

Differenzen der Differenz

Die Leitunterscheidungen der
Hegelschen Phänomenologie des Geistes, der
Husserlschen transzendentalen Phänomenologie
und der Luhmannschen Systemtheorie
und ihre Leistungen

Werner Stegmaier

*Zu: Jeremir Brejda o.ä. (Hrsg.),
Phänomenologie und System-
theorie, Würzburg 2006, 27-50.*

0. Einleitung

Das Verhältnis von Phänomenologie und Systemtheorie, das sich vor allem mit den Namen Husserl und Luhmann verbindet, gehört sicher zu den zur Zeit bedeutsamsten, aber auch schwierigsten Themen der Philosophie. Die Phänomenologie hat sich im 20. Jahrhundert als ungemein anschlussfähig erwiesen, im 21. Jahrhundert könnte dies für die Systemtheorie gelten.

Luhmann hat selbst angeregt, die Systemtheorie ihrerseits an die Phänomenologie anzuschließen. In der Philosophie, die er im ganzen mit erstaunlichem Kenntnisreichtum übersah und mit noch erstaunlicherer Kompetenz beurteilte, war Husserl der Einzige, dem er eine auf einen Vortrag im Wiener Rathaus am 25. Mai 1995 zurückgehende Ganzschrift gewidmet hat.¹ In einem Gespräch zu seiner Biographie hat er Husserl unter seinen vielfachen Anschlüssen an die Philosophie besonders hervorgehoben: „Ich habe mich vor allem für Husserl interessiert.“ (Horster 1997, 34) Bei Husserl wie bei keinem sonst im 20. Jahrhundert fand er ein „unbedingtes Theorieinteresse angesichts veränderter Bedingungen“ (Luhmann 1996, 16). Von der zeitgenössischen Philosophie im Übrigen zeichnete er dagegen ein desolates Bild:

„Manche Philosophen sind nur noch an der Textgeschichte des Faches interessiert, andere an Modethemen wie Postmoderne oder Ethik; wieder andere präsentieren die Verlegenheiten einer Gesamtsicht literarisch oder feuilletonistisch; und am schlimmsten vielleicht: die an Pedanterie grenzende Bemühung

¹ Luhmann 1996. – Luhmann beschied sich in der Philosophie dennoch mit dem Status eines Soziologen, dem „die Fenster in den philosophischen Auditorien zu hoch“ lägen: „Wenn er auf einem vergleichbaren Terrain operiert, dann without the attitude.“ (Ebd. 56)

um mehr Präzision. Für einen externen Beobachter jedenfalls ist das nicht erkennbar, was Husserl vorgezeichnet hatte: eine Entelechie der selbstkritischen Vernunft. Kritik – das heißt nur noch: Beobachtung von Beobachtungen, Beschreibung von Beschreibungen von einem ebenfalls beobachtbaren Standpunkt aus.“ (Ebd. 17)

Außer Husserl wusste Luhmann in der Philosophie besonders Hegel zu schätzen (und nicht nur als Hegel-Preisträger des Jahres 1989), Kant, von dem ebenso Hegel wie Husserl ausgingen, Whitehead, der mit seiner radikal temporalisierten metaphysischen Ontologie und Theologie in den Dimensionen Hegels dachte, und Derrida, dessen Dekonstruktion aus intensiven Auseinandersetzungen sowohl mit Husserl als auch mit Hegel (um hier nur auf sie zu blicken) hervorging.² Bei Husserl betonte er wiederum dessen Leitdifferenz Noesis – Noema, die im Mittelpunkt der programmatischen *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (Ideen I)*³ steht und die Luhmann „ohne Sinnverlust“ in seine eigene Leitdifferenz von Selbstreferenz und Fremdreferenz „reformulieren“ zu können glaubte. Durch die Differenz Noesis – Noema dachte Husserl – um es in seiner Sprache und dennoch sehr verkürzt zu sagen – eidetische Gegenstände im intentionalen Erlebnis des reinen Bewusstseins. Noesis ist dabei der Bestandteil des Bewusstseins, der reell analysiert werden kann und der das in mannigfaltigen, nur nacheinander zu durchlaufenden perspektivischen Gegenstandssinnen Gegebene zur Identität *eines* Gegenstands, dem Noema, synthetisiert, und das Noema, der vermeinte identische gegenständliche Sinn als Kern der mannigfaltigen noematischen Charaktere, ist die korrelative Leistung einer Noesis, gleichgültig, ob es sich um einen Gegenstand des Denkens, der Wahrnehmung, der Phantasie oder der bildlichen Vergegenwärtigung handelt. Mit Letzteren sind unterschiedliche Seins-Thesen, Meinungen (Doxa) von der Wirklichkeit des Gegenstands außer dem Bewusstsein, verbunden. Die noetisch-noematische Korrelation, in der für die Intentionen des Bewusstseins Gegenstände entstehen, lässt so offen und muss offen lassen, wie und was das im Bewusstsein Synthetisierte bewussteinstranszendent ist. Wahrheit und Falschheit von Seins-Thesen sind erst im Vergleich und in der Abstimmung wiederum mannigfaltiger noetisch-noematischer Aktivitäten zu ermitteln. Luhmann reformuliert die Differenz so:

„Das Bewusstsein kann sich nicht selbst bezeichnen, wenn es sich nicht von etwas anderem unterscheiden kann; und ebensowenig kann es für das Bewusstsein Phänomene geben, wenn es nicht in der Lage wäre, fremdreferentielle Bezeichnungen von der Selbstbezeichnung zu unterscheiden. Die sich durch Intentionen steuernde Operationsweise des Bewusstseins ist nur auf Grund dieser Un-

² Zum Näheren vgl. Stegmaier 2003, 135-137.

³ Husserl 1913, § 87-135. – Auf die zuweilen verwirrenden Schwierigkeiten in Husserls Exposition der Differenz von Noesis und Noema geht Luhmann nicht ein. Vgl. dazu Ströker 1987, 106-114, und dies. 1999 (s. d. weitere Literatur). Wir können sie hier ebenfalls außer Acht lassen.

terscheidung von Selbstreferenz und Fremdreferenz möglich. Die Unterscheidung hält es für das Bewusstsein offen, ob im weiteren Verlauf des Operierens Probleme mit den Phänomenen oder Probleme mit dem Bewusstsein selbst auftauchen. Was kann man mit diesem Ding anfangen, könnte man fragen. Oder: habe ich mich geirrt? und formaler ausgedrückt: Das intentionale Operieren ist ein ständiges Oszillieren zwischen Fremdreferenz und Selbstreferenz und verhindert auf diese Weise, daß das Bewusstsein jemals sich in der Welt verliert oder in sich selbst zur Ruhe kommt.“ (Luhmann 1996, 34 f.)

Bevor wir auf diese Reformulierung zurückkommen, sei einleitend zunächst hinzugefügt, dass Luhmann, auch darin an Husserl anschließend, hier zugleich die Zeit ins Spiel bringt, indem er die Intention als Operation versteht, die Zeit braucht oder besser: selbst Zeit-Differenzen (die Abschattungsreihen von Urimpressionen) erzeugt (vgl. ebd. 35), so wie es Husserl in seinen Vorlesungen zur *Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* vorgeführt hat. Husserl eröffnete damit, so Luhmann, die Aussicht auf „eine Theorie selbstreferentieller, nicht-trivialer, also unzuverlässiger, unberechenbarer Systeme, die sich von einer Umwelt abgrenzen müssen, um Eigenzeit und Eigenwerte zu gewinnen, die ihre Möglichkeiten einschränken“ (ebd. 52).

Wie sich Luhmanns Leitdifferenz von Selbstreferenz und Fremdreferenz oder, in weiterer Differenzierung, von System und Umwelt zu Husserls Leitdifferenz von Noesis und Noema verhält, ist nicht ohne Weiteres zu sehen, zumal sich Luhmann im Übrigen scharf von Husserl abgrenzt, insbesondere von dessen Berufung auf den „alteuropäischen Begriff von Vernunft“ (ebd. 13) und seinem Vertrauen in deren „Heilungskräfte“ (ebd. 16), von seiner „Konzentration auf das transzendente Subjekt“ (ebd. 29), seinem „Eurozentrismus“ (ebd. 17), seiner Berufung auf „Kultur“ (ebd. 19), seinen „Unterscheidungen mit eingebauter Asymmetrie“ (Ausschließung des Dritten) (ebd. 21), seiner „Tradition des Antitraditionalismus“ (ebd. 23) und seiner Metapher des Flusses und der Bewegung für die Zeit (ebd. 36). Um das Verhältnis von Husserls Phänomenologie und Luhmanns Systemtheorie klarer zu sehen, beziehe ich in meinen Beitrag Hegels Phänomenologie ein. Das scheint die Sache zunächst komplizierter zu machen. Ich hoffe jedoch, dadurch Unterscheidungen gewinnen zu können, die die Bestimmung des Verhältnisses erleichtern.

1. Gemeinsamer Ausgangspunkt Hegels, Husserls und Luhmanns

Hegel, Husserl und Luhmann, um die es also gehen soll, aber auch Kant, Whitehead und Derrida, die dabei mit im Spiel sind, gehen alle davon aus, dass das, was sich uns zeigt, sich in eben den Differenzen, Unterscheidungen oder Kontrasten zeigt, in denen *wir* es unterscheiden. Auch dieses ‚wir‘, durch das ‚wir‘ Allgemeinheit in ‚unserem‘ Zugang zu den Dingen unterstellen, ohne dadurch schon Dinge außer ‚uns‘, Dinge an sich, zu unterstellen, ist in ‚unseren‘ Unterscheidungen so unterschieden. Hegel will in seiner *Phänomenologie des Geistes* nur

„zusehen“, *wie* wir unterscheiden, wenn wir unterscheiden, und dieses Zusehen soll ein „reines Zusehen“ ohne „eine Zutat von uns“ sein (Hegel 1970, 77). Um zu diesem reinen Zusehen zu kommen, muss „das Bewußtsein“ bereits „Erfahrungen“ gemacht haben: Ihm muss „in der Dialektik der sinnlichen Gewißheit das Hören und Sehen usw. vergangen“ (ebd. 106) sein, so dass es frei ist, sich seiner eigenen Leistungen bewusst und damit Bewusstsein seines Bewusstseins zu werden. Bei Hegel ergibt sich das aus der Dialektik der sinnlichen Gewissheit, dem ersten Schritt oder der ersten Runde in der Phänomenologie des Geistes, Husserl gewährleistet es durch die eidetische und die transzendente Reduktion. Für beide heißt ‚rein‘ dabei, wie schon für Kant, ‚frei von den sinnlich-leiblichen und damit individuellen und situativen Affektionen des natürlichen Bewusstseins‘. Als in dieser Weise ‚reines‘ ist das ‚ich‘ ein ‚wir‘, ein allgemeines ‚ich‘, das auch jedes andere ‚ich‘ sein könnte und darum für jedes mögliche andere ‚ich‘ mitsprechen und also allgemeingültig, wissenschaftlich sprechen kann.

Beide, Hegel und Husserl, betrachten das Unterscheiden ferner, auch dies wie schon Kant, als Akt, Handlung oder Operation, sehen es nun aber, über Kant hinaus, als fortlaufendes Geschehen, das gerade in seinem Fortgang zu beobachten ist, also als Unterscheiden von Unterscheidungen, Differenzieren von Differenzen oder als Unterscheidungs- oder Differenzierungsgeschehen. Beide sprechen von ‚Phänomenologie‘, sofern sich in diesem Differenzierungsgeschehen das, was ist, in den Abfolgen der Weisen seines Erscheinens und nur darin wissenschaftlich beobachten lässt. Phänomenologie ist für beide die Wissenschaft von den Erscheinungsweisen der Erscheinungen im Bewusstsein. Das Erscheinen ist dabei, auch dies wiederum schon bei Kant, kein Schein im Sinne eines falschen Scheins, dem ein Sein im Sinne eines wahren Seins gegenüberstünde, sondern das, woran wir uns allein halten können, und das, worin wir dann auch Wahrheit und Falschheit unterscheiden. Was jenseits des Erscheinens der Erscheinungen im Differenzierungsgeschehen des Bewusstseins ist, bleibt dem Bewusstsein prinzipiell unbekannt, es ist, wie Kant es genannt hat, das „Unbekannte = X“ (KrV B 13). Das X ist in der Mathematik, aus der das Zeichen stammt (Stegmaier 1999), nicht nichts, sondern eine Größe, mit der man rechnen kann, und es ist die Größe, um die es beim Rechnen geht, für die so lange Werte gesucht werden, bis die Rechnung aufgeht. So wird auch von Hegel wie von Husserl im Differenzierungsgeschehen des Bewusstseins stets vorausgesetzt, dass es um das geht, was *ist*, was *jenseits* des Bewusstseins ist, und es werden so lange Differenzen, Unterscheidungen gesucht, bis das Differenzierungsgeschehen befriedigend aufgeht, befriedigend für das Bewusstsein und seine Unterscheidungen. Auch als prinzipiell Unbekanntes wird das Sein im Bewusstsein ständig so mitberücksichtigt, dass das Bewusstsein ständig auf es ausgerichtet bleibt. Davon geht Kant aus, und Hegel und Husserl und auch Luhmann schließen daran an. Dies ist der Ausgangspunkt, von dem aus sich ihre Leitdifferenzen unterscheiden lassen.

2. Differenz von Husserls und Luhmanns Leitdifferenzen zu Hegels Leitdifferenz

2.1. Hegels Leitdifferenz von Begriff und Gegenstand

Hegels Leitdifferenz in seiner *Phänomenologie des Geistes* ist die Differenz von Begriff und Gegenstand:

„An dem also, was das Bewußtsein innerhalb seiner für das *Ansich* oder das *Wahre* erklärt, haben wir den Maßstab, den es selbst aufstellt, sein Wissen daran zu messen. Nennen wir das *Wissen* den *Begriff*, das *Wesen* oder das *Wahre* aber das *Seiende* oder den *Gegenstand*, so besteht die Prüfung darin, zuzusehen, ob der Begriff dem Gegenstande entspricht. Nennen wir aber *das Wesen* oder das *Ansich des Gegenstandes* den *Begriff* und verstehen dagegen unter dem *Gegenstande* ihn als *Gegenstand*, nämlich wie er *für ein Anderes* ist, so besteht die Prüfung darin, daß wir zusehen, ob der Gegenstand seinem Begriffe entspricht. Man sieht wohl, daß beides dasselbe ist; das Wesentliche aber ist, dies für die ganze Untersuchung festzuhalten, daß diese beiden Momente, *Begriff* und *Gegenstand*, *Für-ein-Anderes-* und *An-sich-selbst-Sein*, in das Wissen, das wir untersuchen, selbst fallen und hiermit wir nicht nötig haben, Maßstäbe mitzubringen und *unsere* Einfälle und Gedanken bei der Untersuchung zu applizieren; dadurch, daß wir diese weglassen, erreichen wir es, die Sache, wie sie *an* und *für sich* selbst ist, zu betrachten.“ (Hegel 1970, 77)

Das Bewußtsein bleibt bei der Unterscheidung von Begriff und Gegenstand „innerhalb seiner“, und das Wissen, das wahre Verhältnis von Begriff und Gegenstand, bleibt darum auch „innerhalb seiner“. Weil es aber „innerhalb seiner“ bleibt, kann es die Wahrheit seines Wissens ebenso auf der Seite des Begriffs wie auf der Seite des Gegenstands ansetzen, es kann, operational gesprochen, mit der „Prüfung“, ob Begriff und Gegenstand übereinstimmen und darum wahr sind, auf jeder der beiden Seiten anfangen. Auf diese Weise kann es sich ‚bewegen‘, nämlich zwischen den möglichen Anfängen der Prüfung hin und her bewegen und so in eine „Bewegung des Begriffs“ kommen.

Im bloßen Hin und Her bliebe die Bewegung freilich noch eine bloße Oszillation. Sie wird zu einer Fortbewegung unter der weiteren Bedingung einer Selbsteinschränkung oder Limitation, der Bedingung, so Hegel, dass wir „*unsere* Einfälle und Gedanken [...] weglassen“. Was heißt „*unsere* Einfälle und Gedanken“? Sind mit ‚unsere‘ die individuellen, auf situative Affektionen zurückgehenden Einfälle und Gedanken gemeint, die man weglassen muss, um ‚wir‘ zu werden, oder ist dieses ‚wir‘ gemeint? Wie unterscheiden ‚wir‘ das ‚ich‘ vom ‚wir‘? Und könnte nicht auch dieses ‚wir‘ Einfälle und Gedanken haben, die verhindern, dass ‚wir‘ „erreichen [...] die Sache, wie sie an und für *sich* selbst ist, zu betrachten“? Auch wenn mir in der Dialektik der sinnlichen Gewissheit ‚das Hören und Sehen usw. vergangen‘ sind, bleibt mein Bewusstsein ja doch *mein* Bewusstsein. Ich kann es nicht mit dem Bewusstsein eines andern vergleichen, habe keinen unmittelbaren Zugang zum Bewusstsein eines andern – *dass* kein Bewusstsein sich mit anderen vergleichen kann und anerkennt, dass es das nicht

kann, hat die Bewusstseinsphilosophie der Moderne auf den Weg gebracht und macht seither das Problem aus, das sie auf wechselnde Weise zu lösen versucht, mit Gott oder ohne Gott, mit einem transzendentalen Subjekt oder ohne transzendentes Subjekt, mit Intersubjektivität oder ohne Intersubjektivität, mit Sprache und Zeichen oder ohne Sprache und Zeichen.

Hegel löst das Problem durch die Intention auf wahres Wissen selbst. Was man weglassen, wovon man absehen muss, ergibt sich aus dem, dem man zusehen kann, und zusehen kann man, ob und wie der Begriff dem Gegenstand, der Gegenstand dem Begriff entspricht. Was man dann sieht, ist freilich, dass keiner dem andern entspricht. Denn zunächst sind Begriff und Gegenstand ja ihrem Begriff nach unterschieden, der Begriff ist das „Für-ein-Anderes-Sein“, der Gegenstand das „An-sich-selbst-Sein“. Das bedeutet für ihr Verhältnis, dass jeder über den andern hinausgeht: Ein Begriff kann *als* Begriff stets vieles andere, viele Gegenstände umfassen, und ein Gegenstand kann *als* Gegenstand stets von vielen Begriffen erfasst werden. Eine feste, feststellbare Beziehung kommt nur durch eine *Festlegung* zustande, die sich damit aber auch schon als unhaltbar erweist. Die Annahme, dass der Begriff dem Gegenstand und der Gegenstand dem Begriff entspricht, führt notwendig, als Konsequenz der Begriffe des Begriffs und des Gegenstands selbst, zu der Erfahrung, dass sie einander *nicht* entsprechen, und der Widerspruch zwischen der Annahme und der Erfahrung ist nur so aufzulösen, dass die Begriffe sowohl des Begriffs als auch des Gegenstands jeweils neu bestimmt werden, auf dem Weg der „bestimmten Negation“, wie Hegel sie nennt (ebd. 74). So kann man sich in der Intention auf wahres Wissen an keine Festlegung des Verhältnisses von Begriff und Gegenstand, sondern nur an die „Notwendigkeit des Fortganges“ (ebd. 73) halten, der sich aus dieser bestimmten Negation ergibt, das heißt nicht an die Differenz, sondern an das Differenzierungsgeschehen, das sich mit ihr genau dann vollzieht, wenn man sie festlegen will.

Wem so zugehört, was so beobachtet werden kann, ist also der notwendige Fortgang der „Bewegung des Begriffs“, das heißt der Begriffe des Begriffs und des Gegenstands in unserem Bewusstsein, und weggelassen wird dabei all das, was diesem notwendigen Fortgang *nicht* zugehört. Die Phänomenologie des Geistes, die Wissenschaft von den Erscheinungsweisen der Erscheinungen im Bewusstsein, schafft sich ihre eigene Notwendigkeit, und was dieser nicht zugehört, erscheint in ihr als zufällig, kontingent. Die Notwendigkeit, die sich dem Zusehen zeigt, ist damit selbst das Kriterium dafür, was weggelassen werden muss, *damit* sie sich zeigt, und damit auch das Kriterium der Abgrenzung von „unseren Einfällen und Gedanken“.

Wird nun das Zusehen konsequent fortgeführt, so wird der notwendige Fortgang der bestimmten Negation alle „Formen“ des Verhältnisses von Begriff und Gegenstand oder des wahren Wissens durchlaufen und die „Vollständigkeit der Formen“ (ebd. 73) erreicht werden. *Dass* sie erreicht ist, wird das Bewusstsein dadurch „erfahren“, dass die bestimmte Negation es an den Anfang zurück-

führt, und so sehen, warum es so anfangen *musste*, wie es angefangen hat. Es hat dann eine vollständige Übersicht über die notwendigen Differenzen, die in der Bestimmung von Gegenständen durch Begriffe zum Zug kommen, und ihren notwendigen Zusammenhang, und eben dann hat es sich als „Geist“ erwiesen, als Bewusstsein, dem die notwendigen Differenzen des Differenzierungsgeschehens bei seinem Bestimmen von Gegenständen in ihrem Zusammenhang bewusst und durchsichtig sind und das darum „frei“, das heißt ungestört durch kontingente Einfälle, über sie verfügen kann. Es *ist* (nicht: *es hat*) dann „das absolute Wissen“.

In diesem absoluten, nicht mehr durch kontingente Einfälle zu irritierenden Wissen von den Formen des Wissens aber hat sich auch die Unterscheidung eines ‚nur zusehenden‘ transzendentalen Subjekts als eine *Unterscheidung* und als *eine* Unterscheidung unter andern erwiesen, die ebenso in bestimmter Negation aufgehoben wird. Andererseits hat der Fortgang der Bewegung des Begriffs auch Unterscheidungen erschlossen, nach der Subjekte *einander* zusehen, etwa in den berühmt gewordenen Formen der Anerkennung und der Verzeihung. Damit nimmt auch das allgemeine ‚wir‘ bestimmte notwendige Gestalten im Differenzierungsgeschehen ein. Aber damit ist mein Bewusstsein auch nicht mehr einfach *mein* Bewusstsein, sondern das Bewusstsein eines notwendigen Differenzierungsgeschehens, das von meinen Einfällen nicht nur nicht abhängt, sondern durch sie, wenn ich sie nicht als meine Einfälle unterscheiden und weglassen kann, gestört wird. Mit einem Wort, das Bewusstsein meines Bewusstseins oder mein Selbstbewusstsein ist das Bewusstsein eines „Systems“ von Differenzen in einem Differenzierungsgeschehen, dem es, wenn es um Wissenschaft geht, nur zuzusehen und aus dem es seine individuellen und situativen Einfälle auszuschließen hat.⁴

Das *System* ist dabei wieder nur die eine Seite einer Unterscheidung. Die andere Seite ist die *Kontingenz*, die es in seiner „Bildung“ ausgeschlossen hat. Sie ist damit nicht verschwunden, sondern gerade das, womit das System zu tun hat, worauf es ausgerichtet ist und was es zu bewältigen hat. Das System, das aus sich Kontingenz ausgeschlossen hat, ist erst frei, sich auf Kontingenz außer sich einzulassen und ‚systematisch‘ mit ihr umzugehen. Erst dann, wenn das System im notwendigen Zusammenhang seiner Differenzen nicht durch Einfälle, Affektionen, Irritationen zu irritieren ist, kann es sie als solche registrieren und verarbeiten. Hegels System – und dies gilt vom „System“ seiner Philosophie im Ganzen – ist ein System von Differenzen, das aus sich Kontingenz ausschließt, um Kontingenz außer sich registrieren, verarbeiten, ordnen zu können. Es ist genau so weit „philosophische Wissenschaft“, wie es aus sich Kontingenz ausschließt, und es ist zu dem Zweck Wissenschaft, Kontingenz zu erschließen. Kurz, es ist ein *System unter Ausschluss von Kontingenz zur Erschließung von Kontingenz*.

⁴ Vgl. Hegel 1970, 14: „Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein.“

2.2. Differenz zu Husserls Leitdifferenz Noesis und Noema

Von Hegels Leitdifferenz aus lassen sich nun, denke ich, die Leitdifferenzen Husserls – die Leitdifferenz Noesis und Noema – und Luhmanns – die Leitdifferenz von Selbstreferenz und Fremdreferenz oder von System und Umwelt – klar aufeinander beziehen. Um das Ergebnis thetisch und griffig vorzuformulieren: Wenn Hegel ein *System unter Ausschluss von Kontingenzen zur Erschließung von Kontingenzen* konzipiert hat, so macht Husserl philosophische Wissenschaft als *Zulassen von Kontingenzen unter Ausschluss von Systemen*, Luhmann dagegen als *Kontingenzen von Systemen* denkbar, beide aber, wie Hegel, zur Erschließung von Kontingenzen.

Dass es Hegel, Husserl und Luhmann gleichermaßen um die Erschließung von Kontingenzen geht, mag trivial sein, muss aber doch wohl unterstrichen werden, weil zumindest gegen Hegels System und gegen Luhmanns Systemtheorie immer wieder eingewendet wurde, durch die Geschlossenheit des Systems bzw. der Systemtheorie schlossen sie Kontingenzen aus. Luhmann hat daraufhin für seine Systeme regelmäßig deutlich gemacht, was wir auch für Hegels System geltend gemacht haben: Systeme müssen geschlossen sein, um überhaupt Systeme zu sein, sie müssen Systeme sein, um überhaupt operieren, hier: um Kontingentes unterscheiden und auf Begriffe bringen zu können, und die Operationen eines Systems, des Hegelschen wie eines Luhmannschen Systems, haben nur Sinn, wenn sie sich auch auf anderes als das System selbst beziehen, das dann nicht als System (es sei denn als *anderes* System), sondern als kontingent voraussetzen ist. Ein System *kann* dann dieses andere, für es Kontingente, aber nur nach seinen eigenen Unterscheidungen unterscheiden, und indem es das tut, bringt es das Kontingente in ein System, nämlich in *sein* System.

Husserl nun misstraute bekanntlich wie seine Zeitgenossen Dilthey und Nietzsche (wenn man sie in einem Atemzug mit ihm erwähnen darf) gerade dem System im durch Hegel geprägten Sinn und vermied auch den Begriff ‚System‘ weitgehend (Strub 1998). Er vermied das System in eben der Absicht, Kontingenzen zuzulassen, und ließ sich dazu auf bloße Beobachtung und Beschreibung ein, auf, wie Luhmann formulierte, „Beobachtung von Beobachtungen, Beschreibung von Beschreibungen von einem ebenfalls beobachtbaren Standpunkt aus“ (Luhmann 1996, 17). Beschrieben wird kontingent Gegebenes, und zwar so, wie es im Bewusstsein in seinen Gegebenheitsweisen gegeben ist, jedoch wiederum nicht für mich, sondern für uns, also in transzendentaler und in eidetischer Reduktion. Während aber in Hegels System diese Gegebenheits- oder Erscheinungsweisen ein für alle Mal in ihrem systematischen Zusammenhang festgestellt werden (von Korrekturen der Feststellung einmal abgesehen), hält Husserl diese Feststellung prinzipiell offen. Wohl wird durch Noesen von Noemata ebenfalls Kontingentes (meine individuellen und situativen perspektivischen Beobachtungen) zu Nicht-Kontingentem (einem Gegenstand in dieser Situation) synthetisiert, doch die Noesen werden nicht (oder nur in einem schwachen Sinn)

systematisiert (Strub 1998). Sie sind lediglich im reinen Bewusstsein oder transzendentalen Subjekt zentriert, das die Gegebenheits- und Erscheinungsweisen der Gegenstände seines Bewusstseins als kontingent erfährt, darum stets auf sie aufmerksam bleiben muss und sie nur beobachten und beschreiben, aber nicht in ein System bringen kann und darf.⁵ Die Erschließung von Kontingenzen wird durch die Voraussetzung eines einzigen Nicht-Kontingenten, des reinen Bewusstseins oder transzendentalen Subjekts, ermöglicht. Das gibt der wissenschaftlichen Erschließung von Kontingenzen einen bisher nie gekannten Freiraum. Husserl kann die Differenzen, die in der Erschließung des Kontingenten zum Zug kommen, auf eine bisher nie, auch von Hegel nicht erreichte Weise differenzieren, ohne sie zugleich für alle Zeit festzulegen – er hält ihre Beobachtung und Beschreibung prinzipiell zeitoffen und damit selbst kontingent.

Von Hegel aus betrachtet, bleibt in dieser Phänomenologie die Voraussetzung des transzendentalen Subjekts jedoch bloße Voraussetzung. Denn auch der Weg zu ihm, den Husserl durch die transzendente Reduktion vorzeichnet, setzt es ja als Ziel bereits voraus. In Husserl Phänomenologie aber wird das transzendente Subjekt der Beobachtung und Beschreibung sogar eine paradoxe Voraussetzung. Denn als *Voraussetzung* aller Beschreibung und Beobachtung kann es – wovon Kant ausging – nicht selbst, sondern es kann nur ihm etwas gegeben sein. Husserl aber muss es, um seine Gegebenheitsweisen beobachten und beschreiben zu können, selbst als gegeben voraussetzen – das transzendente Subjekt *kann* also nicht und *muss* zugleich gegeben sein, wenn es seine Funktion für die reine Phänomenologie erfüllen soll. Das Subjekt wird, in Kantischer Sprache, selbst zum Objekt, was dann wieder ein Subjekt voraussetzt, das wieder als Objekt beobachtet und beschrieben wird usw. Von der paradoxen Ausgangslage aus kommt es auch hier wenn nicht zu Aufhebungen, so doch zu Aufstufungen. Heidegger hat darauf mit dem Verzicht auf das transzendente Subjekt in *Sein und Zeit* und später mit seiner Destruktion, Levinas und Derrida mit seiner *Dekonstruktion* geantwortet. Levinas vor allem hat dabei die Beobachtung des Anderen in den Mittelpunkt gerückt, für die Husserl noch spät sein Theorem der Intersubjektivität entwickelte, dessen Schwierigkeiten so groß waren, dass er zuletzt wieder auf eben jene Einfühlung zurückgreifen musste, die er bei Dilthey verworfen hatte. Auch Luhmann hat das Intersubjektivitäts-Theorem scharf kritisiert.⁶

⁵ Husserl setzt das Noema als Kern der mannigfaltigen noematischen Charaktere (s.o.) wiederum als „das pure X in Abstraktion von allen Prädikaten [...] oder [...] Prädikatnoemen“, kurz als „das pure bestimmbare X“ oder „leere X“ an (Husserl 1913, 271-273). Im Konzept des Noema ist, würde Luhmann sagen, Kants „Unbekanntes = X“ jenseits des Bewusstseins in das Bewusstsein ‚hineinkopiert‘.

⁶ Vgl. (u.a.) Luhmann 1997, 1028 f. mit Anm. Luhmann nennt das Theorem der Intersubjektivität hier ein „Begriffsdesaster“, eine „theoretische Ratlosigkeit“ und „explizite Paradoxie“.

2.3. Differenz zu Luhmanns Leitdifferenz von Selbstreferenz und Fremddifferenz oder System und Umwelt

Luhmann wollte nach der Evolutionstheorie und der Evolution aller wissenschaftlichen Theorien im Sinn der Evolutionstheorie weder den Ansatz bei einem transzendentalen Subjekt noch bei einem feststehenden System notwendiger Unterscheidungen aufrechterhalten. Er erreichte im Anschluss einerseits an Hegel, andererseits an Husserl ein Drittes, eine Theorie von *Systemen unter Einschluss von Kontingenzen* oder kurz: eine *Theorie kontingenter Systeme zur Erschließung von Kontingenzen*.

Er hat auf unterschiedlichen Wegen in die Systemtheorie eingeführt und in seiner Theorie auch darauf bestanden, dass solche unterschiedlichen, also wählbaren und darin kontingenten Wege möglich sind. Der Weg, auf dem wir hier an Luhmanns Leitdifferenz von Selbstreferenz und Fremddifferenz bzw. System und Umwelt heranzuführen, der philosophische Weg von Hegels und Husserls Leitdifferenzen her, ist darum auch nur eine Möglichkeit unter anderen und eine, die Luhmann in seiner kleinen Husserl-Schrift nur angedeutet hat.

Das philosophisch Bestechendste in Luhmanns Reformulierung nicht nur der Husserlschen, sondern auch der Hegelschen Leitdifferenz ist, dass sie in einer bloßen Entprivilegierung der jeweils privilegierten Seite oder einer De-Asymmetrisierung, also einer „Re-Symmetrisierung“ der Leitdifferenzen besteht.⁷ Luhmann folgt einem strikt differenztheoretischen Ansatz: Jeder Begriff, der etwas unterscheidet, ist nur die eine Seite einer Unterscheidung, die auch eine andere hat, und keine der beiden Seiten ist vor der andern privilegiert. Mit der Entprivilegierung aber beginnen schon Hegel und Husserl, beide in Bezug auf den „höchsten Punkt“, an den man nach Kant „die Transzendental-Philosophie heften muß“, die „ursprünglich-synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption“ (KrV, B 134, Anm.).

Die Kantische ursprünglich-synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption oder das transzendente Subjekt ist vierfach privilegiert: als ‚Synthesis‘ gegenüber dem ‚Mannigfaltigen‘, als ‚Form‘ gegenüber dem ‚Inhalt‘, als ‚oberes‘ Erkenntnisvermögen des Verstandes gegenüber dem ‚unteren‘ der Sinnlichkeit und als ‚ursprüngliche Spontaneität‘ oder Aktivität gegenüber der ‚Rezeptivität‘ oder Passivität. Hegel deprivilegiert die Synthesis und die Spontaneität, Husserl das obere Erkenntnisvermögen, Luhmann die Form.

Die Synthesis synthetisiert bei Kant spontan das Mannigfaltige der Sinnlichkeit nach reinen Begriffen des Verstandes zu einem objektiven Gegenstand der Erkenntnis. Wird die Synthesis und ihre Spontaneität entprivilegiert, bleibt die bloße Korrelation von Begriff und Gegenstand zurück. Sie führt, wenn ge-

fragt wird, wie Begriff und Gegenstand einander entsprechen, wie angedeutet, in die ‚Bewegung des Begriffs‘, die sich, wenn auf wahres Wissen abgestellt und dabei weiterhin das obere Erkenntnisvermögen privilegiert wird, in einem notwendigen Fortgang zum System schließt.

Wird dagegen das obere Erkenntnisvermögen entprivilegiert, bleibt, wie angedeutet, die bloße Korrelation von Noesis und Noema zurück. Eine Bewegung des Begriffs und ein System entsteht dann nicht, die Noesen verhalten sich kontingent zueinander, können und müssen unbegrenzt fortgesetzt werden. Das Wort Noesis erinnert gleichwohl noch an das obere Erkenntnisvermögen, ja bei Aristoteles sogar an das oberste Erkenntnisvermögen der Noesis Noeseos. In Luhmanns Reformulierung ist mit Noesis und Noema bei Husserl jedoch lediglich Selbstreferenz und Fremddifferenz unterschieden, also das, was das Bewusstsein als von ihm ausgehend und nicht von ihm ausgehend unterscheidet und das Husserl weiterhin als spontane Synthesis und rezipiertes Mannigfaltiges fasst.

Die Selbstreferenz des Bewusstseins ist die Apperzeption, die Perzeption seiner Perzeptionen. Sie, die Apperzeption, lässt Luhmann allein von Kants ursprünglich-synthetischer Einheit der transzendentalen Apperzeption übrig. Er kommt zur Unterscheidung von System und Umwelt nicht wie Hegel über die Unterscheidung von Begriff und Gegenstand, sondern über die Unterscheidung von Selbstreferenz und Fremddifferenz und schließt insofern über Husserl an Hegel an.

Die Einheit von Selbstreferenz und Fremddifferenz fasst er als Beobachtung. Im Begriff der Beobachtung ist der Verstand deprivilegiert, mit ihm wird nicht mehr nach Verstand und Sinnlichkeit, sondern nur noch nach Beobachtung und Beobachtetem unterschieden. Damit wird auch die Korrelation von Form und Inhalt aufgelöst, nach der der Verstand, indem er dem Sinnlichen seine Form gibt, zur haltbaren Erkenntnis eines feststehenden Gegenstands führt. Luhmann reformuliert statt dessen die Form-Inhalt-Unterscheidung im Anschluss an den Mathematiker George Spencer Brown als Zwei-Seiten-Form: Die Form ist eine Unterscheidung, die zwei Seiten unterscheidet, von denen keine vor der andern privilegiert ist. Die Beobachtung ist dann die Beobachtung nach einer Form oder Unterscheidung: Sie beobachtet etwas und lässt dabei anderes unbeobachtet, und sie markiert die Seite, die sie beobachtet, durch eine Bezeichnung. So ist sie die Einheit einer Unterscheidung und einer Bezeichnung. Welche Seite sie durch eine Bezeichnung markiert, ist kontingent, aber um sie zu bezeichnen, braucht sie Zeit und kann in dieser Zeit nichts anderes beobachten. So ist sie kontingent auch im Sinne von zeitlich: Was sie jetzt nicht beobachten kann, kann sie später beobachten und kann dann aber wieder etwas anderes nicht beobachten. So kommt das Bedürfnis nach Beobachtung im Husserlschen Sinn nicht an ein Ende.

Die Unterscheidung von Selbstreferenz und Fremddifferenz oder Beobachtung und Beobachtetem führt wiederum durch deren bloße Selbstreferenz zur Unterscheidung von System und Umwelt. Anlass, sich selbst zu beobachten

⁷ Luhmann 1984, 177. Vgl. ebd. 631-634: „Asymmetrisierung‘ dient uns als Grundbegriff.“ Durch Asymmetrisierung findet ein Beobachtungssystem zu „Bezugspunkten“, an die es sich auf Zeit halten kann. Mit der De-Asymmetrisierung kommt das Beobachtungs- und Differenzierungsgeschehen neu in Bewegung.

oder selbst auf ihre Unterscheidung von Selbstreferenz und Fremdreferenz zu referieren, wird die Beobachtung dann haben, wenn ihre Unterscheidungen und Bezeichnungen nicht hinreichend anschlussfähig sind, sie also beim Erschließen des Kontingenten nicht weiterkommt. Sie muss dann unterscheiden, ob, wie Luhmann zur Reformulierung von Husserls Differenz von Noesis und Noema sagte, „Probleme mit den Phänomenen oder Probleme mit dem Bewußtsein selbst auftauchen“ (Luhmann 1996, 34 f.), ob die Probleme also beim Beobachten oder bei der Art der Beobachtung liegen. Bei der Selbstreferenz einer Unterscheidung – jeder Unterscheidung, nicht nur der von Selbstreferenz und Fremdreferenz – entsteht jedoch ein Zirkel, der das Beobachten paradoxiert. Das berühmteste Beispiel ist der Kreter, der sagt, dass alle Kreter lügen – seine Aussage ist zugleich wahr und falsch, das Denken oszilliert und blockiert. Aber indem, so Luhmann, Paradoxierungen durch Selbstreferenzen blockieren, ermöglichen sie zugleich neue Anfänge, Anfänge, hinter die bei Strafe der Selbstblockade nun nicht mehr zurückgegangen werden kann. Diese Anfänge aber sind nun Anfänge von Systemen: Denn durch die Selbstreferenz einer Unterscheidung schließt sich die Unterscheidung mit sich selbst zusammen, sie ist zugleich ihr Anfang und ihr Ende, sie kann zum System und alles übrige zu dessen Umwelt werden. Sie wird zum Anfang eines Systems, wenn sich Unterscheidungen anschließen lassen, die die Paradoxie entparadoxieren und das heißt zumeist, sie unsichtbar machen, sie invisibilisieren. Jede dieser Unterscheidungen ist eine Unterscheidung des Systems, nach der dieses System beobachtet, und je mehr Differenzen es durch seine Differenzen differenziert, desto differenzierter wird es seine Umwelt beobachten können.

Wir brauchen das nicht mehr weiter auszuführen. Im Blick auf das Verhältnis von Phänomenologie – der Phänomenologie einerseits Hegels, andererseits Husserls – und Systemtheorie ist hier entscheidend, dass die Leitdifferenz von Luhmanns Systemtheorie, die Differenz von Selbstreferenz und Fremdreferenz bzw. von System und Umwelt, als bloße Reformulierung und diese Reformulierung als Entprivilegierung der Leitdifferenzen der Hegelschen Phänomenologie einerseits und der Husserlschen Phänomenologie andererseits verstanden werden kann und durch sie – unter gleichzeitiger Verwandlung der Paradoxie aus einer Blockade zu einem Mittel der Theorie – kontingente Systeme zur Erschließung von Kontingenz denkbar werden.

Hegel sagte in der Einleitung zu seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: „Die Prinzipien sind erhalten, die neueste Philosophie ist das Resultat aller vorhergehenden Philosophien; so ist keine Philosophie widerlegt worden. Was widerlegt worden, ist nicht das Prinzip dieser Philosophie, sondern nur dies, daß dies Prinzip das Letzte, die absolute Bestimmung sei.“ (Hegel 1971, 56)

Dies dürfte weiter gelten.

3. Luhmanns Systemtheorie oder Husserls transzendente Phänomenologie als Ausgangspunkt?

Man kann dann zuletzt die Frage stellen, und Luhmann hat sie natürlich auch selbst gestellt, wer wiederum das Sichschließen von Beobachtungen zu kontingenten Beobachtungssystemen beobachtet und dabei System und Umwelt unterscheidet. Luhmann antwortet hier mit einer Aufstufung der Beobachtung, mit der Ergänzung der Beobachtung II. Ordnung, der Beobachtung der Selbstreferenz und Fremdreferenz der Beobachtung, durch eine Beobachtung III. Ordnung, der Beobachtung des Sichschließens und Ausdifferenzierens von Beobachtungssystemen. Damit wird die Systemtheorie zu einer „Supertheorie“, die sich, wie die Hegelsche Philosophie, selbst zum Gegenstand machen und damit auch ihre möglichen Alternativen reflektieren und einbeziehen kann. Sie wird dadurch, wie die Hegelsche Philosophie, unwiderleglich.

Damit ist aber nicht die Frage beantwortet, die Hegel mit seiner *Phänomenologie des Geistes* beantwortet hat, wie man in das System, im Fall Luhmanns also: wie man in die Systemtheorie hineinkommen kann. Luhmann gibt auch darauf eine Antwort. Er unterscheidet in seiner Systemtheorie das, wovon in der natürlichen Einstellung ausgegangen wird, den einzelnen Menschen, das Individuum, das natürliche Bewusstsein oder wie man es sonst nennen mag, in unterschiedliche Beobachtungssysteme, die wiederum füreinander Umwelt sind: in das physische System (den Leib), das psychische System (das Bewusstsein) und Kommunikationssysteme, in denen es mit anderen kommuniziert. Sie müssen unterschiedliche Systeme sein, weil sie nach unterschiedlichen Unterscheidungen beobachten und auch einander nach diesen Unterscheidungen beobachten. So beobachtet das Bewusstsein nur zum geringsten Teil, was der Leib beobachtet, und es beobachtet den Leib nur auf spezifische Irritationen hin, etwa Schmerz oder Erregung. Sofern wir nun Unterscheidungen gleich welcher Art beobachten, gehen wir unvermeidlich vom eigenen Bewusstsein, also einem psychischen System aus, in dem all diese Unterscheidungen bewusst werden. Wir kommunizieren sie aber in Kommunikationssystemen, die für das psychische System Umwelt sind, so wie das psychische System für sie Umwelt ist. Damit bleibt aber das psychische System, das Bewusstsein, das Modell aller Systeme, das Modell, von dem aus und durch das man allein alle übrigen Systeme plausibel machen kann. Akzeptiert man aber, dass das einzelne Bewusstsein der Ausgangspunkt aller Beobachtungen von Beobachtungen ist, so ist man an den Ausgangspunkt wenn nicht der Transzendentalphilosophie Kants, so doch der transzendentalen Phänomenologie Husserls zurückgekehrt. Vielleicht hat sich Luhmann auch deshalb vor allem für Husserl interessiert.

Literatur

- Hegel, G. W. F. (1970): *Phänomenologie des Geistes*, in: *Theorie-Werkausgabe*, hg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Bd. 3, Frankfurt/M.
- (1971), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in: *Theorie-Werkausgabe*, hg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Bd. 18, Frankfurt/M.
- Horster, D. (1997): *Niklas Luhmann*, München.
- Husserl, E. (1913): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Halle.
- Luhmann, N. (1984): *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt/M.
- (1996): *Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie*, Wien.
- (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt/M.
- Stegmaier, W. (1999): „Das Zeichen X in der Philosophie der Moderne“, in: ders. (Hg.): *Zeichen-Kunst. Zeichen und Interpretation V*, Frankfurt/M., 231-256.
- (2003): „Politik und Ethik nach Niklas Luhmann“, in: J. Brejda, W. Stegmaier und I. Ziemiński (Hg.): *Politik und Ethik in philosophischer und systemtheoretischer Sicht. Vorträge zur 4. Internationalen Philosophischen Sommerschule des Nord- und osteuropäischen Forums für Philosophie vom 19. bis 24. August 2002 in Szczecin (Stettin), Polen*, 2 Bde. [poln./dt.], Szczecin, 115-133 / 135-155.
- Ströker, E. (1987): *Husserls transzendente Phänomenologie*, Frankfurt/M.
- (1999): Art. „Noema/Noesis“, in: *Enzyklopädie Philosophie*, hg. v. H. J. Sandkühler, Hamburg, Bd. 1, 951-953.
- Strub, Chr. (1998): Art. „System II (System und System-Kritik in der Neuzeit)“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, Basel/Darmstadt, Sp. 849.