
- BAUDRILLARD, Jean (1989): *Paradoxe Kommunikation*. Bern: Benteli.
- BERG, Henk de/Prangel, Matthias (Hg.) (1995): *Differenzen. Systemtheorie zwischen Dekonstruktion und Konstruktivismus*. Tübingen und Basel: Francke.
- BOLZ, Norbert (1990): Strukturen - Diskurse - Medien. In: *Rhetorik*, Bd.9 *Rhetorik und Strukturalismus*, S. 1-10. Wiederabgedruckt in: Bolz (1992), S. 142-155.
- BOLZ, Norbert (1992): *Philosophie nach ihrem Ende*. München: Boer.
- BOLZ, Norbert (1993): *Am Ende der Gutenberg-Galaxis. Die neuen Kommunikationsverhältnisse*. München: Fink.
- BRUNKHORST, Hauke (1990): Theodor W. Adorno. *Dialektik der Moderne*. München (=SP 1149).
- CULLER, Jonathan (1988): *Dekonstruktion. Derrida und die poststrukturalistische Literaturtheorie*. Reinbek b. Hamburg (=re 474) (im Original u.d.T.: *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*. Ithaca 1982).
- DANTO, Arthur C. (1986): *Jean-Paul Sartre*. Göttingen.
- DERRIDA, Jacques (1974): *Glas*, Paris. Neuaufl. 1981.
- DERRIDA, Jacques (1976a): *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt a.M. (=stw 117) (im Original u.d.T.: *L'écriture et la différance*, Paris 1967).
- DERRIDA, Jacques (1976b): *Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen*. In: Derrida (1976), S. 422-442.
- DERRIDA, Jacques (1979): *Die Stimme und das Phänomen. Ein Essay über das Problem des Zeichens in der Philosophie Husserls*. Frankfurt a.M. (=es 945) (im Original u.d.T.: *La voix et la phénomène*. Paris 1967).
- DERRIDA, Jacques (1980): *Titel (noch zu bestimmen). Titre (à préciser)*. In: Kittler, Friedrich A. (Hg.): *Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften. Programme des Poststrukturalismus*. Paderborn u.a. (=UTB 1054), S. 15-37.
- DERRIDA, Jacques (1983): *Grammatologie*. Frankfurt a.M. (=stw 417) (im Original u.d.T.: *De la grammatologie*. Paris 1967).
- DERRIDA, Jacques (1985): *Apokalypse. Von einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Philosophie* (im Original u.d.T.: *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philo-*

- sophie, Paris 1983). No Apocalypse, not now (im Original u.d.T.: Pas d'apocalypse, pas maintenant). Hg. v. Peter Engelmann. Wien: Passagen.
- DERRIDA, Jacques (1986a): Positionen. Hg. v. Peter Engelmann. Wien: Passagen (im Original u.d.T.: Positions. Paris 1972).
- DERRIDA, Jacques (1986b): Schibboleth. Für Paul Celan. Hg. v. Peter Engelmann. Wien: Passagen (im Original u.d.T.: Schibboleth. Pour Paul Celan, Paris 1986).
- DERRIDA, Jacques (1987a): Der Entzug der Metapher. In: Volker Bohn (Hg.): Romantik. Literatur und Philosophie. Internationale Beiträge zur Poetik. Frankfurt a.M. (=es 1395), S. 317-355 (im Original u.d.T. Le retrait de métaphore. In: Poesie 6, 1979).
- DERRIDA, Jacques (1987b): Die Postkarte von Sokrates bis an Freud uns jenseits, Bd.1, Berlin 1982, Bd.2. Berlin 1987 (im Original u.d.T.: La carte postale de Socrate à Freud et au delà. Paris 1980).
- DERRIDA, Jacques (1988a): Randgänge der Philosophie. Hg. v. Peter Engelmann. Wien: Passagen (im Original u.d.T.: Marges de la philosophie, Paris 1972).
- DERRIDA, Jacques (1988b): Die différance. In: Derrida (1988), S. 29-52.
- DERRIDA, Jacques (1988c): Ousia und gramme. Notiz über eine Fußnote in *Sein und Zeit*. In: Derrida (1988), S. 53-84.
- DERRIDA, Jacques (1988d): Signatur Ereignis Kontext. In: Derrida (1988), S. 291-314.
- DERRIDA, Jacques (1988e): Wie Meeresrauschen auf dem Grund einer Muschel... Paul de Mans Krieg. Mémoires II. Hg. v. Peter Engelmann. Wien: Passagen (im Original u.d.T.: Comme le bruit de la mer au fond d'un coquillage. La guerre de Paul de Man. Mémoires II, Paris 1988).
- DERRIDA, Jacques (1988f): Geschlecht (Heidegger). Sexuelle Differenz, ontologische Differenz. Heideggers Hand (Geschlecht II). Hg. v. Peter Engelmann. Wien: Passagen (im Original u.d.T.: Geschlecht: différence sexuelle, différence ontologique. La main de Heidegger (Geschlecht II). In: Psyché. Invention de l'autre. Paris 1987).
- DERRIDA, Jacques (1988g): Mémoires. Für Paul de Man. Hg. v. Peter Engelmann. Wien: Passagen (im Original u.d.T.: Mémoires. For Paul de Man. New York 1986).
- DERRIDA, Jacques (1989): Wie nicht sprechen. Verneinungen. Hg. v. Peter Engelmann. Wien: Passagen (im Original u.d.T.: Comment ne pas parler. Dénégations. Paris 1987).
- DERRIDA, Jacques (1990): Chora. Hg. v. Peter Engelmann. Wien: Passagen (im Original u.d.T.: Chora. In: Poikilia. Etudes offertes à J.P.Vernant. Paris 1987).
- DERRIDA, Jacques (1991): Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«. Frankfurt a.M. (=es 1645) (im Original u.d.T.: Force de loi. Le »fondement mystique de l'autorité«, zuerst engl. in: Deconstruction and the Possibility of Justice. New York 1990).
- DERRIDA, Jacques (1992a): Vom Geist. Heidegger und die Frage. Frankfurt a.M. (=stw 995) (im Original u.d.T.: De l'esprit. Heidegger et la question, Paris 1987).
- DERRIDA, Jacques (1992b): Die Wahrheit in der Malerei. Hg. v. Peter Engelmann. Wien: Passagen (im Original u.d.T.: La vérité en peinture. Paris 1978).
- DERRIDA, Jacques (1992c): Préjuges. Vor dem Gesetz. Hg. v. Peter Engelmann. Wien: Passagen (im Original u.d.T.: Préjuges. Devant la loi. In: La faculté de juger. Paris 1985, S. 87-139).
- DERRIDA, Jacques (1995): Dissemination. Hg. v. Peter Engelmann. Wien: Passagen (im Original u.d.T.: La dissémination. Paris 1972).

- DERRIDA, Jacques (1996): Aporien. Sterben - Gefaßt sein auf die 'Grenzen der Wahrheit'. München: Fink.
- DESCARTES, René (1986): Meditationes de Prima Philosophia. Meditationen über die erste Philosophie. Übers. u. hg. v. Gerhart Schmidt. Stuttgart (=RUB 2888).
- DIEMER, Alwin (1967): Erkenntnistheorie. In: Diemer, Alwin/Frenzel, Ivo (Hg.): Philosophie. Neuausg. Frankfurt a.M. (= Das Fischer-Lexikon 11), S. 32-43.
- EAGLETON, Terry (1988): Einführung in die Literaturtheorie, Stuttgart (=sm 246) (im Original u.d.T.: Literary Theory. An Introduction, Oxford 1983).
- ENGELMANN, Peter (Hg.) (1990): Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart. Stuttgart (=RUB 8668).
- FICHTE, Johann Gottlieb (1965): Werke 1793-1795. Hg. v. Reinhard Lauth und Hans Jacob unter Mitwirkung von Manfred Zahn. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann (= Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Werke Band 2).
- FICHTE, Johann Gottlieb (1965a): [Rezension:] Ohne Druckort: Aenesidemus, oder die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie. Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik. 1792. 445 S. 8". In: Fichte (1965), S. 31-67.
- FICHTE, Johann Gottlieb (1965b): Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer [1802]. In: Fichte (1965), S. 173-461.
- FICHTE, Johann Gottlieb (1969): Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre (1794). Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794/95). Studentenausgabe. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann.
- FOUCAULT, Michel (1974): Die Ordnung der Dinge. Frankfurt a.M. 9.Aufl. 1990 (=stw 96) (im Original u.d.T.: Les mots et les choses. Paris 1966).
- FRANK, Manfred (1983): Was ist Neostukturalismus? Frankfurt a.M. (=es 1203).
- FRANK, Manfred (1985): Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und Textinterpretation nach Schleiermacher. Frankfurt a.M. (=stw 544).
- FRANK, Manfred (1986): Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer 'postmodernen' Toterklärung. Frankfurt a.M. (=es 1377).
- FRANK, Manfred (1990): zeitbewußtsein. Pfullingen: neske (=Opuscula 50).
- FRESCO, Marcel F./Dijk, Rob J.A. van/Vijgeboom, H.W. Peter (1989): Heideggers These vom Ende der Philosophie. Verhandlungen des Leidener Heidegger-Symposiums April 1984. Bonn.
- FUCHS, Peter (1987): Vom Zeitzauber der Musik. Eine Diskussionsanregung. In: Dirk Baecker u.a. (Hg.): Theorie als Passion. Niklas Luhmann zum 60.Geburtstag. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 214-237
- FUCHS, Peter (1989): Vom schweigenden Ausflug ins Abstrakte: Zur Ausdifferenzierung der modernen Lyrik. In: Niklas Luhmann/Peter Fuchs, S. 138-177.
- FUCHS, Peter (1991): Kommunikation mit Computern? Zur Korrektur einer Fragestellung. In: Soziologia Internationalis, Bd.29, H.1, S. 1-30.
- FUCHS, Peter (1992a): Die Erreichbarkeit der Gesellschaft. Zur Konstruktion und Imagination gesellschaftlicher Einheit. Frankfurt a.M.

- FUCHS, Peter (1992b): Die moderne Beobachtung kommunikativer Ereignisse: Eine heuristische Vorbereitung. In: Friedrich Balke/Eric Méchoulan/Benno Wagner (Hg.): Zeit des Ereignisses - Ende der Geschichte? München, S. 111-128.
- FUCHS, Peter (1993): Moderne Kommunikation. Zur Theorie des operativen Displacements. Frankfurt a.M.
- FUCHS, Peter (1994): Der Mensch - das Medium der Gesellschaft? In: Peter Fuchs/Andreas Göbel (Hg.): Der Mensch - das Medium der Gesellschaft. Frankfurt a.M. 1994 (=stw 1177), S. 15-39.
- FUCHS, Peter (1995): Die Umschrift. Zwei kommunikationstheoretische Studien an den Beispielen „japanische Kommunikation“ und „Autismus“. Frankfurt a.M.
- GLIWITZKY, Hans (1984): Einleitung. In: Fichte, Johann Gottlieb: Wissenschaftslehre 1805. Hg. v. Hans Gliwitzky. Hamburg: Meiner, S.VII-LXXXII.
- GRIPP, Helga (1986): Theodor W. Adorno. Erkenntnisdimensionen negativer Dialektik. Paderborn u.a. (=UTB1420).
- GRIPP-HAGELSTANGE, Helga (1995): Niklas Luhmann. Eine systemtheoretische Einführung, München.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich/Pfeiffer, K. Ludwig (Hg.) (1991): Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche. Frankfurt a.M. (=stw 925).
- HABERMAS, Jürgen (1993): Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt a.M. (=stw 749). 1. Aufl. 1985.
- HAFERKAMP, Hans/SCHMID, Michael (Hg.): Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung. Frankfurt a.M.
- HAMACHER, Werner (1988): Unlesbarkeit. In: Man, Paul de (1988), S. 7-26.
- HEIDEGGER, Martin (1984): Sein und Zeit. 15. Aufl. Tübingen. 1. Aufl. 1927.
- HELD, Klaus (1980): Heraklit, Parmenides und der Anfang der Philosophie. Eine phänomenologische Besinnung. Berlin: de Gruyter.
- HOCHKEPPEL, Willy (1993): Endspiele. Die Philosophie des 20. Jahrhunderts. München (=dtv 4594).
- HUSSERL, Edmund (1977): Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie. Hg. v. Elisabeth Ströker. Hamburg: Meiner.
- JACOBS, Wilhelm G. (1984): Johann Gottlieb Fichte. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek b. Hamburg (=rm 336).
- JAHRAUS, Oliver (1997): Wie Medien Bewußtsein und Kommunikation absorbieren. Zur Konzeption einer strukturellen Kopplung zwischen Bewußtsein und Kommunikation durch Medien. [Unveröffentl. Ms. Bamberg 1997, 34.S.].
- JAHRAUS, Oliver/MARIUS, Benjamin: Systemtheorie und Literatur Teil III. Literatur zwischen Sozial- und Symbolsystem. Erscheint in: IASL, voraussichtlich 1997/98.
- KENKLIES, Michaela (1996): Konrad Bayer: „der kopf des vitus bering“. - Poetische Verfahren der Ekstase. [Unveröffentl. Ms. München 1996, 98 S.].
- KNEER, Georg (1996): Rationalisierung, Disziplinierung und Differenzierung. Zum Zusammenhang von Sozialtheorie und Zeitdiagnose bei Habermas, Foucault und Luhmann. Opladen: Westdeutscher Verlag.

- KNEER, Georg/NASSEHI, Armin (1994): Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme. Eine Einführung, 2.Aufl. München.
- KRAY, Ralph/Studer, Thomas (1991): Kognitives Oszillieren. Philosophische Adiaaphora in der Daseins-Analyse Martin Heideggers, in: Gumbrecht/Pfeiffer (1991), S. 143-158.
- LAERMANN, Klaus (1985): Das rasende Gefasel der Gegenauflklärung. Dietmar Kamper als Symptom, im: Merkur, H.3, März 1985, S. 211-220.
- LAERMANN, Klaus (1986): Lacan und Derrida. Über die Frankolatrie in den Kulturwissenschaften. Im: Kursbuch 84. Sprachlose Intelligenz?, März 1986, S. 34-43.
- LUHMANN, Niklas (1981b): Ist Kunst codierbar? In: Luhmann, Niklas (1981a), S. 245-266, zuerst in: Schmidt, Siegfried J. (Hg.): «schön». Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs. München 1976, S. 60-95.
- LUHMANN, Niklas (1982): Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität. Frankfurt a.M., Neuaufl (stw 1124) 1994.
- LUHMANN, Niklas (1984): Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt a.M.
- LUHMANN, Niklas (1985b): Das Problem der Epochenbildung und die Evolutionstheorie. In: Gumbrecht, Hans Ulrich/Link-Heer, Ursula (Hg.): Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur- und Sprachgeschichte. Frankfurt a.M. (=stw 486), S. 11-33.
- LUHMANN, Niklas (1986a): Das Kunstwerk und die Selbstreproduktion der Kunst. In: Gumbrecht, Hans Ulrich/Pfeiffer, K. Ludwig (Hg.): Stil. Geschichten und Funktionen eines kulturwissenschaftlichen Diskurselements. Frankfurt a.M. (=stw 633), S. 620-672. Zuerst in: Delfin III, 1984, S. 51-69.
- LUHMANN, Niklas (1986b): Das Medium der Kunst. In: Delfin No.VII=4.Jg., H.1, S. 6-15.
- LUHMANN, Niklas (1986c): Systeme verstehen Systeme. In: Luhmann, Niklas/Schorr, Eberhard (Hg.): Zwischen Intransparenz und Verstehen. Fragen an die Pädagogik. Frankfurt a.M., S. 72-117.
- LUHMANN, Niklas (1987a): Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft. Opladen: Westdeutscher Verlag, 2.Aufl. 1994.
- LUHMANN, Niklas (1987b): Was ist Kommunikation? In: Information Philosophie 1, S. 4-16. Wieder abgedruckt in: Luhmann, Niklas (1995b), S. 113-124.
- LUHMANN, Niklas (1987c): Autopoiesis als soziologischer Begriff. In: Haferkamp, Hans/Schmid, Michael (1987), S. 307-324.
- LUHMANN, Niklas (1988a): Wie ist Bewußtsein an Kommunikation beteiligt? In: Gumbrecht, Hans Ulrich/Pfeiffer, K. Ludwig (Hg.): Materialität der Kommunikation. Frankfurt a.M., S. 884-905, wiederabgedruckt in: Luhmann, Niklas (1995b), S. 37-54.
- LUHMANN, Niklas (1988b): Erkenntnis als Konstruktion. Bern: Benteli.
- LUHMANN, Niklas (1988c): Frauen, Männer und George Spencer-Brown. In: Zeitschrift für Soziologie, 17.Jg., H.1, S. 47-71.
- LUHMANN, Niklas (1990a): Soziologische Aufklärung 5. Konstruktivistische Perspektiven. Opladen: Westdeutscher Verlag, 2.Aufl. 1993.
- LUHMANN, Niklas (1992a): Die Wissenschaft der Gesellschaft. Frankfurt a.M., 2.Aufl. (stw 1001) 1994.
- LUHMANN, Niklas (1992b): Beobachtungen der Moderne. Opladen: Westdeutscher Verlag.

- LUHMANN, Niklas (1993a): Zeichen als Form. In: Baecker, Dirk (Hg.): Probleme der Form. Frankfurt a.M. (=stw 1069), S. 45-69.
- LUHMANN, Niklas (1993b): Die Form der Schrift. In: Gumbrecht, Hans Ulrich/Pfeiffer, K. Ludwig (Hg.): Schrift. Materialität der Zeichen, München, S. 349-366.
- LUHMANN, Niklas (1993c): Die Paradoxie der Form. In: Baecker, Dirk (Hg.): Kalkül der Form. Frankfurt a.M. (=stw 1068), S. 197-212
- LUHMANN, Niklas (1994): Die Ausdifferenzierung des Kunstsystems. Bern.
- LUHMANN, Niklas (1995a): Die Kunst der Gesellschaft. Frankfurt a.M.
- LUHMANN, Niklas (1995b): Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- LUHMANN, Niklas (1995c): Dekonstruktion als Beobachtung zweiter Ordnung. In: Berg, Henk de/Prangel, Matthias (1995), S. 9-36, im engl. Original u.d.T.: Deconstruction as Second-Order Observing. In: New Literary History, 1993, S. 763-782.
- LUHMANN, Niklas (1996): Die Realität der Massenmedien. 2., erw. Aufl. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- LUHMANN, Niklas (Hg.) (1985a): Soziale Differenzierung. Zur Geschichte einer Idee. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- LUHMANN, Niklas/Fuchs, Peter (1989): Reden und Schweigen. Frankfurt a.M. (=stw 848).
- MAN, Paul de (1988): Allegorien des Lesens. Frankfurt a.M. (=es 1357).
- MATZKER, Reiner (1993): Das Medium der Phänomenalität. Wahrnehmungs- und erkenntnistheoretische Aspekte der Medientheorie und Filmgeschichte. München: Fink.
- MÜLLER, Harro (1990): Systemtheorie und Literaturwissenschaft. In: Bogdal, Klaus-Michael (Hg.): Neue Literaturtheorien. Eine Einführung. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 201-217.
- ORT, Claus-Michael (1995): Systemtheorie und Literatur. Teil II. Der literarische Text in der Systemtheorie. In: IASL, 20.Bd., H.1, S. 161-178.
- RÖSSLER, Otto E. (1992): Endophysik. Die Welt des inneren Beobachters. Berlin: Merve.
- SAUSSURE, Ferdinand de (1967): Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft, 2.Aufl. Berlin: de Gruyter.
- SCHMIDT, Siegfried J. (Hg.) (1987): Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus. Frankfurt a.M. (=stw 636).
- SCHMIDT, Siegfried J. (1989): Die Selbstorganisation des Sozialsystems Literatur im 18. Jahrhundert. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- SCHMIDT, Siegfried J. (1991): Medien, Kultur: Medienkultur. In: Faulstich, Werner (Hg.): Medien und Kultur. Beiträge zu einem interdisziplinären Symposium der Universität Lüneburg. Göttingen (=LiLi Beih. 16), S. 30-50; auch in: Schmidt 1991a und Schmidt 1992.
- SCHMIDT, Siegfried J. (Hg.) (1991a): Kognition und Gesellschaft. Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus 2. Frankfurt a.M. 1991 (=stw 950).
- SCHMIDT, Siegfried J. (1992): Der Kopf, die Welt, die Kunst. Konstruktivismus als Theorie und Praxis, Wien: Böhlau.
- SCHMIDT, Siegfried J. (1994): Kognitive Autonomie und soziale Orientierung. Konstruktivistische Bemerkungen zum Zusammenhang von Kognition, Kommunikation, Medien und Kultur. Frankfurt a.M. (=stw 1128).

- SCHWANITZ, Dietrich (1990): Systemtheorie und Literatur. Ein neues Paradigma. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- SCHWEIDLER, Walter (1984): Wittgensteins Philosophiebegriff. Freiburg/München: Alber.
- SCHWEIDLER, Walter (1987): Die Überwindung der Metaphysik. Zu einem Ende der neuzeitlichen Philosophie. Stuttgart: Klett-Cotta.
- SOENTGEN, Jens (1992): Der Bau. Betrachtungen zu einer Metapher der Luhmannschen Systemtheorie. In: Zeitschrift für Soziologie, Jg.21, H.6, S. 456-466.
- SPENCER-BROWN, George (1979): Laws of Form, New York, Neudruck.
- TAURECK, Bernhard (1988): Französische Philosophie im 20. Jahrhundert. Analysen, Texte, Kommentare. Reinbek b. Hamburg (=481).
- Die Vorsokratiker I. (1983). Milesier, Pythagoreer, Xenophanes, Heraklit, Parmenides. Auswahl der Fragmente, Übersetzung und Erläuterung von Jaap Mansfeld. Stuttgart (=RUB 7965).
- WEISCHEDEL, Wilhelm (1975): Die philosophische Hintertreppe. 34 große Philosophen in Alltag und Denken. München (=dtv 1119).
- WELSCH, Wolfgang (1991): Unsere postmoderne Moderne, 3.Aufl., Weinheim.
- WIDMANN, Joachim (1982): Johann Gottlieb Fichte. Berlin/New York (=Sammlung Göschen 2219).
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1984): Tractatus Logico-Philosophicus. Werkausgabe Bd.1. Tractatus Logico-Philosophicus Tagebücher 1914-1916 Philosophische Untersuchungen. Frankfurt a.M. (=stw 501).
- ZIMA, Peter V. (1995): Die Dekonstruktion. Einführung und Kritik. Tübingen/Basel 1995 (=UTB 1805).