

Sinn - Erfahrung - Subjektivität

Eine Untersuchung zur Evolution von Semantiken in der Systemtheorie, der Psychoanalyse und dem Szientismus

Inhalt

<i>Vorwort</i> _____	4
<i>Einleitung Vorarbeiten zu einer systemtheoretischen Philosophie</i> _____	6
<i>Kapitel 1 Untersuchungen zum Stellenwert und der Bedeutung der Begriffe Sinn, Erfahrung, Subjektivität in der Systemtheorie</i> _____	14
1.1 Der systemtheoretische Sinnbegriff _____	15
1.1.2 Sinn, Erleben und Kommunikation _____	16
1.2 Der systemtheoretische Begriff der Erfahrung _____	35
1.2.2 Beobachtung und Sinn _____	36
1.2.2.2 Unterscheiden und sinnliches Wahrnehmen _____	43
1.2.2.3 Sinn, Realität, Erfahrung und Latenz _____	47
1.2.3 Autopoietische Systeme und Erfahrung _____	55
1.2.3.2 Geschlossenheit, Offenheit und Wahrheit _____	57
1.2.3.3 Selbstreferentialität, Logik und Erfahrung: Zur Theorie strukturfunktionaler Latenzen und Paradoxien _____	64
1.2.3.4 Autopoiesis: Stabilität durch Verfall _____	77
1.3 Autopoiesis des Bewußtseins und Subjektivität _____	85
1.3.2 Kann die Systemtheorie Selbstbewußtsein als Subjektivität beschreiben? _____	86
1.3.3 Das Prozeßmodell des Selbstbewußtseins _____	90
1.3.4 Sprache und Selbstbewußtsein _____	94
<i>Kapitel 2 Untersuchungen zum Stellenwert und der Bedeutung der Begriffe Sinn, Erfahrung, Subjektivität in der Psychoanalyse</i> _____	101
2.1 Der Stellenwert des Sinnbegriffs in der Psychoanalyse _____	109
2.1.2 Freuds frühe Konzeption des Konstanzprinzips (1895-1920) _____	110
2.1.2.1 Novellenstil kontra Naturwissenschaften _____	112
2.1.2.2 Ein physikalisch-psychologisches Wechselspiel _____	131
2.1.3 Freuds späte Konzeption des Konstanzprinzips ab 1920 _____	135
2.2 Der Zusammenhang von Sinn und Erfahrung in der psychoanalytischen Theorie 123	123
2.2.1 Vorbemerkung _____	123
2.2.2 Renaissance und Revision Freuds zweite Metapsychologie von 1920 bis 1939 _____	123
2.2.2.1 Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden _____	128
2.2.2.2 Sinn und Intentionalität _____	134
2.2.3 Zur Codierung psychischer Systeme _____	138
2.2.3.1 Sind psychische Systeme codiert? _____	139
2.2.3.2 Zur Codierung der Subsysteme Ich, Über-Ich und Es _____	142
2.2.3.3 Systemtheoretische Konsequenzen einer Untersuchung der Codierung psychischer	

Systeme	146
2.2.4 Psychoanalytische Gegenstandsbildung und Systemtheorie	153
2.2.4.1 Die Bedeutung von Sinn und Erleben innerhalb der psychoanalytischen Gegenstandsbildung	154
2.2.4.2 Erfahrung und Verstehen	156
2.2.4.3 Erfahrungen des psychischen Systems als strukturelle Niederschläge von Erlebnissen	161
2.2.5 Ist die Psychoanalyse eine Theorie autopoietischer Systeme?	162
2.2.5.1 Zum Begriff des Systems in der Psychoanalyse	164
2.2.5.2 Zur psychoanalytischen Theorie der Geschlossenheit psychischer Systeme	165
2.2.5.3 Psychoanalyse und Selbstreferentialität	171
2.2.5.4 Geschlossenheit, Selbstreferentialität und Autopoiesis in der Psychoanalyse	173
2.3 Psychoanalyse und Subjektivität	175
2.3.1 Die Bedeutung des Unbewußten und des Freudschen Ich-Begriffs für eine psychoanalytische Theorie des Selbstbewußtseins	175
2.3.2 Psychische Systeme und Subjektivität	178
<i>Kapitel 3 Sinn, Erfahrung, Subjektivität im Szientismus</i>	183
3.1 Der Zusammenhang von Sinn und Erfahrung im Szientismus	184
3.1.1 Vorbemerkung	184
3.1.2 Erfahrung und Erleben	185
3.1.2.1 Erleben, Sprache und Erfahrung: Wie werden subjektive Erlebnisse intersubjektiv?	188
3.1.2.2 Physikalismus und 'linguistic turn'	194
3.1.3 Von der Referenzsemantik zur Wahrheitssemantik	200
3.1.4 Eignen sich Sinnkriterien oder Methoden als Abgrenzungskriterien?	204
3.1.4.1 Zum Problem der Beobachtung	205
3.1.4.2 Zum Problem des Irrationalismus in den Wissenschaftstheorien Poppers und Carnaps	208
3.2 Zum Begriff der Subjektivität im Szientismus	213
3.2.1 Vorbemerkung	213
3.2.2 Unmittelbares Selbstbewußtsein und reflexive Selbsterkenntnis: Manfred Franks Modell der Subjektivität	215
3.2.3 Sprachanalytische Subjektivitätstheorie	225
3.2.3.1 Bewußtsein, Sprache und Wissen: Zur Kontroverse über das Verhältnis von Kognition und Bewußtsein	227
3.2.3.2 Zur Irrtumsunanfälligkeit des 'ich'-Bezugs	240
<i>Sinn - Erfahrung - Subjektivität in wissenschaftlichen Theorien des zwanzigsten Jahrhunderts</i>	253
<i>Hinweis an den Leser</i>	255
<i>Literaturverzeichnis</i>	256

... Aber die Untersuchung des Erkennens kann nicht anders als erkennend geschehen; ... Erkennen wollen aber, ehe man erkenne, ist ebenso ungereimt als der weise Vorsatz jenes Scholastikus, schwimmen zu lernen, ehe er sich ins Wasser wage.

Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, §10.

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung versteht sich als interdisziplinär. Philosophie als Wissenschaft bietet dafür eine nahezu ideale Basis. Wenn auch Philosophie seit jeher eine große Zahl speziell philosophischer Themen betreut, so ist sie durch den rasanten Fortschritt sich ausdifferenzierender Einzelwissenschaften heute mehr denn je dazu aufgefordert, eine fachübergreifende Vermittlerfunktion zu übernehmen. Die Schnittstellen dafür liegen vor allem im Bereich Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie. Aber auch die Psychologie gewinnt immer dort an Bedeutung, wo sie sich mit grundsätzlichen Fragen der Identitätsbildung (Selbstbewußtsein), der Strukturierung des Erlebens sowie entwicklungspsychologischen Fragen beschäftigt, ohne in einen reduktionistischen Psychologismus abzurutschen. Der Autor war interessiert daran, so verschiedene Disziplinen wie Luhmanns Systemtheorie, die Freudsche Psychoanalyse und sogenannte "szientistische" Strömungen (wie den Neopositivismus, die analytische Philosophie und den Kritischen Rationalismus) anhand der grundlegenden Begriffe 'Sinn', 'Erfahrung' und 'Subjektivität' nicht nur darzustellen, sondern vor allem in ihrer Begrifflichkeit und Leistungsfähigkeit zu vergleichen.

Die Arbeit wurde 1994 (Tag des Rigorosums war der 5. Februar) in nur geringfügig differierender Form als Dissertation von der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln angenommen. Daß dies möglich war, verdanke ich vor allem meinen Lehrern Professor Dr. Wolfgang Baßler (erster Referent) und Professor Dr. Klaus Düsing (zweiter Referent), bei denen ich mich bei dieser Gelegenheit ausdrücklich bedanken möchte. Sie haben mir nicht nur geholfen, die nötigen Kenntnisse zu erlangen, sondern darüber hinaus mein Interesse an intensiver philosophischer Forschung gefördert und mich während der Ausarbeitung der Dissertation betreut. Zudem wurde ich von beiden bei der Beantragung eines zweijährigen Promotionsstipendiums seitens der Graduiertenförderung der Universität zu Köln unterstützt. Für das mir von dieser Stelle gewährte Stipendium möchte ich mich herzlich bedanken.

Meinen Eltern gilt besonderer Dank, da es durch ihre Unterstützung überhaupt erst möglich wurde, meinen Wunsch, Philosophie zu studieren und in diesem Fach zu promovieren, zu verwirklichen.

Bei der Korrektur und Überarbeitung standen mir geradezu unermüdlich meine Freundin Heike Leßmann sowie meine Freunde Benedikt Bönsch, Kai Hartwich und Jürgen Koch zur Seite. Nicht zuletzt gilt mein Dank Rainer Thielemann, der als Soziologe vor allem bei der Beschäftigung mit Luhmann für Diskussion und Kritik stets zur Verfügung stand.

Für Fehler und Irrtümer, die insbesondere bei fachübergreifenden Arbeiten schwerlich vermeidbar sind, trägt der Autor selbstverständlich die alleinige Verantwortung. Ich wäre daher dankbar, wenn mir der Leser Kritiken, Hinweise und Anmerkungen jeglicher Art zukommen ließe.

Köln, Juli 1994

Harald Wasser

Einleitung

Vorarbeiten zu einer systemtheoretischen Philosophie

In der vorliegenden philosophisch-interdisziplinären Arbeit soll der Versuch unternommen werden, implizite wie explizite evolutionär bedeutsame Modifikationen und Neuentwicklungen der Begriffe *Sinn*, *Erfahrung* und *Subjektivität* aus der Literatur zum *systemtheoretischen*¹, zum *psychoanalytischen*² und zum sogenannten *szientistischen*³ Ansatz gleichsam "abzulesen" und detailliert herauszuarbeiten.

Dabei liegt die These zugrunde, daß die jeweiligen Verwendungen und Definitionen (oder auch Zurückweisungen) der Begriffe des *Sinns*, der *Erfahrung* und der *Subjektivität* von zunehmender Bedeutung für die Struktur und die Entwicklung der ausgewählten und möglicherweise auch anderer wissenschaftlicher Strömungen sind. Damit verbunden ist die weitere These, daß anhand einer Untersuchung der genannten Begriffe Tendenzen sichtbar werden, die darauf hinweisen, daß sich diese Wissenschaften mitten in einem evolutionären Schub von großer Bedeutung befinden. Insbesondere der Sinnbegriff ist dabei von Relevanz:

Gegenüber allen Spielarten des empiristischen Objektivismus sind, wenn ich recht sehe, Luhmann und ich gemeinsam der Auffassung, daß 'Sinn' als einer der Grundbegriffe der Soziologie, wenn nicht gar als *der* Grundbegriff, eingeführt werden sollte, weil die emergente Eigenschaft der sinnvermittelten Realitätsverarbeitung, die auf soziokultureller Entwicklungsstufe auftritt, ein diesem Gegenstandsbereich angemessenes Theorieprogramm in mindestens dreifacher Hinsicht affiziert: im Hinblick auf die Transformation von Erfahrungen in Daten, hinsichtlich des Aufbaus der Theorien und in Ansehung des Verhältnisses zwischen Theorie und Erfahrung.⁴

Habermas stimmt nicht nur der hier unterstellten Tragweite einer Umstellung der Wissenschaften über eine Ausrichtung derselben auf den Begriff des Sinns als eines Grundbegriffs⁵ zu; er betont nachdrücklich sogar die Relevanz dieses Transformationsprozesses hinsichtlich des Verhältnisses von Theorie und *Erfahrung*.

¹ Hierbei konzentriert sich die Untersuchung auf die von Niklas Luhmann vertretene Fassung.

² Die Untersuchung der Psychoanalyse beschränkt sich weitestgehend auf Freuds eigene Darstellungen und Interpretationen sowie die direkt daran angelehnten Theorien.

³ Unter szientistischen Ansätzen sollen, wie Habermas es nennt, alle "Spielarten des empiristischen Objektivismus" (Habermas (1979b), S. 171) verstanden sein, vor allem aber der Neopositivismus, der Kritische Rationalismus und die analytische Philosophie. Motiviert ist diese Einordnung nicht nur durch das in vielerlei Hinsichten gemeinsame Gedankengut dieser Strömungen, sondern auch durch ihre entstehungsgeschichtliche Nähe. Im übrigen dient diese Einordnung in erster Linie dem heuristischen Zweck einer begrifflichen Vereinheitlichung und beansprucht neben dem genannten keinen darüber hinausgehenden Aussagegehalt - schon gar nicht verbindet sich damit die Behauptung, diese Strömungen seien letztlich identisch.

⁴ Habermas (1979b), S. 171.

⁵ Laut Habermas sehen Luhmann und er, "daß in Zukunft Sinnanalysen stärker, als die vorherrschende Wissenschaftsauffassung zugestehen würde, die Erklärungslast übernehmen müssen." (Habermas (1979b), S. 173, in Fortführung der Anmerkung 2 von Seite 171.) Eine gleichlautende These soll hier vertreten werden, und die vorliegende Untersuchung versteht sich

Bei all dem gilt es, die Bedeutung von *Einheit* gegenüber einer bloßen Aggregation von Elementen herauszuarbeiten und damit einer objektivistischen 'Teilchentheorie des Ganzen' entgegenzuarbeiten. Aus vorgängigen Elementen, so sollte sich zeigen, läßt sich Einheit nicht bilden, denn erst die Einheit bestimmt, was *ihr* als Element oder Teil angehört und was nicht. Elemente sind immer schon Elemente einer Einheit, nicht deren vorausbestehende Bausteine. Die *Differenz von Einheit und Element* ist mithin nur beobachtbar als *Einheit von Einheit und Differenz*.

Für diesen Gedanken der *Einheit* steht spätestens seit Kant ein Begriff, der die Philosophie, aber auch andere Wissenschaften, das (deutsche) Recht, ja, sogar den Alltag maßgeblich bestimmt: der *Begriff der Subjektivität*. Überraschend ist allerdings, daß die (vor allem amerikanische) analytische Philosophie sich heute intensiv mit diesem - bislang in der analytischen Philosophie geradezu "verfemten" - Begriff beschäftigt. Diese subjektivitätsphilosophische Wende innerhalb der analytischen Philosophie, so unerwartet sie zunächst erscheinen mag, ist nicht ganz zufällig zustande gekommen, hatten doch von Carnap über Wittgenstein bis Popper szientistische Strömungen den Begriff 'Metaphysik' so weit gefaßt, daß auch jede Subjektivitätsphilosophie unter das Verdikt des Metaphysikverdachts geraten mußte, was zur Folge hatte, daß die Begriffe 'Subjekt' und 'Subjektivität' zwar kaum jemals erörtert, aber dennoch stets und stillschweigend vorausgesetzt wurden.⁶ Dadurch entstand ein schwerwiegendes Dilemma: Konnte der Subjektivitätsbegriff zwar auf diese Weise ignoriert werden, so doch offensichtlich nicht, ohne eine empfindliche Leerstelle entstehen zu lassen, denn diejenige Einheit, die traditionell durch den Begriff des Subjekts repräsentiert und insgeheim nach wie vor vorausgesetzt wurde, verlangte danach, wieder durch ihn oder durch eine neue Semantik betreut zu werden. Den letzteren Weg geht Niklas Luhmann, der den Subjektbegriff negiert, indem er als Äquivalent den Begriff 'System' anbietet, um darin den Gedanken der Einheit aufzuheben.

Unter 'Evolution' soll ein Prozeß verstanden werden, der über die drei Schritte der Variation, der Selektion und der Stabilisierung läuft. Auf die Evolution von Semantiken angewendet bedeutet dies, daß gegenüber Variationen durch Streichungen (die nur ausselegieren, ohne zu ersetzen), Variationen durch Substitutionen den Vorteil haben, daß sie sich zur Selektion geradezu anbieten, eben weil sie durch die Substitution des Ersetzten Stabilität wahrscheinlicher erscheinen lassen. Das mag in der "natürlichen" Evolution unwahrscheinlich sein, da in ihrem Falle paradoxerweise Stabilität nur selektiv wirksam werden kann, wenn sie schon eingetreten ist. In der Wissenschaft dagegen entsteht eine neue Situation dadurch, daß sie in der Lage ist, Erwartungen auszubilden, das heißt vom Gegebenen auf das Nichtgegebene zu schließen, womit es möglich wird, die Selektion gewissermaßen zu "teleologisieren" - und im Falle von Irrtümern aus enttäuschten Erwartungen zu lernen, um so rasch neue Selektionskriterien zu gewinnen.

nicht nur als Analyse dieses Sachverhalts, sondern zugleich als Versuch eines diese Entwicklung unterstützenden Beitrags.

⁶ Vgl. hierzu unten S. 183 und 213.

Es gilt nun, die die Begriffe 'Sinn', 'Erfahrung' und 'Subjektivität' betreffenden evolutionären Umbrüche mit ihren Konsequenzen, soweit diese bereits sichtbar werden, zu eruieren und die Modifikationen und Neubestimmungen der Begriffe als Revisionsangebote zu lesen. Dabei geht es *nicht* um eine *begriffsgeschichtliche Untersuchung*. Die Evolution von Semantiken vollzieht sich nicht erst über Neudefinitionen; sie vollzieht sich bereits durch und in der *Verwendung* eines Begriffes. Die Verwendung eines Begriffes zeigt sich aber erst im Umfeld anderer Begriffe und Theoriekontexte. Begriffe bestimmen sich über ihre Differenz zu anderen Begriffen, also zu anderen Differenzen. Sie stellen somit Differenzen von Differenzen dar. Ihre Evolution vollzieht sich also nicht nur begriffsgeschichtlich von Definition zu Definition, sondern über jedwede Variation - und sei sie noch so gering - in der Verwendung, sofern ihre Differenz zu anderen Begriffen sich verändert. Gelingt es einer begrifflichen Variation in Form einer zunächst eher impliziten Begriffsverwendung, etwa über das Selektionskriterium 'Theoriekohärenz', ihre Wiederverwendung wahrscheinlicher werden zu lassen, so kann sie sich stabilisieren und wird eventuell in einer Definition kondensiert. Auch eine solche Definition kann dann wiederum stabilisierend wirken. Die "Mutante" setzt sich gegenüber anderen durch, allerdings ohne dabei zwangsläufig andere erfolgreiche Alternativen zu "schlucken". Unterschiedliche Definitionen machen sich Konkurrenz, schließen sich aber keineswegs gegenseitig aus. Die Untersuchung geht dementsprechend von einer *Verschränkung* der zu analysierenden Begriffsbestimmungen aus: Die genannten Termini werden als '*begriffliche Reihe*' (sensu Freud) betrachtet, was heißt, daß die Bestimmung jeweils einer der drei Begriffe bereits selektiv wirkt, indem sie maßgeblich Umfangs- und Definitionsmöglichkeiten der jeweils anderen einschränkt und bestimmt. Eng verbundene Begriffe können selten variiert werden, ohne Variationen in verwandten oder gegenüberstehenden Begriffen auszulösen. Gelingt es nicht, diese Umfelder eines Begriffes gegenüber einer laufenden Evolution zu immunisieren oder entsprechende Co-Variationen auszulösen, so dürfte die Wahrscheinlichkeit zunehmen, daß die "Mutante" nach einer gewissen Zeit ausselektiert und damit (einstweilen) zurückgenommen wird: Semantische Evolutionen sind immer Co-Evolutionen.

Eine solche Analyse der sich verändernden Begriffsverwendung war Gegenstand der vorliegenden Untersuchung, nicht aber eine allgemeine Theorie der Evolution von Semantiken. Daher wurde versucht, ohne einen evolutionstheoretischen terminologischen Rahmen auszukommen. Nicht die hier und in aller Kürze bereits umrissenen evolutionären Mechanismen einer semantischen Evolution wurden untersucht, *sondern deren Ergebnisse*. Dabei wurde jedoch versucht, die Begriffsverwendung der behandelten Begriffe, so oft diese sich nur implizit fassen ließen, in einer expliziten, möglichst scharfen Definition "einzufrieren".

Da sich der hier vorgelegte Ansatz durchgehend an der Systemtheorie Luhmanns orientiert, kann er auch als *Vorarbeiten zu einer systemtheoretischen Philosophie* gelesen werden. Anstelle des Grundrisses einer systemtheoretischen Philosophie wurde allerdings ein mehr aspektiver Zugriff auf Möglichkeiten einer solchen angestrebt. Dies geschah vor allem in der Form, daß alle in der vorliegenden Untersuchung behandelten wissenschaftlichen Forschungsrichtungen und -strömungen - von der Psychoanalyse über den logischen Empirismus und den Kritischen Rationalismus bis

hin zur aktuellsten Ausprägung der (amerikanischen) analytischen Philosophie - mit systemtheoretischem Gedankengut konfrontiert wurden. Diesem Vorgehen lag der Gedanke zugrunde, daß sich die hier vertretene These - derzufolge die Systemtheorie inzwischen "philosophiefähig" ist - nur dann als plausibel erweisen kann, wenn nachgewiesen wird, daß sowohl die Reichweite als auch die Leistungsfähigkeit systemtheoretischer Theoriekonzepte zur Bearbeitung, zur Kritik und zur Neukonzeption philosophischer Themen (wie Erkenntnis-, Wissenschafts-, Subjektivitätstheorie etc.) weit genug gediegen sind, um eine *systemtheoretische Philosophie* begründen zu können.

Die Motivation für eine derartige Untersuchung ergibt sich dabei aus dem zunehmenden Einfluß der Systemtheorie auf andere Wissenschaften und nicht zuletzt auch auf die Philosophie, zumal, wenn man bedenkt, daß es gerade die Systemtheorie ist, die aufgrund ihrer *disziplinären Universalität* sowie ihres Aufbaus als einer *Supertheorie* durch außergewöhnliche Gemeinsamkeiten auf Anschlußmöglichkeiten an Philosophie verweist. Dies wird schnell deutlicher, wenn man sich nur die Konsequenzen des universalistischen Aufbaus der Systemtheorie vor Augen führt. So nimmt die Systemtheorie mit diesem Aufbau unter anderem in Anspruch, sich selbst als einen ihrer Gegenstände zu behandeln. Dieser Selbstbezug galt seit jeher insbesondere (ja, nahezu exklusiv) für die Philosophie, hatte diese doch nicht nur immer wieder andere Wissenschaften zum Gegenstand philosophischer Forschung genommen, sondern darüber hinaus (und wohl mit Recht) die Möglichkeit einer *philosophischen Reflexion der Philosophie* in ihr Selbstverständnis aufgenommen. Insofern ist die Philosophie als universalistische wissenschaftliche Disziplin zu verstehen, während die Systemtheorie keine Disziplin ist, sondern ein universalistisches Modell, daß sich (dem Anspruch nach) in jeder Disziplin anwenden lassen können soll. Eine naturwissenschaftliche Untersuchung der einzelnen Naturwissenschaften beispielsweise ist dagegen schon aus logischen Gründen ausgeschlossen. Daher müssen Naturwissenschaftler, die sich um Erkenntnistheorie, Wissenschaftstheorie oder Methodenlehre bemühen, in ihren Untersuchungen eine eher philosophisch zu nennende Grundhaltung einnehmen, was sich oftmals bis in den Titel zeigt.⁷ Die einzige Möglichkeit, eine explizite Auszeichnung des Standortwechsels auf eine philosophische Position zu vermeiden, besteht eben in der Auszeichnung solcher Untersuchungen als Wissenschaftstheorie etc., wodurch der Begriff 'Philosophie' zwar vermieden, aber implizit beibehalten wird, da es sich hierbei evidenterweise um ein Teilgebiet der Philosophie handelt.

Mit der Soziologie sieht dies heute etwas anders aus, denn diese hat zumindest als Systemtheorie längst erkannt, daß jede Wissenschaft (also auch die Philosophie) ihrerseits ein soziales Phänomen darstellt. So nimmt es wenig wunder, daß die soziologisch inspirierte Systemtheorie Luhmanns längst schon wissenschaftliche "Lasten" der Philosophie mitträgt, ja, sogar einen produktiven Ansatz einbringt, der von der Philosophie weitgehend unentdeckt geblieben ist: Allein schon die traditionelle Subjektphilosophie behinderte eine Verlagerung des philosophischen Blicks vom Individuellen auf das Soziale als eines eigenständigen Gegenstandes, da der

⁷ So etwa im Falle Grünbaums: Grünbaum, A. (1984): *The foundations of psychoanalysis. A philosophical critique.* Berkeley/Los Angeles/London.

Subjektbegriff die Welt und Gesellschaft aus einem Zusammenspiel von Subjekten entspringen sieht.⁸ Neuere Theorien versuchen die damit verbundenen Probleme relativ unbefangen durch den Begriff der *Intersubjektivität* zu lösen - ein Begriff, der nicht nur eine ausgeführte Subjektivitätsphilosophie voraussetzt, sondern das Problem, wie ein 'Zusammenspiel von Subjekten' über 'Intersubjektivität' 'Gesellschaft' möglich machen soll, zwar begrifflich gelöst zu haben suggeriert, aber die Frage weitgehend offenläßt, wie die Vorsilbe "Inter-" das, was sich also vorgeblich "zwischen" Subjekten abspielt, soll erklären können. Findet also Gesellschaft oder Soziales in einem "Zwischenraum" oder einer "Nische" inmitten von Subjekten statt, etwa als Epiphänomen einer in jedem Moment sich wandelnden 'Summenlage von Interaktionen und Bewußtseinsvorgängen'? Oder muß man, um den Bereich sozialer Phänomene wirklich verstehen zu können, diesen Bereich statt als Epiphänomen nicht vielmehr als einen eigenständigen Bereich, der die Bildung autonomer sozialer Systeme voraussetzt, betrachten?

Von daher gliedert sich die Arbeit wie folgt:

Im *ersten Abschnitt des ersten Kapitels* über Luhmanns *Systemtheorie* wurde vor allem herausgearbeitet, daß Luhmann dem *Begriff des Sinns* (Kapitel 1.1) mehr und mehr Bedeutung innerhalb der Soziologie und der Psychologie verliehen hat. Sowohl *soziale* als auch *psychische Systeme* werden dabei als *autopoietische Sinnsysteme* verstanden. Darunter sollen Systeme verstanden werden, die sich selbst erzeugen und erhalten, indem sie auf der Basis von *Sinn* operieren und immer wieder neue *Sinnzusammenhänge* und damit sich selbst hervorbringen.

In diesem Zusammenhang wird auch der von Luhmann erarbeitete, nicht-triviale Begriff des *Verstehens* erläutert, in den unverkennbar Anregungen von seiten der Hermeneutik und den phänomenologischen Schulen Aufnahme gefunden haben. So stimmt Luhmann heute weitgehend mit Lehren überein, die zum Beispiel mit Landgrebe kritisieren, daß derjenigen Tradition, die Verstehensleistungen auf das Zusammenspiel unterscheidbarer Vermögen (Sinnlichkeit und Verstand) zurückführte,

dasjenige Phänomen unverständlich bleiben mußte, das ein Grundproblem der sogenannten geisteswissenschaftlichen Psychologie von Dilthey ab bildete: das Phänomen des Verstehens. Weil im Rahmen dieser Tradition die letzten Aufbauelemente des Bewußtseins in den sogenannten spezifischen Sinnesqualitäten gesucht wurden, hat man das, was im Verstehen verstanden wird, nur als eine auf das sinnlich Gegebene aufgestockte 'Ausdrucksqualität', Sinnstruktur usw. deuten können, und es blieb zwischen diesen Sinnstrukturen und den sogenannten elementaren Leistungen des Bewußtseins ein überbrückbarer Abgrund.⁹

Im *zweiten Teil des ersten Kapitels* (Kapitel 1.2) wurde aufgezeigt, daß Sinnsysteme ihre Sinnzusammenhänge und die daraus gewonnenen *Erfahrungen* stets selbst (d.h.: autopoietisch) und das heißt *ohne jeden Kontakt zur Umwelt herstellen*. Anders gesagt: Im Falle solcher autopoietischer Sinnsysteme können keine "Daten" oder etwas Ähnliches von der Umwelt ins System übertragen werden. Die Systeme gewinnen also

⁸ Vgl. hierzu Willke (1992), S. 254ff.

⁹ Landgrebe (1963), S. 122.

alle ihre *Erfahrungen* nicht durch Kontakt zu einem "Außen", sondern in Form selbstgestalteter, selbstproduzierter und selbststrukturierter Sinnzusammenhänge. *Sinnzusammenhänge* und *Erfahrungen* bilden also *nicht* zwei letztlich unabhängige und (etwa über den Bezug zur Sinnlichkeit) auftrennbare Sphären, *sondern Erfahrungen selbst sind nichts weiter als strukturell bedeutsame Sinnzusammenhänge*.

Wenn man so ansetzt, so muß, wie dann im *dritten Teil des ersten Kapitels* zu zeigen versucht wurde (Kapitel 1.3), *der Subjektbegriff durch den des Systems ersetzt werden*, denn die *Differenz von Subjekt und Objekt* löst sich auf: Es kann weder angenommen werden, ein System stehe als Subjekt einem über Sinneseindrücke oder -daten konstituierten Objekt, noch einem "An-Sich", einem "Sein" oder einer systemunabhängigen "äußeren Realität" gegenüber. Jeder Sinnzusammenhang und damit jede Form von Erfahrung muß vom System selbst hergestellt werden.

Das *zweite Kapitel über Psychoanalyse* kann an das erste um so leichter anknüpfen, als auch für Freud *Sinn* im Zentrum seiner psychoanalytischen Theorie steht (Kapitel 2.1). Außerdem ergänzen sich Freuds und Luhmanns Auffassungen über psychische Systeme auf das Erstaunlichste: Nicht nur, daß auch Freud die Psyche als ein *System* auffaßt, das mit *Sinn* operiert und seine *Erfahrungen* (Kapitel 2.2) immer und ausschließlich in *Sinnzusammenhängen* erwirbt - mehr noch: Wie sich zeigen sollte, läßt sich Freuds Theorie geradezu als eine Präfiguration der Auffassung psychischer Systeme als autopoietisch-geschlossener Systeme lesen. Daher steht im gesamten zweiten Kapitel eine *systemtheoretische Rekonstruktion der Psychoanalyse* im Vordergrund.

Das hat bedeutende Folgen für die Systemtheorie auf der einen und die Psychoanalyse auf der anderen Seite: Vermag die *Systemtheorie* womöglich auf diese Weise die lange gesuchte wissenschafts- und erkenntnistheoretische Grundlage der Psychoanalyse zu bilden und das Verständnis um den wissenschaftstheoretischen Status der Psychoanalyse klären zu helfen, so kann umgekehrt eine systemtheoretisch rekonstruierte Psychoanalyse einen unerwartet hohen Beitrag zu einem weitergehenden Verständnis des Operierens psychischer Systeme leisten. Bei dem aus dieser Einsicht erwachsenen Versuch, die *Psychoanalyse systemtheoretisch zu rekonstruieren*, wurden jedoch auch Differenzen herausgearbeitet, die zu einer fruchtbaren Diskussion führen könnten (Kapitel 2.2): Freud versteht im Gegensatz zu Luhmann die Psyche keineswegs nur als Bewußtsein. Anstelle eines nicht in weitere Subsysteme differenzierten Bewußtseins hat Freud mit seiner sogenannten 'zweiten Metapsychologie' eine Theorie entworfen, derzufolge die Psyche als ein System angesehen werden kann, aus dem sich "selbsttätig" (autopoietisch) drei *Funktionssysteme* (Ich, Über-Ich und Es) ausdifferenzieren. Der Autor hat den Versuch unternommen, diese "Abweichung" Freuds gegenüber Luhmann mit dem systemtheoretischen Modell abzustimmen, *so daß sich die Möglichkeit ergibt, ein neues, systemtheoretisches Verständnis der Psychoanalyse zu gewinnen*. Zu diesem Zweck galt es erstmals, die *Codierung psychischer Systeme* (Kapitel 2.2.2) zu untersuchen, und daher bildet dieses Kapitel den Mittelpunkt der vorgenommenen systemtheoretischen Rekonstruktion der Psychoanalyse.

Da nach Freuds Auffassung psychische Systeme zum großen Teil unbewußt operieren, kann nur ein Bruchteil der psychischen Operationen von einem Bewußtsein oder

Selbstbewußtsein (Kapitel 2.3) begleitet werden. Außerdem werden aus psychoanalytischer Sicht Erfahrungen auch ohne Bewußtsein und ohne Kontakt des psychischen Systems zu einer systemunabhängigen Umwelt oder einem äußeren Objekt hergestellt. Möchte man diese Operationen dennoch in vollem Umfang - also unter Einbezug aller *unbewußten* Operationen sowie unter Berücksichtigung der Geschlossenheit des Systems - einer Einheit zurechnen, so kann innerhalb einer systemtheoretisch rekonstruierten Psychoanalyse der *Subjektivitätsbegriff* keine Anwendung mehr finden: Auf der einen Seite umfaßt die Psyche weit mehr als das, was von einem Bewußtsein beziehungsweise Selbstbewußtsein begleitet oder hergestellt werden kann; auf der anderen Seite muß aufgrund der Geschlossenheit des Systems die Subjekt-Objekt-Dichotomie fallen.

Das Kapitel über den *Szientismus* (Kapitel 3) gliedert sich nicht wie die ersten beiden in drei, sondern lediglich in zwei Abschnitte. Die Gründe dafür ergaben sich aus der Erwägung, daß eine gesonderte Behandlung der Begriffe *Sinn und Erfahrung* seit dem sogenannten 'linguistic turn' - speziell so, wie er von Carnap vollzogen wurde - kaum noch adäquat durchgeführt werden kann: Insbesondere Carnap ging davon aus, daß (wissenschaftliche) *Erfahrungen* an den *Sinn* von Sätzen angebunden sind (Kapitel 3.1). Mit anderen Worten: Begriffe und Sätze machen dann Sinn, wenn sie etwas über tatsächlich gemachte oder über mögliche Erfahrungen (das hieß zunächst: Erlebnisse) aussagen. Vereinfachend gesprochen werden dabei *wissenschaftliche Erfahrungen* gewissermaßen als in *intersubjektive Sätze* gefaßte *subjektive Erlebnisse* angesehen. 'Sinn' und 'Erfahrung' sind so auf das engste miteinander verbunden. In diesem Ansatz bleibt allerdings das Moment des 'Verstehens' - sowohl in seiner Bedeutung für die Wissenschaften als auch in seinem Zustandekommen - unverstanden, denn handelt es sich zum Beispiel

um das Verstehen eines Textes, so ist dafür freilich die sinnliche Gegebenheit des Buches oder das Vernehmen der Laute durch das Ohr vorausgesetzt. Aber was da verstanden wird, ist selbst nicht durch die Sinne gegeben, sondern es ist der *Sinn*, die *Bedeutung*.¹⁰

Die Gemeinsamkeiten und Differenzen des *Neopositivismus* zu anderen szientistischen Strömungen, etwa zum *Kritischen Rationalismus* Poppers oder zur *analytischen Philosophie* Wittgensteins und des späten Carnap, werden an jeweils passender Stelle erläutert und diskutiert. Carnaps Theorie bildet dabei im ersten Abschnitt eine Art Leitfaden, an dem sich der Autor orientiert hat.

Der letzte Abschnitt des dritten Kapitels mit dem Titel *Der Subjektivitätsbegriff im Szientismus* (Kapitel 3.2) übernimmt dann die Aufgabe, die bereits behandelten, inzwischen schon klassischen Strömungen, mit den neuesten sprachphilosophischen Theorien abzustimmen: Obwohl Carnap, Popper und Wittgenstein offensichtlich ein *Subjekt der Erfahrung* voraussetzen, wird dieser Sachverhalt von ihnen kaum diskutiert. Vermutlich dürfte einer der Hauptgründe für diese Unterlassung in ihrer Abweisung jeder Metaphysik liegen, von der ihrer Meinung nach die Subjektivitätsphilosophie seit jeher weitestgehend getragen wurde. Ganz anders verhält sich dies in

¹⁰ Landgrebe (1968), S. 39. Vgl. hierzu auch Baßler (1988a), S. 250ff.

der neuesten *analytischen Philosophie*, insbesondere so, wie sie von der *amerikanischen analytischen Philosophie* (zum Beispiel bei G. E. M. Anscombe, R. Chisholm, H.-N. Castañeda und Th. Nagel)¹¹ vertreten wird. In zunehmendem Maße finden sich jedoch auch bedeutende Vertreter der *deutschen Philosophie* (stellvertretend seien E. Tugendhat und - mit Einschränkung - M. Frank¹² genannt) unter ihren Anhängern. Hier tritt die *Subjektivitätsphilosophie* wieder in den Vordergrund, wobei - jetzt gewissermaßen unter sprachphilosophischem Vorzeichen - auch die Metaphysik¹³ zu neuem Leben erwacht. Zwar lassen sich mit ihren Beiträgen zur Sprachphilosophie besonders Wittgenstein und Carnap als "Ahnherren" dieser neuen Strömungen bezeichnen, jedoch hat die lebhaftere Auseinandersetzung mit der von diesen inaugurierten Sprachphilosophie zu einem unerwarteten Wandel innerhalb der Subjektivitätsphilosophie geführt, die sich neuerdings insbesondere wieder an die Tradition von Fichte und Sartre anlehnt.

Die vorliegende Untersuchung versteht sich nicht nur als interdisziplinärer, vergleichender Diskussionsbeitrag zum Forschungsstand bezüglich der semantischen Evolution und dem Stellenwert der Begriffe *Sinn, Erfahrung und Subjektivität*; vielmehr und darüber hinaus ist mit ihr auch die Hoffnung verbunden - so vor allem in Hinsicht auf Chancen einer rekonstruierenden Grundlegung der Psychoanalyse als einer systemtheoretischen Psychologie -, Hinweise auf Möglichkeiten und Tendenzen einer Weiterentwicklung des untersuchten Problemkomplexes geben und die Differenzen unterschiedlicher wissenschaftlicher Ansätze und Disziplinen auf fruchtbare Weise nutzen zu können.

¹¹ Wenn die genannten Philosophen auch in sehr grundlegenden Ansichten keineswegs konvergieren, so verbindet sie doch die Zugehörigkeit zur Schulrichtung der amerikanischen analytischen Philosophie.

¹² "So bleibt einem, der über Bewußtsein arbeitet, heute gar nicht mehr die Wahl zwischen analytischer und traditioneller Lehre: er hat nur noch die erstere (und die zweite als ehrwürdige, nicht mehr weiterarbeitende oder -denkende Tradition)." Frank (1992), S. 424.

¹³ Von 'Metaphysik' kann zumindest bei den sogenannten 'Neo-Cartesianern' wie Thomas Nagel, Hector-Neri Castañeda, David Kaplan, John Perry oder Tyler Burge gesprochen werden. Die analytische Philosophie läßt sich somit keineswegs länger durchgängig als Metaphysik-Kritik lesen.

Kapitel 1

Untersuchungen zum Stellenwert und der Bedeutung der Begriffe Sinn, Erfahrung, Subjektivität in der Systemtheorie

Die Wissenschaft produziert eine gläserne Welt, die, wo immer sie sich verdichtet, sich in sich spiegelt und die Durchsichtigkeit in Sicht auf anderes verwandelt.

Niklas Luhmann (1988b), S. 164.

Wenn hier die Rede von Systemtheorie ist, so zielt dies auf ihre *Luhmannsche Ausprägung*. Luhmanns Theorie - ursprünglich angeregt durch Parsons Theorie sozialer Systeme - tritt heute im Design einer über lange Jahre erarbeiteten und in ihren Wandlungen und ihrer Komplexität nur mühsam überschaubaren *Theorie geschlossener, selbstreferentieller, autopoietischer Systeme* auf. Sie ist längst mehr als eine soziologische Theorie. In ihr liegen die Fundamente eines neuen systemtheoretischen Ansatzes überhaupt, eines Ansatzes, der transdisziplinäre Merkmale trägt und so in Form einer "General Systems Theory" (GST) eine Vielzahl von Einzelwissenschaften zu integrieren und zu inspirieren vermag. Die

Allgemeine Systemtheorie (General Systems Theory, GST) ist als interdisziplinäre integrierte Wissenschaft entstanden aufgrund der verblüffenden Ähnlichkeit der Systemprobleme in den unterschiedlichsten Wissenschaften: in Chemie, Biologie, Medizin, Psychologie, Soziologie, Betriebswirtschaft, in der Technologie automatisierter Maschinen bis hin zur Erkenntnistheorie und Philosophie. [...] Die soziologische Systemtheorie kann sich dadurch als Teil eines umfassenden Erkenntnisprogramms betrachten, wobei es viel weniger auf Abgrenzungen gegenüber anderen Wissenschaften und territoriale Eifersüchteleien ankommt, als auf interdisziplinäre Zusammenarbeit, die Schaffung von Anknüpfungsmöglichkeiten von und zu Nachbarwissenschaften, die Kumulation der Anstrengungen unterschiedlicher Wissenschaften zur Lösung übergreifender Probleme.¹

Interdisziplinäre Forschung wird bis heute oftmals verhindert, weil Ansatz, Methode und Gegenstand verschiedener Wissenschaften als teilweise unvereinbar erscheinen (man denke nur an die Trennung von Natur- und Geisteswissenschaften). Da Annäherungen über Methode und Verfahren nicht weit zu führen vermögen und - wie oben geschildert - zumeist in wenig produktive, Generationen übergreifende Wissenschaftsstreitigkeiten münden, scheint ein Ansatz, der über ähnliche und damit vergleichbare Probleme, Modelle und Begrifflichkeiten zu integrieren sucht, statt über

¹ Willke (1982), S. 1f.

methodenmonistische Ansprüche, neue Erfolgsaussichten zu versprechen. Die von Willke geäußerte Ansicht kommt somit in ihrer Intention dem Projekt der hier vorliegenden Untersuchung sehr entgegen.

Aber eine interdisziplinäre Arbeit trifft, wenn sie die Theorie Luhmanns erörtern möchte, auf ein kaum zu überschätzendes Problem: Sie muß in gebotener Kürze eine Theorie darstellen, die voller Eigenartigkeiten steckt, welche teilweise diametral zur wissenschaftlich-philosophischen Tradition stehen. Um nur einige zu nennen, sei hingewiesen auf das ungewöhnliche Verhältnis der Systemtheorie zu Paradoxien, Tautologien und zirkulären Operationen, des weiteren auf die Verabschiedung jeder Anknüpfung an die Ontologie und Subjektphilosophie; oder man denke an den systemtheoretischen Gesellschaftsbegriff, der Gesellschaft nicht als Gemeinschaft von Menschen begreift und Kommunikation nicht als eine Übertragung von Informationen; und zuletzt sei hingewiesen auf den Begriff der Autopoiesis, demzufolge Systeme sich selbst erzeugen und erhalten. Luhmann selbst deutet des öfteren die Schwierigkeit an, die seine Theorie autopoietischer Systeme für andere Wissenschaftler mit sich bringt: "Diese These der zirkulären, autopoietischen Geschlossenheit des Systems ist nicht leicht zu akzeptieren. Man muss eine zeitlang [sic!] damit gedanklich experimentieren, um allmählich zu sehen, was sie bringt."²

Hinzu kommt das Problem der enormen Geschwindigkeit, mit der Luhmann Texte produziert. Michael Schmid und Hans Haferkamp hatten dieses Problem auch bei der Herausgabe des Bandes *Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung*, in dessen Einleitung sie explizit darauf hinweisen. Denn während noch an dem Band gearbeitet wurde, "lief die Luhmannsche Theorienproduktion in ungebremsstem Tempo weiter."³ So kann man sicher sein, "niemals aus der Rolle des Achilles schlüpfen zu können, der vergeblich versucht, die vor ihm enteilende Schildkröte einzuholen [...]."⁴

1.1 Der systemtheoretische Sinnbegriff

1.1.1 Vorbemerkung

Wenn im folgenden der systemtheoretische Sinnbegriff erörtert wird, so muß vor allem fortwährend mitberücksichtigt werden, daß der hier erläuterte Sinnbegriff stets mit Bezug auf geschlossene, selbstreferentielle, autopoietische Systeme analysiert wird.⁵ Die daraus sich ergebenden Konsequenzen für die Konzeption eines Sinnbegriffs und den Stellenwert des Sinnbegriffs innerhalb systemtheoretischer Forschungen werden im Verlauf der Analyse deutlicher zutage treten und dürfen nicht unterschätzt werden. Ferner muß immer mitbedacht werden, daß die *Systemtheorie* Luhmanns

² Luhmann (1987d), S. 10.

³ Schmid und Haferkamp (1987), S. 7.

⁴ Ebd.

⁵ Der Begriff der Autopoiesis selbst soll dann ausführlich in Kapitel 1.2 erläutert werden. Vgl. hierzu besonders Kapitel 1.2.3, S. 55ff.

kontrovers zu anderen Theorien steht, die auch unter der Bezeichnung 'Systemtheorie' auftreten.⁶

1.1.2 Sinn, Erleben und Kommunikation

Eine systemtheoretische *Theorie des Sinns* bedarf zunächst der Unterscheidung zweier Systemreferenzen. Die erste Referenz betrifft *psychische Systeme*, die andere *soziale Systeme*. Beide Systeme haben nach Luhmann eine entscheidende Gemeinsamkeit, die darin liegt, daß es sich in beiden Fällen um *Sinnsysteme* handelt, das heißt, *daß beide Systeme mit Sinn operieren*. Sinnsysteme operieren ausschließlich und immer mit Sinn, sie können den Horizont des Sinns, den sie selbst aufspannen und innerhalb dessen sie operieren, niemals verlassen. Selbst der Versuch, Sinn zu negieren, ergibt wieder Sinn. Der hier verwendete Sinnbegriff ist ein *formaler* und darf nicht mit einem *emphatischen Sinnbegriff*, etwa im Sinne von 'Sinn des Lebens', verwechselt werden, denn während Sinn als Verweisungshorizont nicht negiert werden kann, ohne wieder Sinn zu ergeben, kann es einem System durchaus zustoßen, daß es keinen Sinn mehr in seinem Leben zu finden in der Lage ist. Doch es

fällt [...] nicht schwer, einen formalen und einen emphatischen Sinnbegriff (sprachlich zum Beispiel sinnhaft/sinnvoll oder mit Alois Hahn Sinn-Sein/Sinn-Haben) zu unterscheiden, wobei der emphatische Sinnbegriff dann aber, weil Negation zulassend, systemrelativ gebraucht werden muß.⁷

Zurück zu der angesprochenen Unterscheidung zwischen psychischen und sozialen Systemen. Diese Unterscheidung ergibt sich zunächst aus den jeweiligen spezifischen Operationsmodi der Systeme: *Psychische Systeme* operieren auf der Basis von *Bewußtsein*,⁸ *soziale Systeme* auf der von *Kommunikation*. Soziale Systeme verfügen nicht über Bewußtsein, und psychische Systeme können nicht kommunizieren. Nach Luhmann kann nur die Kommunikation kommunizieren,⁹ und wenn nur soziale Systeme kommunizieren können, so heißt das für Luhmann, daß soziale Systeme aus Kommunikationen bestehen. Das wird später genauer zu erläutern und zu untersuchen sein. Zunächst sei hier nur festgehalten, daß sowohl *Kommunikation* als auch *Bewußtsein* sich in ihrer Autopoiesis des *Aufbaus und der Aktualisierung von Sinnhorizonten* bedienen. Was aber kann dann unter *Sinn* verstanden werden?

Wenn man Sinn als etwas faßt, daß soziale und psychische Systeme übergreift und verbindet, so kann Sinn nicht als Beziehung etwa eines Wortes zu seiner Bedeutung oder (semiotisch) als Zeichen beziehungsweise als Regelsystem einer Zeichenverkettung angesehen werden. Da Erleben, Wahrnehmen, Kommunizieren, Handeln etc.

⁶ Vgl. auch hierzu S. 55.

⁷ Luhmann (1987a), S. 309. Vgl. hierzu auch A. Hahn (1987).

⁸ Hier wird unmittelbar ein Punkt angesprochen, der nicht mit den Ansichten des Autors übereinstimmt. Dennoch muß die entsprechende Kritik auf einen späteren Zeitpunkt aufgeschoben werden. Vgl. hierzu das Kapitel *Zur Codierung psychischer Systeme*, insbesondere S. 141ff.

⁹ Vgl. hierzu die Ausführungen auf S. 23.

nach Luhmann immer schon und auch ohne Zeichenverwendung (ja, sogar im Falle einer "Zeichenverwirrung") als Sinnoperationen aufgefaßt werden müssen,¹⁰ sollte *Sinn* als laufendes Aktualisieren von Verweisungen verstanden werden. Der Versuch einer *Definition des Sinnbegriffs* würde allerdings problematisch, "da bereits die Frage danach voraussetzt, daß der Fragende weiß, worum es sich handelt."¹¹

An die Stelle einer Definition kann aber eine *phänomenologische Beschreibung* treten.¹² Phänomenologisch erscheint *Sinn* dann als ein Überschuß an *Verweisungen* von Aktualisiertem auf weitere Möglichkeiten des Erlebens und Handelns:

Etwas steht im Blickpunkt, im Zentrum der Intention, und anderes wird marginal angedeutet als Horizont für ein Und-so-weiter des Erlebens und Handelns. Alles, was intendiert wird, hält in dieser Form die Welt im ganzen sich offen, garantiert also immer auch die Aktualität der Welt in der Form der Zugänglichkeit.¹³

Sinn kann so nur als *Differenz* von gerade Aktuellem und Möglichkeitshorizont *Sinn* sein. Dann führt jede Aktualisierung aber immer auch zu einer Virtualisierung der daraufhin anschließbaren Möglichkeiten. Nichts wird endgültig ausgeschlossen. Was nicht aktualisiert wird, bleibt Kontext des Aktuellen¹⁴ und wird in Form einer Virtualisierung jederzeit zur späteren Aktualisierung offengehalten. *Sinn* läßt sich so bestimmen als "Einheit von Aktualisierung und Virtualisierung, Re-Aktualisierung und Re-Virtualisierung als ein sich selbst propellierender (durch Systeme konditionierbarer) Prozeß."¹⁵ Und Luhmann präzisiert nochmals: "Wir hatten *Sinn* als ein Prozessieren nach Maßgabe von Differenzen bezeichnet. Wir könnten auch sagen: ein Sichselbst-Prozessieren."¹⁶

Es wurde bereits angesprochen, daß psychische Systeme nicht kommunizieren können, obwohl sie mit *Sinn* operieren und schließlich *Sinn* dasjenige ist, was kommuniziert wird und Kommunikation überhaupt erst ermöglicht. Aus traditioneller Sicht stellt sich *Kommunikation* als die *Übertragung* von *Sinn* von einem Subjekt auf ein anderes dar. Subjekte sind es, die kommunizieren. Es wird sich im folgenden zeigen, daß Kommunikation systemtheoretisch nicht mehr auf diese Weise verstanden werden kann.

¹⁰ Und das müssen sie, da *Sinn* - wie bereits angedeutet - niemals verlassen werden kann.

¹¹ Luhmann (1984c), S. 93.

¹² Vgl. hierzu ebd.

¹³ Ebd., S.93. Die - nicht nur betreffs des phänomenologischen Standpunktes, sondern auch inhaltliche - Anlehnung an Husserl ist kaum zu übersehen und von Luhmann durchaus beabsichtigt. Vergleichsmöglichkeiten bieten hier vor allem Husserl (1950), S. 57ff., 100ff. und ders. (1972), besonders die S. 23-36, 94-112. Vgl. hierzu auch Ellrich (1992).

¹⁴ Luhmann spricht davon, daß "die zu aktualisierende Möglichkeit [...] dann in ihrer Identität als dies-und-nichts-anderes bezeichnet" wird. Luhmann (1984c), S. 101.

¹⁵ Ebd., S. 100.

¹⁶ Ebd., S. 102.

Legt man mit der Systemtheorie sein Augenmerk auf die Differenz von System und Umwelt,¹⁷ so erscheinen Systeme als über die Entwicklung emergenter Eigenschaften ausdifferenziert. Und genau eine solche emergente Eigenschaft läßt sich im Falle der Kommunikation feststellen. Ohne hier bereits ausführlich die Kritik Luhmanns am Subjektparadigma¹⁸ erörtern zu können, muß hier dennoch mit Luhmann eine Kritik der traditionellen und heute noch nahezu ubiquitär vertretenen Auffassung stattfinden, derzufolge Subjekte kommunizieren. Jede Theorie, die Kommunikation als Übertragung von Sinn oder Information von einem Subjekt zum anderen ansieht, steht zunächst vor der Einsicht, daß

- (1) Kommunikation etwas sein muß, das offensichtlich *zwischen* Subjekten stattfindet und zum anderen, daß
- (2) die Verwendung der Übertragungsmetaphorik (Übertragung von Sinn, Information) nicht greifen kann, da der angeblich von Subjekt A zu Subjekt B übertragene Sinn für Subjekt A nicht verloren gegangen ist.

Wenn sich Kommunikation aber nach (1) *zwischen* zwei (oder mehreren) Subjekten abspielt, dann ist es mehr als zweifelhaft, ob sich Kommunikation als ein Bewußtseinsprozeß beschreiben läßt, denn - mögen auch die Subjekte über Bewußtsein und Selbstbewußtsein verfügen - was immer sich *zwischen* ihnen abspielt, kann nicht über ein selbständiges Bewußtsein verfügen und folglich *kein eigenständiger Bewußtseinsprozeß* sein, sondern lediglich ein Prozeß, der Bewußtsein in Anspruch nimmt. Andererseits erscheint es dann ebenso bedenklich, im Falle des Bewußtseins von einem Selbstgespräch zu sprechen:

Die Vorstellung eines Selbstgesprächs wird dagegen nach wie vor wie eine evidente Wahrheit tradiert, vor allem im Umkreis des 'symbolischen Interaktionismus'. Unbestreitbar dient Sprache auch zur Strukturierung psychischer Prozesse, *aber nicht in kommunikativer Funktion*. Denn weder behandelt das Ich sich selbst als jemanden, der noch nicht weiß, was er weiß; noch als jemanden, der möglicherweise ablehnt, was er vorschlägt; noch als jemanden, der nur über Codierung und Zeichengebrauch erreichbar ist.¹⁹

Die subjektphilosophische Prämisse, derzufolge Kommunikation etwas ist, daß sich 'zwischen Subjekten' abspielt, macht wiederum zweierlei deutlich: Es müßten einerseits mindestens zwei "Subjekte" in eine Beziehung zueinander treten, um kommunizieren zu können und andererseits müßte diese *Beziehung* durch anführbare Eigenschaften ausgezeichnet sein, soll sie Kommunikation ermöglichen. Das Wort 'Beziehung' muß folglich komplexere Bedingungen beinhalten, Bedingungen, die eben eine Kommunikation auszeichnen:

¹⁷ Und diese Differenz von System und Umwelt ist es, die letztlich eine Systemtheorie ausmacht. Nicht der Sachverhalt, daß die Systemtheorie Systeme beobachtet, steht im Vordergrund, sondern die Unterscheidung von System und Umwelt. Die Unterscheidung ermöglicht es, in der Umwelt eines Systems andere Systeme zu entdecken, die wiederum eine Umwelt ausdifferenzieren, in der eventuell weitere Systeme lokalisierbar sind. Das dies bereits für den Funktionalismus gilt, zeigt Luhmann in: Luhmann (1984b), S. 39.

¹⁸ Vgl. hierzu Kapitel 1.3.

¹⁹ Luhmann (1986), S. 75.

Wir nennen aber nicht jede wechselseitige Verhaltensabstimmung Kommunikation, sondern nur eine solche, die über eine Unterscheidung von Mitteilung (kommunikativem Handeln) und Information (Thema, Inhalt der Mitteilung) vermittelt wird. Wo diese Unterscheidung nicht gemacht wird, liegt nur ein wechselseitiges Wahrnehmen vor, nicht aber Kommunikation im Sinne unseres Begriffs.²⁰

Schon hier findet der Verdacht Nahrung, Kommunikation könne auf emergenten Eigenschaften beruhen, die eine Reduktion auf Subjekte und deren Bewußtsein überschreitet. Daher wird gegenüber der Übertragungsmetaphorik "bei einem systemtheoretischen Ansatz die *Emergenz der Kommunikation* selbst betont. Es wird nichts übertragen,"²¹ denn gerade das Durchdenken der Übertragungsmetaphorik führt zu Konsequenzen, die Kommunikation emergent erscheinen lassen müssen:

Man kann Kommunikation nicht länger als Übertragung von Nachrichten oder Informationen auffassen, wie es üblicherweise immer noch geschieht; denn das setzt wiederum Einheiten voraus, die aktiv bzw. passiv als Träger des Übertragungsvorganges fungieren.²²

Luhmann sieht den Gebrauch der Übertragungsmetaphorik als dem ontologischen Denken²³ verhaftet an und erklärt sie schon daher für ungeeignet:

Die Übertragungsmetapher ist unbrauchbar, weil sie zu viel Ontologie impliziert. Sie suggeriert, daß der Absender etwas übergibt, was der Empfänger erhält. Das trifft schon deshalb nicht zu, weil der Absender nichts weggibt in dem Sinne, daß er selbst es verliert.²⁴

Wenn aber der mitgeteilte Sinn nicht verloren geht, so weist dies auf Eigenleistungen des diesen Sinn "aufnehmenden" Subjekts hin: Das "aufnehmende" System muß den Sinn der Mitteilung *verstehen*. Und eben in diesem *Verstehen* liegt die erwartete Eigenleistung.

So stellt sich vorläufig *Kommunikation* als eine Operation dar, die auf mindestens zwei Leistungen angewiesen ist: Auf die Leistung der *Mitteilung* und die des *Verstehens*.

Dabei muß berücksichtigt werden, daß eine Mitteilung, wenn sie auf ein Verstehen angewiesen ist, nichts weiter sein kann "als ein Selektionsvorschlag, eine Anregung."²⁵

Wenn Luhmann hier 'Mitteilung' als 'Anregung' versteht, so darf in gleicher, aber ebenso treffender Vereinfachung '*Information*' als 'etwas Mitteilenswertes' definiert werden. Information ist also kein "Bit-Transfer" eines Computers, sie ist kein vor dem

²⁰ Luhmann (1990b), S. 38.

²¹ Luhmann (1987d), S. 8. Hervorhebung im Original unterstrichen.

²² Luhmann (1987c), S. 46.

²³ Vgl. hierzu Kapitel 1.3.

²⁴ Luhmann (1984c), S. 193.

²⁵ Ebd., S. 194.

Verstehen oder unabhängig von ihm bestehendes Datum. Information ist "kein Input, sondern nur Differenzierung von Anschlußmöglichkeiten."²⁶

Mit Luhmann soll hier dementsprechend

als Information [...] ein *Ereignis* bezeichnet werden, *das Systemzustände auswählt*. Das ist nur an Hand von Strukturen möglich, die die Möglichkeiten begrenzen und vorsortieren. Information setzt also Struktur voraus, ist aber selbst keine Struktur, sondern nur das Ereignis, das den Strukturgebrauch aktualisiert. Ereignisse sind [...] zeitpunktfixierte Elemente. Sie kommen nur einmal und nur in einem für ihr Erscheinen nötigen Kleinstzeitraum (*specious present*) vor. Sie sind durch dies zeitliche Vorkommen identifiziert, sind also unwiederholbar. [...] Gerade das läßt sich nun an Informationen gut belegen. Eine Information, die sinngemäß wiederholt wird, ist keine Information mehr. Sie behält in der Wiederholung ihren Sinn, verliert aber ihren Informationswert. Man liest in einer Zeitung: die DM sei aufgewertet worden. Wenn man dasselbe dann in einer anderen Zeitung nochmals liest, hat diese Aktivität keinen Informationswert mehr (sie ändert den eigenen Systemzustand nicht mehr), obwohl sie strukturell dieselbe Selektion präsentiert. Andererseits geht die Information, obwohl sie als Ereignis verschwindet, nicht verloren. Sie hat den Systemzustand geändert, hat damit einen Struktureffekt hinterlassen, und das System reagiert dann auf diese geänderten Strukturen und mit ihnen.²⁷

Dies hat auch direkte Konsequenzen für einen differenztheoretischen Ansatz, wie denjenigen Luhmanns, denn

am Anfang steht also nicht Identität, sondern Differenz. Nur das macht es möglich, Zufällen Informationswert zu geben und damit Ordnung aufzubauen; denn Information ist nichts anderes als ein Ereignis, das eine Verknüpfung von Differenzen bewirkt - a difference that makes a difference.²⁸

Aber ist die verstandene Information identisch mit der vom Mitteilenden ausgewählten Information, ganz so, wie es die Übertragungsmetaphorik nahelegt? Nach dem hier erörterten Verständnis von Kommunikation wohl kaum, denn Luhmann zufolge

übertreibt die Metapher die Identität dessen, was 'übertragen' wird. Benutzt man sie, wird man verführt, sich vorzustellen, daß die übertragene Information für Absender und Empfänger dieselbe sei. [...] Die Identität einer Information muß im übrigen als vereinbar gedacht werden mit der Tatsache, daß sie für Absender und Empfänger sehr verschiedenes bedeutet. [...] Geht man vom Sinnbegriff aus, ist als erstes klar, daß Kommunikation immer ein selektives Geschehen ist. Sinn läßt keine andere Wahl als zu wählen. Kommunikation greift aus dem je aktuellen

²⁶ Luhmann (1990b), S. 321.

²⁷ Luhmann (1984c), S. 102. Informationen können bei Wiederholung allerdings auch wieder interessant werden, zum Beispiel in den Fällen, in denen sie durch die bloße Wiederholung selbstfalsifizierend werden. Dies wäre etwa der Fall, wenn nicht nur bei Helmstetter (ders. 1993, S. 605) und an vorliegender Stelle Luhmanns Aussage, derzufolge es ungewöhnlich sei, "in einer Diplomarbeit die Aussage 'Alles Kacke'" (Luhmann (1984c), S. 200f.) zu finden, wiederholt würde, sondern auch in einer Unzahl von Diplomarbeiten, die sich irgendwie mit der entsprechenden Textstelle bei Luhmann, Helmstetter oder der hier vorliegenden beschäftigten.

²⁸ Ebd., S. 112. Luhmann spielt hier auf Gregory Bateson an. (Vgl. Bateson (1972), S. 315.)

Verweisungshorizont, den sie selbst erst konstituiert, *etwas* heraus und läßt *anderes* beiseite. Kommunikation ist Prozessieren von Selektion. Sie seligiert freilich nicht so, wie man aus einem Vorrat das eine oder das andere herausgreift. Diese Ansicht würde uns zur Substanztheorie und zur Übertragungsmetaphorik zurückbringen. Die Selektion, die in der Kommunikation aktualisiert wird, konstituiert ihren eigenen Horizont; sie konstituiert das, was sie wählt, schon als Selektion, nämlich als Information.²⁹

In einer vorläufigen Zusammenfassung: Kommunikation besteht so gesehen also weder aus einer Übertragung von Information, noch etwa aus Bewußtseinsprozessen - wenn auch Kommunikation selbstverständlich Bewußtsein mit beansprucht. Begreift man demgegenüber mit Luhmann "Kommunikation als Synthese dreier Selektionen, als Einheit aus Information, Mitteilung und Verstehen, so ist die Kommunikation realisiert, wenn und soweit das Verstehen zustandekommt."³⁰

Ego ist gezwungen, aus dem reichen Schatz seines Erlebens eine *Information* auszuwählen, die der *Mitteilung* wert zu sein scheint. Erst nach dieser Selektion einer Information kann *Ego* ein Mitteilungsverhalten auswählen, das geeignet scheint, *Alter* seinerseits zu einer entsprechenden Gegenselektion anzuhalten. *Alter* erzeugt dabei selbständig die Information, indem er sie von der Mitteilung unterscheidet: Versteht er den Versuch der Mitteilung als Anregung, so selegiert er verstehend den Sinngehalt der Mitteilung als Information. Selbstverständlich kann *Ego* nicht kausal bewirken, daß *Alter* seine Selektion mitvollzieht. *Ego* kann nur ein Verhalten wählen, das geeignet erscheint oder wahrscheinlich erscheinen läßt, daß *Alter* entsprechend gegenselegiert. Dazu muß der Mitteilende der Information eine sogenannte "Zweitform geben, zum Beispiel eine sprachliche (und eventuell lautliche, schriftliche, etc.) Form."³¹ So muß nach Luhmann *Kommunikation* "als eine (immanent unwahrscheinliche) Synthese verschiedener Selektionen aufgefaßt werden, als Synthese von Information, Mitteilung und Verstehen."³²

Und weiter muß berücksichtigt werden, daß das Verstehen *Alters* nicht als Leistung *Egos* (also des Mitteilenden) angesehen werden kann. Vielmehr hat der Verstehende immer selbst die Verstehensleistung zu erbringen. Wenn also Mitteilung nur ein Selektionsvorschlag ist, so muß der Verstehende selbst selegieren, und wenn Verstehen ebenfalls eine Leistung des Verstehenden ist, so muß der Verstehende beide Leistungen selbst erbringen: Der Mitteilende kann nur anregen, etwas als Mitteilung zu verstehen; der Mitteilende kann weder seine Mitteilung noch das (richtige) Verständnis der Mitteilung übertragen. Der Mitteilende ist gänzlich auf die Leistung des Verstehenden angewiesen. Damit aber stellt sich *Kommunikation* bereits als *gleichzeitiges Aktualisieren von Sinn* im Mitteilenden und im Verstehenden dar und sie läßt sich dann nicht mehr als die Leistung zweier Subjekte verstehen, sondern eben nur als dieses *gleichzeitige Aktualisieren*, das aus der Selektion von Mitteilung und Verstehen besteht.

²⁹ Ebd., S. 194.

³⁰ Ebd., S. 203.

³¹ Ebd., S. 197.

³² Luhmann (1987c), S. 46.

Nimmt man die genannten Eigenschaften der Kommunikation zusammen, läßt sich die Übertragungsmetaphorik ersetzen. Diesen Ersatz findet sie in der Gleichartigkeit der *Eigenleistungen beider psychischer Systeme*: Den jeweils selbständigen Leistungen der drei Selektionen von Mitteilung, Information und Verstehen. Offensichtlich wird also *Sinn* in der Kommunikation nicht übertragen, sondern er muß auf beiden Seiten aufgebaut werden:

Kommunikation [...] ist gemeinsame Aktualisierung von Sinn, die mindestens einen der Teilnehmer informiert. Die Vorstellung einer Übertragung scheitert schon daran, daß sie die Identität des zu Übertragenden und damit die Aufgabe des Besitzes bei Weitergabe, also irgendeine Form von Summenkonstanz voraussetzt. Als Identisches fungiert in der Kommunikation indes nicht eine übertragene, sondern eine gemeinsam zugrunde gelegte Sinnstruktur, die eine Regulierung der wechselseitigen Überraschungen erlaubt.³³

Und weil Sinn nicht übertragen werden kann, bleibt es fraglich, ob man davon sprechen kann, daß es sich um denselben Sinn in beiden "Subjekten" handelt. Daher schließt Luhmanns Begriff des Verstehens

Mißverstehen ein, solange man nur glaubt zu verstehen. Jedes Verstehen ist dann auch mehr oder weniger mit Mißverständnissen durchsetzt, und das unmittelbare Erleben eines anderen hat weder die kognitive Kapazität noch die Zeit, das Verstehen nach richtig und falsch zu sortieren.³⁴

Mißverstehen und Verstehen lassen sich so allenfalls durch weitere Kommunikation scheiden, und Mißverstehen erscheint so ebenfalls als Verstehensleistung: Wer glaubt, mißverstanden zu haben, muß immer bereits etwas verstanden haben - und sei es nur, daß er verstanden hat, daß der andere etwas mitteilen wollte, was er nicht verstanden hat:

Auch Mißverstehen ist mithin Verstehen. Was sollte es denn auch anderes sein? Die Differenz von richtig/falsch Verstehen wird am Verstehen artikuliert. [...] Erst der Lauf der Zeit und die Notwendigkeit, Konsequenzen zu ziehen, führen vor die Frage, ob jemand einen anderen richtig oder falsch verstanden hatte. Binäre Schematismen sind Schematismen der Zeit. Entsprechend ist Kommunikation erforderlich, um ein Verstehen als Mißverstehen hervortreten zu lassen. In aller Kommunikation laufen entsprechende Kontrollen mit. Wenn jemand etwas mitteilt, sieht und prüft er am Anschlußverhalten des Partners, ob er verstanden und ob er richtig oder falsch verstanden worden ist.³⁵

Die hier vorgestellte Konzeption des Verstehens ist direkt relevant für die an späterer Stelle noch zu diskutierende Luhmannsche Theorie autopoietischer Systeme,³⁶ denn, wie Luhmann selbst ausführt, ist

³³ Luhmann (1979a), S. 42f.

³⁴ Luhmann (1986), S. 85.

³⁵ Ebd., S. 86.

³⁶ Vgl. hierzu Kapitel 1.2.

diese Fassung des Begriffs [...] überlegt gewählt, sie entspricht genau der Annahme von selbstreferentiell-geschlossenen und damit sowohl tautologisch als auch paradox konstituierten Systemen. Will ein Beobachter überhaupt diese für ihn unbestimmte, weil sich selbst bestimmende sinnhafte Autopoiesis berücksichtigen, kann dies nur durch Verstehen und nicht durch andere Formen des Erkennens geschehen.³⁷

Und soweit die Bedeutung des Bewußtseins für die Kommunikation angesprochen wurde, läßt sich nun feststellen: Zur Herstellung der Einheit der genannten drei Selektionen ist Kommunikation angewiesen auf die Eigenleistungen mindestens zweier Systeme. Dennoch: Wenn auch Kommunikation so als angewiesen erscheint auf psychische Systeme, sie besteht nicht aus diesen Systembeziehungen, sondern aus der *Einheit der drei Selektionen*, welche Einheit weder über ein ihr eigenes Bewußtsein verfügt, noch über eines verfügen können muß. Und im Rückgriff auf die subjektphilosophische Tradition: *Kommunikation* ist gegenüber den Leistungen des *Bewußtseins von Subjekten* emergent. Angewiesen ist Kommunikation freilich auf vieles: Systeme (oder Subjekte?), Sprache, Luft, Leben, Materie und vieles mehr. Aber sie besteht nicht aus dem, worauf sie angewiesen ist. Sie besteht aus der Einheit der genannten Selektionen und findet eine dieser Selektionen nicht statt, so findet keine Kommunikation statt, auch wenn alle übrigen Bedingungen (Subjekte, Bewußtsein etc.) gegeben sind. *Wer oder was kommuniziert dann aber?* Die Antwort ist: *"Nur die Kommunikation kann kommunizieren"*,³⁸ "denn alles, was Kommunikation ist, ist Gesellschaft. [...] Gesellschaft betreibt Kommunikation, und was immer Kommunikation betreibt, ist Gesellschaft."³⁹

Wenn Kommunikation aber identisch ist mit Gesellschaft, was entsteht dann, wenn sich diese Gesellschaft in weitere Systeme ausdifferenziert? Luhmann nennt derartige, auf der Basisoperation der *Kommunikation* ausdifferenzierte Kommunikationssysteme *soziale Systeme*. Soziale Systeme nehmen ihre Emergenz folglich aus der *Emergenz* der Kommunikation und daher bestehen soziale Systeme aus Kommunikationen. Soziale Systeme als Resultate der Ausdifferenzierung können den Operationsmodus, auf dem Gesellschaft basiert, nicht verlassen. Sie können besondere Funktionen übernehmen oder überkomplex werden (etwa indem sie als Wissenschaftssystem die Gesellschaft, deren Teil sie sind, zu beobachten und zu beschreiben suchen), aber sie können dies nur, indem sie kommunizieren, denn würden sie anders als kommunikativ operieren, so wären sie keine Teilsysteme der Gesellschaft mehr. Außerdem kann ein System sich immer nur innerhalb des Operationsmodus desjenigen Systems ausdifferenzieren, dessen Teilsystem es ist. So können sich innerhalb eines Kommunikationssystems immer nur andere Kommunikationssysteme ausdifferenzieren: Auf der Basis eines Kommunikationssystems entstehen immer nur andere Kommunikationssysteme und nicht etwa neue lebende oder neue psychische Systeme.

³⁷ Luhmann (1986), S. 88.

³⁸ Luhmann (1987d), S. 4. Hervorhebung im Original fett.

³⁹ Luhmann (1984c), S. 555. Hervorhebung H.W.

Wenn soziale Systeme aus Kommunikationen bestehen, bestehen sie dann nicht aus Subjekten respektive Menschen? Auch hier zögert Luhmann nicht - gegen alle humanistische Tradition - die Konsequenzen aus seiner Theorie zu ziehen:

Der Mensch mag für sich selbst oder für Beobachter als Einheit erscheinen, aber er ist kein System. Erst recht kann aus einer Mehrheit von Menschen kein System gebildet werden. Bei solchen Annahmen würde übersehen, daß der Mensch das, was in ihm an physischen, chemischen, lebenden Prozessen abläuft, nicht einmal selbst beobachten kann. Seinem psychischen System ist sein Leben unzugänglich, es muß jucken, schmerzen oder sonstwie auf sich aufmerksam machen, um eine andere Ebene der Systembildung, das Bewußtsein des psychischen Systems, zu Operationen zu reizen.⁴⁰

Mithin zerfällt das, was allgemein 'Mensch' genannt wird - darin ein gutes Stück cartesianischer Tradition aufbewahrend -, in zwei getrennte Systeme: ein physisches und ein psychisches. Diese Systeme operieren streng getrennt und bilden kein gemeinsames System, keine Einheit. So ersetzt Luhmann die dabei entstehenden "Leerstellen" je nach Themenlage durch die Titel '*psychisches System*' oder '*physisches System*'.

Psychische Systeme, so wurde bereits gesagt, operieren nach Luhmann ausschließlich mit *Bewußtsein*. Schon daher kann die Kommunikation beziehungsweise können soziale Systeme nicht aus psychischen Systemen bestehen. Wenn ein psychisches System einen Einfall, eine Wahrnehmung etc. hat, so muß dieses System versuchen, diesen Einfall etc. als Information (Mitteilenswertes) zu selektieren und ihn mitzuteilen, sofern es ein Interesse an Kommunikation hat. Da psychische Systeme geschlossen arbeiten, so bleiben auch ihre Wahrnehmungen etc. verschlossen für anderes Bewußtsein oder die Kommunikation. Schon daran sieht man: Kommunikation baut sich nicht aus Bewußtseinsvorgängen auf. Eine Wahrnehmung zum Beispiel kann nicht in ein anderes psychisches System übertragen werden. Sie muß über eine Zweitform (etwa Sprache) in Kommunikation transformiert werden, also ihre Form als Wahrnehmung aufgeben, so daß sie zu etwas *für anderes Bewußtsein Wahrnehmbarem und Verstehbarem wird*. Die Kommunikation baut sich somit nicht aus Wahrnehmungen, Gedanken oder Gefühlen auf. Die "Qualität", die eine psychische Operation hat, kann in der Kommunikation überhaupt nicht verwendet werden. Kommunikation operiert nicht auf der Basis psychischer "Qualitäten" (Operationsmodi); sie kann nicht erleben, also wahrnehmen, denken etc. Da zum Beispiel eine Wahrnehmung (wie jedes andere Erleben auch) nicht übertragen werden kann, bleibt nur noch übrig, ein anderes System auf eine solche Weise zu irritieren, daß dieses System aufmerksam wird und selektiv zu verstehen sucht. Um eine Wahrnehmung in einem anderen psychischen System hervorzurufen, bedarf es auf seiten *Alters* einer Mitteilung, deren Information von *Ego* selektiv verstanden wird, so daß *Ego* etwa verleitet wird, in eine bestimmte Richtung zu gucken und so eventuell eine "gleiche" (aber von *Ego* selbsterzeugte) Wahrnehmung zu selektieren. *Alter* muß demgemäß versuchen, *Ego* dazu zu veranlassen, auch wahrzunehmen.

⁴⁰ Ebd., S. 67f.

Von der *gleichen* Wahrnehmung zu sprechen, ist somit strenggenommen nicht möglich. Für Kommunikation reicht aber aus, daß *Alters* Wahrnehmung mit der *Egos* kompatibel ist. Wenn sich kommunikativ keine allzu großen Störungen bemerkbar machen (die etwa ein Mißverstehen nahelegen würden), spielen Differenzen im Detail keine Rolle mehr, zumal, wenn man bedenkt, daß die Kommunikation ohnehin emergent ist, also ein eigenes System darstellt, in dem Wahrnehmungen, Gedanken etc. nicht mehr vorkommen.

Wenn man nach dem (freilich unentbehrlichen) Beitrag fragt, den das Bewußtsein zur Kommunikation beisteuert, so liegt die Antwort im wesentlichen darin, daß psychische Systeme durch ihre Eigenleistungen die Kommunikation anregen, besonders insofern als Bewußtsein immer wieder auf Mitteilung drängt und vorselektiert, was der Mitteilung wert sein könnte und was nicht. Diese Leistung betrifft sowohl die eminente Bedeutung des Wahrnehmens für die Erfahrung als auch die gedanklichen Konstruktionen, die psychische Systeme zu entwickeln in der Lage sind.

Eine Kommunikation kann freilich abgelehnt werden, indem *Ego* einfach nicht zuhört. Kommunikation ist immer eine *Zumutung*. Aber dies zeigt nicht etwa, daß Kommunikation doch aus Handlungen psychischer Systeme oder - nach traditioneller Vorstellung - der Übertragung von Information etc. zwischen Subjekten besteht, denn wenn psychische Systeme die drei notwendigen Selektionen nicht vollziehen, so entsteht keine Kommunikation: Obwohl zwei Systeme vorhanden sind, obwohl sie erleben und obwohl *Alter* sogar schon die Selektion der Mitteilung vollzogen hat. Der konkrete Anstoß zur Ablehnung einer Kommunikation mag psychisch mitbedingt sein; aber die Möglichkeit zur Ablehnung einer Kommunikation ergibt sich allein aus den Gesetzmäßigkeiten der Kommunikation selbst. So kann das Bewußtsein nicht ablehnen, irgend etwas zu erleben, ohne seine Autopoiesis zu beenden und damit zu verschwinden.⁴¹ Aber es kann ablehnen, selektiv zu verstehen - und es erlebt dennoch weiter.

Da die Kommunikation nicht aus Gedanken, Gefühlen oder überhaupt aus irgendeiner Form von Erleben im weitesten Sinne bestehen kann, muß die Kommunikation dem Erleben und damit psychischen Systemen gegenüber emergent sein. Während Kommunikation läuft, erleben psychische Systeme zweifellos weiter und müssen weiter erleben, denn mit ihrem Erleben würden nicht nur sie, sondern auch die Kommunikationen enden. Aber ihr Erleben (Gedanken, Wahrnehmungen etc.) kommt nicht in der Kommunikation vor, sondern nur: in ihrem Erleben. Die Einheit der drei genannten Selektionen kommt wiederum nicht im Erleben vor (wenn sie auch auf die Leistungen des Erlebens angewiesen ist). So kommt Kommunikation nicht im Erleben vor, und es wird nur *erlebt*, daß Kommunikation stattfindet, wenn sie stattfindet.⁴²

⁴¹ Hier werden die Einsichten der Psychoanalyse relevant. Sie müssen jedoch weiter unten erläutert werden. (Vgl. hierzu Kapitel 2) Es geht an dieser Stelle zunächst nur um die Erarbeitung systemtheoretischer Ansichten. Die Problematik betreffs psychoanalytischer Gesichtspunkte wird dabei noch an Kontur gewinnen.

⁴² Psychische Systeme können sich auch täuschen und so "glauben", eine Kommunikation finde statt, obwohl sie in Wahrheit nicht stattfindet. Eben daran sieht man aber wieder nur, daß Kommunikation etwas Eigenständiges sein muß.

Die Beziehung (Interpenetration) zwischen Systemen (Subjekten?) ermöglicht somit Kommunikation, sie ist aber nicht bereits Kommunikation.

Kommunikation unterliegt eigenen Gesetzen, weil sie für das Bewußtsein verschlossen bleibt, vice versa. *Das Bewußtsein kann mithin nicht außerhalb seiner selbst operieren, und die Kommunikation kann nicht in ein Bewußtsein eindringen* (und täte sie es, so müßte ein Bewußtsein mit sich selbst kommunizieren, aber das hieße 'erleben'). *Alter* mag erleben was er erlebt, und *Alter* mag selektieren, was er selektiert, wenn *Ego* nicht gegenselektiert, kommt keine Kommunikation zustande. Und was immer *Alter* mitzuteilen meint, *Ego* muß selbst einen Sinn erzeugen, *Ego* muß ohne Hilfe von außen (oder von *Alter*) verstehen (oder mißverstehen). Demgemäß nimmt die Kommunikation ihre Emergenz gerade aus der *Geschlossenheit psychischer Systeme*; sie beruht gerade darauf, daß es nichts gibt, was ein Bewußtsein (oder ein Subjekt) in ein anderes Bewußtsein übertragen könnte. Paradoxaerweise macht dementsprechend *nicht* die *Möglichkeit* der Übertragung von Information, sondern die *Unmöglichkeit* der Übertragung Kommunikation möglich. Die *Kommunikation* basiert gerade auf der Geschlossenheit der Systeme füreinander. Aber psychische Systeme werden *nicht* über die Kommunikation offen füreinander, denn: Psychische Systeme können nicht kommunizieren! *Nur die Kommunikation kann kommunizieren.*⁴³ Dabei darf unter Kommunikation nichts Substantielles verstanden werden, also auch nichts Dingliches:

Das trifft schon deshalb nicht zu, weil der Absender nichts weggibt in dem Sinne, daß er selbst es verliert. Die gesamte Metaphorik des Besitzens, Habens, Gebens und Erhaltens, die gesamte Dingmetaphorik ist ungeeignet für ein Verständnis von Kommunikation.⁴⁴

Die *Kommunikation* besteht aus Ereignissen, nämlich Kommunikationen. Sie besteht aus dem, was sie erzeugt und ist autopoietisch. Die Kommunikation hat so gesehen auch keinen "Träger", sie beruht auf keiner Substanz, die einzelne Kommunikationen als Attribute oder Akzidenzien an sich trägt. Kommunikation bedarf lediglich der Erfüllung vieler Bedingungen (Materie, Leben, Bewußtsein etc.), bevor sie stattfinden respektive ihre Autopoiesis fortsetzen kann. Und eben weil sie einer unübersehbaren Zahl von Konditionen bedarf, erscheint Kommunikation als unwahrscheinlich. Zur Beantwortung der Frage, wieso Kommunikation dennoch zustande kommt,

legen wir das Angebot der Evolutionstheorie vor: den Grund, daß etwas ist und nicht nicht ist, in der Unwahrscheinlichkeit seines Seins zu suchen und die Erklärungslast dafür zu übernehmen. Das heißt: Ein Beobachter von Evolution sieht diese als Paradox, als Unwahrscheinlichkeit des Wahrscheinlichen, und formuliert dann sein Gegenstandsverhältnis mit der Frage, wie es trotzdem möglich ist und ob es weiterhin so bleibt, wie es ist.⁴⁵

⁴³ Vgl. zu diesem Punkt S. 23.

⁴⁴ Luhmann (1984c), S. 193.

⁴⁵ Luhmann (1987a), S. 310.

Wenn auch psychische Systeme nicht kommunizieren können, so wurde doch von Anfang an klargestellt, daß sie auf Kommunikation (das heißt: auf soziale Systeme und damit auf Gesellschaft) angewiesen sind und umgekehrt Kommunikation auf psychische Systeme. Daher liegt es nahe, die Genesis von Kommunikation und Bewußtsein co-evolutiv zu betrachten. Dazu muß man, wie Nietzsche es vorgemacht hat, die ("ontologische") Fragestellung "Was ist Bewußtsein?" durch eine *entwicklungsgeschichtlich-funktionale* ersetzen, womit man zu der neuen Fragestellung kommt: "Wozu überhaupt Bewußtsein, wenn es in der Hauptsache *überflüssig* ist?"⁴⁶ Auf diesem Weg kann man dann mit Luhmann etwa zu der Antwort gelangen, daß soziale und psychische Systeme sich gegenseitig voraussetzen und also gleichursprünglich entstanden sein müssen, obwohl sie streng geschieden, das heißt gegeneinander geschlossen operieren.⁴⁷ Allerdings operieren beide Systeme auf der Basis von Sinn und haben sich evolutionär gesehen demnach im Aufbau ihrer Sinnstrukturen sozusagen "auseinander-hochgezogen", sofern sie sich - mit dem Erreichen der übrigen Voraussetzungen - wechselseitig ermöglichten, unterschieden und festigten:

Beide Arten von Systemen sind im Wege der Co-evolution entstanden. Die eine ist nicht ohne die andere möglich und umgekehrt. Sie haben sich, wenn man so sagen darf, am Sinn ausdifferenziert. Sinn ist die eigentliche 'Substanz' dieser emergenten Ebene der Evolution. Es ist daher falsch (oder milder: ist ein falsch gewählter Anthropozentrismus), wenn man der psychischen, das heißt der bewußtseinsmäßigen Verankerung eine Art ontologischen Vorrang vor der sozialen zuspricht. Es ist überhaupt verfehlt, für Sinn einen 'Träger' zu suchen. Sinn trägt sich selbst, indem er seine eigene Reproduktion selbstreferentiell ermöglicht. *Und erst die Formen dieser Reproduktion differenzieren psychische und soziale Strukturen.*⁴⁸

Nur innerhalb von *Sinn* läßt sich zwischen sozialen und psychischen Sinnsystemen unterscheiden. *Sinn* selbst wird von den Systemen in Anspruch genommen, um Unterscheidungen einzuführen, etwa die von Aktualität und Virtualität, Brennpunkt und Horizont, denn diese und andere Unterscheidungen sind es, die allein Sinn konstituieren können. Daraus folgt, daß Sinn als die *Einheit einer Unterscheidung* aufgefaßt werden muß, und daß es dann keinen Sinn machen kann, "das, wovon diese Unter-

⁴⁶ Nietzsche (1980a), S. 220.

⁴⁷ Luhmann verweist des öfteren auf die aus der Annahme der Gleichursprünglichkeit notwendig hervorgehende Zirkelhaftigkeit der systemtheoretischen Betrachtungsweise. Aber gerade weil diese Zirkelhaftigkeit Resultat der Annahme einer Gleichursprünglichkeit - insbesondere von der Gleichursprünglichkeit der (Selbst)Erzeugung von System und Umwelt - ist, wird ein Vitiöswerden des Zirkels vermieden: "Die Zirkelhaftigkeit des Versuchs liegt auf der Hand. Sie entspricht der angenommenen Gleichursprünglichkeit von System und Welt. Ich vermag darin keinen Einwand zu sehen, wohl aber die Gefahr, daß unter der Hand asymmetrische Verursachungs- oder Begründungsvorstellungen eingeschmuggelt werden, die sich aus dem Ansatz selbst nicht ergeben, sondern als Reduktion seiner Komplexität eingeführt werden müßten." (Luhmann (1979b), S. 302, Anmerkung 16)

⁴⁸ Luhmann (1984c), S. 141.

scheidungen unterschieden werden, wiederum sinnhaft zu bezeichnen. Die Referenz dafür ist vergeben. Insofern ist Sinn ein differenzloser Begriff."⁴⁹

In dem Moment, in dem die Evolution die komplexen (und daher hochunwahrscheinlichen) Voraussetzungen für *Bewußtsein* geschaffen hatte, hatte sie auch die entscheidende Voraussetzung für *Kommunikation* erreicht, und der Moment der Ausdifferenzierung beider setzte deren co-evolutiv gewonnene Autopoiesis in Gang:

Selbstverständlich hat jede Kommunikation korrespondierende Bewußtseinsprozesse zur Voraussetzung, so wie das Bewußtsein seinerseits Leben voraussetzt (und weitaus mehr Leben seines eigenen Organismus, als es je wissen kann), und so wie das Leben seinerseits eine molekulare Ordnung der Materie voraussetzt. Sinnhafte Kommunikation entsteht als emergente, autopoietische Ordnung nur unter vorgegebenen Bedingungen. In diesem Sinne sind psychische Systeme an allen wissenschaftlichen Operationen beteiligt. Das heißt aber nicht, daß Bewußtseinssysteme spezifizieren könnten, wie und in welcher Richtung ein Kommunikationssystem seine eigenen Strukturen ändert und durch eigene Operationen sich von einem Zustand in einen anderen bringt. [...] Es wäre daher kaum angemessen zu sagen, daß das Bewußtsein aus sich selbst heraus bestimmt, was es in die Kommunikation eingibt. Die Kommunikation spezifiziert sich selbst in der Beschränkung durch das, was jeweils bewußtseinsmöglich ist. Eben deshalb geht es an den Realitäten vorbei, wenn man das Bewußtsein (wessen Bewußtsein?) zum Subjekt der Kommunikation und des Wissens erklärt.⁵⁰

Sinn arbeitet über die Erzeugung von *Redundanzen*.⁵¹ Das heißt, Sinn verweist auf ein Mehr-des-Erlebens respektive ein Mehr-des-Kommunizierens. Sinn beinhaltet mehr als das, was gerade aktualisiert ist und schafft dadurch die Voraussetzung für weiteres Erleben und Kommunizieren. Damit schafft Sinn jedoch auch die Möglichkeit von Mehrdeutigkeiten⁵² oder Mißverständnissen. Eine Eindeutigkeitsforderung für Sinn zu erheben (Sinn -> Bedeutung),⁵³ wie sie etwa in der Theorie künstlicher (meist prädikatenlogischer) Sprachen⁵⁴ gefordert wird, erscheint daher nicht nur als ein Übersehen der entscheidenden Bedingungen, unter denen sich Sinn konstituiert, sondern auch als ein Verkennen der wichtigsten Leistungen (nämlich der Ermöglichung von Anschlußfähigkeit und Neuperspektivierung), die Sinn erbringt und die für jedes Erleben und jede Kommunikation unverzichtbar sind.

⁴⁹ Luhmann (1990c), S. 23.

⁵⁰ Luhmann (1990b), S. 565f.

⁵¹ Vgl. hierzu Luhmann (1987d), S. 8.

⁵² Freud entdeckte auf Grund dieser Redundanzen, allerdings unter Verwendung der Differenzen von manifest/latent beziehungsweise bewußt/unbewußt, betreffs des Erlebens die sogenannte *Überdeterminierung* und seine Lehre von den Symbolen respektive der Traumsymbolik.

⁵³ Vgl. hierzu exemplarisch Frege (1967), vor allem S. 144f.

⁵⁴ Die Schaffung künstlicher Sprachen wurde lange Zeit von dem Neopositivismus des Wiener Kreises in Angriff genommen. Vgl. hierzu Kraft (1950), 2. Abschnitt, A. (S. 21-77), und Kraft (1960), S. 39f., 46ff., 371f.

Für Sinn gilt immer, wie Spencer Brown es nannte: 'Draw a distinction'!⁵⁵ Jeder bestimmte Sinn besteht aus dem Ziehen einer Grenze, die eine Unterscheidung herstellt, wobei stets nur auf jeweils eine Seite der Grenze Bezug genommen werden kann, die andere Seite bleibt der "blinde Fleck"⁵⁶ in jeder Bestimmung. Um beide Seiten sehen zu können, bedarf es der *Zeit*. Nur wenn man *Zeit* hat, kann man über die Grenze wechseln, um die andere Seite zu bestimmen, und dabei bleibt nun wieder die gegenüberliegende Seite unbestimmt. Man sieht nur, was man sieht, und man kann nicht sehen, was man nicht sieht. Um sehen zu können, was man nicht gesehen hat, muß man auf die entsprechende Seite wechseln. *Zeit* ermöglicht den Aufbau einer Sequenz: erst das, dann das andere:

Zeit ist ein Multiplikator von Widersprüchen. Sie wirkt zugleich aber auch besänftigend und löst Widersprüche auf. Einerseits geraten mehr Vorhaben zueinander in Widerspruch, wenn man weitere Zeithorizonte in Betracht zieht. Andererseits kann vieles nacheinander geschehen, was nicht gleichzeitig geschehen könnte. Zeit hat also offenbar ein widersprüchliches Verhältnis zu Widersprüchen: sie vermehrt und vermindert sie.⁵⁷

Zeit ermöglicht somit den Aufbau komplexerer Bestimmungen, und man kann daher jede Operation daraufhin untersuchen, inwiefern sie von zeitlicher Komplexität Gebrauch macht. Die Entfaltung von Sinn bedarf immer des Rückgriffs auf zeitliche Komplexität, und da *Zeit* immer begrenzt zur Verfügung steht (man kann nicht alles auf einmal erleben, nicht alles auf einmal kommunizieren), muß sich jede Sinnoperation entsprechend einschränken.

Diese Einschränkung leistet sie über die Herstellung entsprechender Konditionen, die einschränken, was gerade erlebt, was gerade kommuniziert werden kann. Mit anderen Worten: Bewußtsein und Kommunikation bedürfen der Selektion (zum Beispiel zwischen relevant/irrelevant). Kommunikation und Bewußtsein sind somit selektiv, und ihre Selektionen wählen aus dem Sinnhorizont gerade deswegen diejenigen Verweisungen aus, die Selektionen ermöglichen, weil der Horizont unendlich ist. Wenn aber der Sinnhorizont unendlich ist, dann können die entsprechenden Selektionen nicht schon durch die Verwendung von Sinn konditioniert werden.⁵⁸ Es bleibt daher nur noch die Annahme übrig, daß die Konditionierungen durch die Sy-

⁵⁵ "We take as given the idea of distinction and the idea of indication, and that we cannot make an indication without drawing a distinction" (Spencer Brown (1979), S. 1).

⁵⁶ Vgl. hierzu ausführlicher Kapitel 1.2, S. 73.

⁵⁷ Luhmann (1984c), S. 515.

⁵⁸ Wenn hier und im folgenden von 'konditioniert' oder 'Konditionierung' gesprochen wird, so darf auf keinen Fall der behavioristische Sinn dieses Begriffs konnotiert werden. Vielmehr ist schlicht gemeint, daß etwas 'unter Bedingungen gebracht' wird, also weder beliebig noch zufällig eintritt oder nicht eintritt. Diese Form der *Konditionierung* wird bei komplexen Systemen nahezu immer die Komplexität etwa der sogenannten 'pawlowschen Konditionierung' bei weitem überschreiten und zwar sowohl auf seiten der Herstellung, wie auch auf seiten der Veränderung und Stabilisierung von Konditionierungen. Auch das Bewußtsein (das psychische System) ist hiervon nicht ausgeschlossen. Daß es Bewußtsein gibt, wird also nicht etwa - wie im Behaviorismus - gezeugnet, sondern im Gegenteil vorausgesetzt.

steme geschaffen werden. Und diese Konditionierung von Selektionen soll mit Luhmann als *Struktur* begriffen werden.

Der Aufbau von Strukturen bedarf jedoch wiederum der Zeit, und er kann von daher nicht unabhängig von der *Systemgeschichte* gesehen werden, das heißt: Er hängt von den bereits *im und durch das Erleben gemachten Erfahrungen* im Falle *psychischer Systeme* und von den bereits gemachten *kommunikativen Erfahrungen* im Falle *sozialer Systeme* ab.⁵⁹ Festgehalten werden muß vor allem, daß beide Systemtypen historische Systeme sind, denn nur so kann der zur Konditionierung notwendige Aufbau von entsprechenden selektiven Strukturen verstanden werden.

Auch hier wird wieder die Trennung der Systemtypen deutlich: Der Sinnhorizont der Kommunikation kann nur der sein, der in der Kommunikation aufgebaut wurde; er kann nicht aus der Summe oder einem "Gemisch" der Sinnhorizonte der (die Kommunikation ermöglichenden) psychischen Systeme zusammengesetzt oder als aus ihnen zusammengesetzt betrachtet werden. Die Selektion, die ein Bewußtsein vornimmt, gilt nur für dieses System, sie läßt sich weder in die Kommunikation noch in ein anderes Bewußtsein übertragen. Eine solche Selektion kann nur kommunikativ relevant werden, wenn sie in Kommunikation transformiert wird. In der Kommunikation aber kann sie nur über die Inanspruchnahme der drei Selektionen (Information, Mitteilung, Verstehen) wirken, und damit verliert sie ihre Eigenständigkeit als psychischer Selektionsvorgang und wirkt nur noch kommunikativ. Was immer sich in psychischen Systemen abspielt damit Kommunikation stattfinden kann, muß sich zwar abspielen, damit Kommunikation stattfinden kann, ist aber selbst keine Kommunikation. Darum kann keine psychische Selektion *Alters* in der Kommunikation unmittelbar wirken, da sie erst im Zusammenhang mit einer Gegen Selektion auf seiten *Egos* die Form der Kommunikation annimmt. Jede Kommunikation arbeitet *selbstselektiv*, und keinerlei vorkommunikative Selektion kann etwa als "Input", den psychische Systeme in die Kommunikation einbringen, von der Kommunikation aufgenommen oder auch nur registriert werden. Es kann so auch *nicht* von vor- oder präkommunikativen *Akten*⁶⁰ gesprochen werden, da Kommunikation, wenn man sie, wie hier geschehen, als emergent betrachtet, *nicht* aus kommunikativen *Handlungen* psychischer Systeme besteht. Wie sollte auch eine bewußte Selektion unter Verlust ihrer Qualität als "Bewußtes" in der Kommunikation (die ja ohne Bewußtsein operiert) wieder auftauchen? Rückgreifend⁶¹ läßt sich sagen: Es gibt keinen "Zwischenraum", keine "Nische", in der sich Kommunikation als eine Beziehung psychischer Systeme (oder auch als Beziehung zwischen Subjekten) abspielen

⁵⁹ Was im einzelnen unter Erfahrungen und Systemgeschichte systemtheoretisch verstanden werden kann, muß aufgeschoben werden, bis das entsprechende Kapitel sich diesen Fragen widmen kann. Vgl. hierzu S. 65f.

⁶⁰ Schon hier wird die Notwendigkeit einer systemtheoretischen Kritik jeder Theorie sichtbar, die von Bewußtseins-*Akten* (vgl. hierzu exemplarisch Husserl (1950) und ders. (1984)) oder Sprech-*Akten* (stellvertretend: Austin (1962) sowie Searle (1969)) ausgeht. Weder Bewußtseinsvorgänge noch Kommunikationen können in einer Theorie autopoietisch-geschlossener Systeme unmittelbar als Handlungen respektive Akte verstanden werden. Nur mittelbar, also über eine Zurechnung, sind Akte konstituierbar. Vgl. zum Zusammenhang von Handlungs- und Systemtheorie auch: Luhmann (1980).

⁶¹ Vgl. hierzu Seite 18.

könnte. Und mehr noch: Kommunikation kann wissenschaftlich *nicht* als *Handlung* (von oder zwischen psychischen Systemen respektive Subjekten) begriffen werden. Man darf die Bedeutung dieser Schlußfolgerung nicht unterschätzen, denn sie beinhaltet als Konsequenz nichts weniger als eine aus der Trias von Selbstreferenz, Autopoiesis und Geschlossenheit sich ergebende *Abweisung jeder Handlungstheorie*⁶² innerhalb der Luhmannschen Systemtheorie. So sehr auch im Alltag oder innerhalb der Soziologie die Auffassung der Kommunikation als Handlung⁶³ üblich sein mag und wie immer auch eine solche Handlungstheorie die theoretische Erfassung des Sozialen erleichtern mag: Wissenschaftlich erscheint sie aus Sicht der Systemtheorie des hier behandelten Typus als unhaltbar: *Psychische Systeme* können nicht handeln, weil sie zunächst einfach nur erleben, was sie erleben; *soziale Systeme* können nicht geradewegs als aus Handlungen bestehend aufgefaßt werden, weil sie aus Kommunikationen bestehen, welche, wie gezeigt, ebenfalls nicht per se als Handlungen aufgefaßt werden können. Aber als *was* oder besser *wie* können dann Handlungen begriffen werden, oder muß jeder Begriff von 'Handlung' abgelehnt werden?

Die Antwort auf diese Frage fällt leicht: *Handlungen* entstehen durch *Attribution*, wenn man mit Luhmann Attribution als einen Zurechnungsprozeß versteht.⁶⁴ Dann ergibt sich, daß von Handlung im Sinne Luhmanns dann gesprochen werden kann, wenn die Sinnselektion dem System selbst zugerechnet wird, "obwohl solches Handeln ohne Bezug auf die Umwelt gar nicht möglich ist":⁶⁵

Handeln ist *soziales* Handeln immer dann, wenn bei seiner Sinnbestimmung die Sozialdimension mitberücksichtigt wird; wenn man also beachtet, was andere davon halten würden. Handeln ist *gesellschaftliches* Handeln aber nur, wenn es als Kommunikation intendiert und/oder erfahren wird, weil es nur so das Sozialsystem der Gesellschaft mitvollzieht.⁶⁶

Insofern kann dann (unter Vorbehalt) davon gesprochen werden, daß psychische Systeme oder Personen kommunizieren. Es handelt sich dann aber immer um eine Aussageform, die Kommunikation bereits als *Handlung* zugerechnet hat und sich damit einer Attribution bedient, die kommunikationstheoretisch der Rechtfertigung bedarf, so sinnvoll eine solche Attribution im Alltag oder in der Soziologie unter Umständen auch sein mag. Zu beachten bleibt dabei vor allem, daß nicht die Kommunikation aus Handlungen besteht oder auf sie zurückgeht, sondern daß vielmehr Handeln nur konstituiert werden kann, wenn Kommunikation bereits läuft und die kommunikativ zustande gekommene Sinnselektion dem mitteilenden System selbst als Handlung zugerechnet wird.

Einsame Handlungen sind demgegenüber

⁶² Luhmann geht damit selbstverständlich auch zu einer Handlungstheorie im Sinne Parsons auf Distanz. Vgl. auch hierzu: Luhmann (1980).

⁶³ Vgl. hierzu zum Beispiel Habermas (1987).

⁶⁴ Vgl. hierzu Luhmann (1982).

⁶⁵ Luhmann (1984c), S. 124.

⁶⁶ Ebd., S. 580.

immer dann auch soziale Handlungen, wenn ihre Sinnbestimmung Bezüge auf Gesellschaft mitführt. [...] Ob es überhaupt gänzlich gesellschaftsfreies, rein 'privates' Verhalten gibt, das gleichwohl die Form des Handelns annimmt, können wir offen lassen; denn dies ist nicht zuletzt eine Frage der Begriffsbildung, das heißt abhängig davon, wie entfernte Bezüge auf Gesellschaft man als ausreichend ansieht, um ein Handeln als sozial zu klassifizieren. Jedenfalls muß es dabei auf die Sinnbestimmung durch den Handelnden selbst ankommen und nicht auf gesellschaftliche Bedingtheiten, die ein Beobachter feststellen könnte.⁶⁷

Um es auf eine Kurzform zu bringen: Handelnde sind nach Luhmann solche, die auf Grund von Zwecken oder Präferenzen diskriminieren.⁶⁸

Es müssen nunmehr zwei Kommunikationsformen unterschieden werden: *Interaktion* und *Kommunikation in einem allgemeinen Sinn*. In den meisten Kommunikationstheorien dürften Interaktion und Kommunikation als umfangsgleiche Begriffe gehandelt werden. Eine solche Umfangsgleichheit findet sich wohl letztlich auch in der Sprechakttheorie bei Austin und Searle, aber auch bei Habermas. Habermas hat zwar an derartigen Sprechakttheorien "wiederum [...] eine Typologie von Geltungsansprüchen angeschlossen, die in der Kommunikation impliziert sind"⁶⁹ und unterscheidet auf diesem Wege zwischen Interaktion (kommunikativem Handeln), Diskurs und instrumentellem Handeln. Aber an all dem wird dennoch deutlich, daß eine solche Theorie "immer noch von einem handlungstheoretischen Verständnis der Kommunikation aus[geht]"⁷⁰ und deshalb "den Kommunikationsvorgang [...] als eine gelingende oder misslingende Uebertragung von Nachrichten, Informationen oder Verständigungszumutungen"⁷¹ ansieht. Wenn so Kommunikation zu guter Letzt doch als Handlung (Akt) aufgefaßt wird, also als etwas, daß sich (nach Habermas) unmittelbar zwischen Subjekten abspielt, so hat jede Kommunikation die Anwesenheit von Subjekten zur Voraussetzung. Kann man aber bedenkenlos Kommunikation in Interaktion aufgehen lassen? Nach Luhmanns Auffassung wohl kaum, wie im folgendem zu zeigen sein wird.

Unter *Interaktion* kann - wie bereits angedeutet - nur eine *Kommunikation unter Anwesenden* verstanden werden, ein System von Kommunikationen also, das es ermöglicht, daß jeder mit jedem kommunizieren kann, was eben Anwesenheit zur Voraussetzung hat. Auch so wird deutlich, daß Kommunikation nicht als Beziehung eines Bewußtseins auf andere angesehen werden kann, denn Interaktion stellt hohe Anforderungen an ein Interaktionssystem, sowohl was *zeitliche* als auch was *soziale Komplexität* betrifft: Interaktion erfordert das Zurverfügungstellen von ausreichend viel *Zeit* (zeitliche Komplexität), um jedem die Möglichkeit zu geben, mit jedem anderen zu sprechen. Außerdem bedarf Interaktion aus dem gleichen Grunde einer strengen Begrenzung der Zahl der Anwesenden (soziale Komplexität). Was aber,

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ Vgl. hierzu Luhmann (1990d), S. 10.

⁶⁹ Luhmann (1987d), S. 7.

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ Ebd. S. 7f.

wenn zuviele "dazugehören"? Was aber, wenn zuwenig Zeit zur Verfügung steht, um jedem die Gelegenheit zu bieten, sich zu beteiligen? Was also, wenn die zur Verfügung stehende zeitliche und die soziale Komplexität nicht ausreicht, um Interaktion zu ermöglichen? Wie kann bei einer derartigen Unwahrscheinlichkeit dann noch Kommunikation stattfinden?

Die Antwort fällt auch hier leicht: Wenn ein Interaktionssystem nicht genügend Komplexität für Interaktion erzeugen und somit bereitstellen kann, so kann sich Kommunikation eben nicht mehr ausschließlich auf der Basis von Interaktion konstituieren. Kommunikation muß in diesem Fall, wenn sie nicht gänzlich zum Stillstand kommen soll, ein soziales System aufbauen können, das nicht mehr auf Interaktion als einziger Kommunikationsform angewiesen ist.⁷² Interaktion ist mithin nicht die einzige Form der Kommunikation, sondern eine spezielle.

Alle erörterten Konsequenzen ergeben sich aus der *Neufassung des Sinnbegriffs* und seiner konsequenten Applikation auf *autopoietische Systeme*. Psychische und soziale Systeme werden als *Sinnsysteme* betrachtet, Systeme, deren Eigenschaften aus ihrem Bezug zu Sinn herrühren. Die von ihnen aufgebaute Komplexität, ihre gegenseitige Abhängigkeit, ihre Operationsweisen und damit alles, was in ihnen vorgeht, was sie produzieren, erfordert nicht nur die Benutzung von Sinn - *es erfordert vor allem eine Umstellung jeder Analyse oder Untersuchung derartiger Systeme auf eine Beobachtung und Beschreibung der Sinnoperationen und Sinnhorizonte sozialer und psychischer Systeme*. Daß eine solche Umstellung für *Erfahrung* oder auch für *wissenschaftliche Erkenntnis* von höchster Bedeutung ist, wird nicht nur von Luhmann, sondern auch von Habermas⁷³ behauptet. Bedeutung und Folgen dieser Umstellung für die Systemtheorie sollen im folgenden Kapitel ausführlicher herausgearbeitet und argumentativ belegt werden. In den späteren Kapiteln über Psychoanalyse und Szientismus werden psychoanalytische und szientistische Positionen den postulierten Umbruch konturieren helfen. Was bedeuten Sinnanalysen für das Verhältnis der Wissenschaft zu Kausalanalysen? Kann man das Verhalten physikalischer Gegenstände mit dem Verhalten von Sinnsystemen vergleichen? Kann man Sinn beobachten? Oder, wenn man Sinn beobachten kann, wie muß man dann den Beobachtungsbegriff oder den Begriff der Erfahrung reformulieren? Kann man im Falle von Sinnsystemen von *Verhalten* überhaupt sprechen, ohne dieses Verhalten als bereits *von sich aus*

⁷² Die Erfindung der Schrift und noch mehr des Buchdrucks zum Beispiel hat zur Ermöglichung der Ausdifferenzierung von nicht auf Anwesenheit angewiesenen Kommunikationssystemen (etwa des Wissenschaftssystems) einen entscheidenden Beitrag geleistet. Doch nicht die Erfindung von Schrift und Buchdruck, sondern erst deren intensiver Einsatz konnte letztlich die nötigen Bedingungen dafür hervorbringen, die weitestgehend orale Kultur in großem Umfang durch eine schriftliche zu ersetzen. Man gewinnt mit Hilfe des Buchdrucks eine gewisse Unabhängigkeit von der knappen Ressource *Zeit*: Der Zeitaufwand, der für das Schreiben und Drucken eines einzigen Aufsatzes oder Buches nötig ist, ist recht gering, wenn man bedenkt, daß man damit eventuell zehntausende von Wissenschaftlern zugleich informieren kann. Es entsteht darüber hinaus auf diesem Wege aber auch die Möglichkeit, viele Wissenschaftler zu erreichen, ohne auf deren Anwesenheit und damit auf Ortswechsel, terminliche Absprachen etc. angewiesen zu sein.

⁷³ Vgl. hierzu nochmals das entsprechende Zitat auf S. 6.

sinnvoll zu betrachten und damit als ebensowenig "objektiv" oder "von außen" beobachtbar wie (Fremd)Erleben?⁷⁴

Die angeschnittenen Fragestellungen sollten ausreichen, um vorweg vermerken zu dürfen, daß eine solche Zentralstellung des Sinnbegriffs unmittelbar Konsequenzen haben muß für jede Psychologie, aber auch jede Erkenntnistheorie, die dies zu berücksichtigen versucht. Und jede Theorie, die eine solche Konzeption ablehnt, wird dennoch nicht an ihr vorbeisehen können und deswegen nicht daran vorbeikommen, Stellung zu der von Luhmann inaugurierten Theorie zu beziehen. Der Stellenwert, den heute die Theorie autopoietischer Systeme einnimmt, macht ein einfaches Ignorieren ebenso unmöglich wie die Erwartung breiter Zustimmung.

⁷⁴ Vgl. hierzu unten S. 54ff.

1.2 Der systemtheoretische Begriff der Erfahrung

1.2.1 Vorbemerkung

Bei Luhmann scheint der Begriff der *Erfahrung* zunächst keine eminente Rolle zu spielen, obwohl Luhmann seine Theorie selbstverständlich als empirische versteht. Bezeichnenderweise taucht der Begriff '*Erfahrung*' nur selten in einem der Register seiner umfangreicheren Werke auf oder, wenn doch, dann ist er mit nur auffallend wenigen Seitenverweisen versehen. Und wenn dieser Begriff auftaucht, so wird seine Verwendung oftmals skeptisch betrachtet, denn

die empirische Forschung der Soziologie vermittelt zuweilen den Eindruck, als ob man sich auf diesem Wege der erfahrbaren Realität nicht näherte, sondern sich von ihr entfernte. Nun ist freilich auch die (jedermann zugängliche) Erfahrung kein guter Halt für Theoriebildung. Eine Theorie, die der Erfahrung zu nahe kommt, muß vielmehr vorsichtig werden; denn dann denken die Leute zu schnell. Hinter dem, was man für Erfahrung hält, und hinter dem Gegenstandskonstrukt der empirischen Forschung steckt ein ungeklärter Begriff von Realität. Das Problem liegt nicht in der Methodologie, sondern in der Erkenntnistheorie.¹

Was heißt dann aber Erfahrung, was Realität, wenn man Luhmanns Warnung ernst nimmt und nicht "zu schnell denken" möchte? So ergibt sich aus dieser Skepsis und dem nicht nur daraus erwachsenden ungewöhnlich "sparsamen" Umgang mit dem Erfahrungsbegriff die Notwendigkeit einer rekonstruierenden Analyse: Fürs erste muß ein heuristischer Arbeitsbegriff der Erfahrung aus Luhmanns Werken herausgearbeitet werden.² Daraus sollten sich rasch Anhaltspunkte für Luhmanns systematische Einstellung zum Begriff der Erfahrung gewinnen lassen. Diese werden dann in den Arbeitsbegriff zurückzuführen sein, so daß dieser in einer zirkulären Bewegung Schärfe und Kontur gewinnen sollte. Dies läßt erwarten, daß so anstelle einer expliziten eine implizite Anwendung des Erfahrungsbegriffs bei Luhmann nachzuweisen ist. Der Grund des mehr impliziten denn expliziten Rückgriffs auf einen solchen Begriff läßt systematische Gründe ahnen. Auch diese müssen "herausgelesen" werden und in den Begriff selbst Eingang finden.

¹ Luhmann (1987c), S. 36.

² Siehe hierzu Seite 49.

1.2.2 Beobachtung und Sinn

1.2.2.1 Neokybernetische Beobachtungen: Unterscheidungen und Paradoxien

Traditionell beansprucht *Beobachtung* die Form einer sinnlichen (gemeinhin: bewußten) Beobachtung eines Objekts oder sogar die Form eines sinnlichen Kontaktes zur Außenwelt. Die wichtigste Form sinnlicher Beobachtung ist dann die des Sehens, aber auch akustische, taktile und andere Formen der Sinnlichkeit sind zugelassen. Luhmann hingegen übernimmt einen von der Neokybernetik inaugurierten Beobachtungsbegriff und löst die Verbindung von Beobachtung, Sinnlichkeit³ und Bewußtsein. Natürlich kann man dann immer noch sinnlich und mit Bewußtsein beobachten - aber der Begriff der *Beobachtung* ist bei Luhmann nicht mehr definitorisch an diese Momente gebunden: "Beobachtung ist die Verwendung einer Unterscheidung zur Bezeichnung der einen (also: nicht der anderen) Seite."⁴ *Beobachten* heißt also: *etwas von etwas anderem unterscheiden*: "Beobachten ist nichts weiter als das Handhaben einer Distinktion wie zum Beispiel System und Umwelt. Es ist keine schon auf Erkenntnisgewinn spezialisierte Operation, es ist keine Analyse."⁵

All die anderen Momente können dann zwar zur Beobachtung hinzutreten; sie sind aber als "unwesentliche Bestandteile" nicht mehr per definitionem mit Beobachtung verbunden. Luhmann bindet seine Reformulierung der Theorie der Beobachtung und der Erfahrung (Empirie) unmißverständlich an eine Abkehr vom Subjektparadigma:

Die Ansicht, Erkenntnis sei immer Erkenntnis eines Subjekts und ein Subjekt sei immer individuelles Bewußtsein, hat den Zusammenbruch der Unterscheidung von empirisch und transzendental überstanden. Sie kann noch heute als herrschende Auffassung gelten, besonders bei Philosophen und im Alltagsleben. [...] Die analytische Philosophie schließlich hat eine entsprechende Unterscheidung der Form nach beibehalten, sie aber vom Subjekt auf die Sprache verlagert. [...] Diese Voraussetzungen werden gesprengt, wenn man, mit Hilfe der Soziologie, von Sprache auf Kommunikation umstellt und unter Kommunikation eine stets faktisch stattfindende, empirisch beobachtbare Operation versteht.⁶

Sollte man angesichts der besonders von der Physik hervorgebrachten "Idealisierung des Beobachters als eines Komplexes von Messungen und Berechnungen"⁷ demnach schlicht anstelle von Subjekten (als Beobachtern) von 'Beobachtungen' oder 'Beobachten' sprechen? Diese Möglichkeit scheint zunächst gegeben, jedoch

³ Es bedarf wohl des Hinweises, daß unter "Sinnlichkeit" hier und im folgenden *kein* Vermögen verstanden werden darf. Die Semantik von 'Sinnlichkeit' beansprucht bezogen auf die Systemtheorie (wie später auf die Psychoanalyse) nur die Unterscheidbarkeit von Erlebensqualitäten.

⁴ Luhmann (1987a), S. 311.

⁵ Luhmann (1984c), S. 245.

⁶ Luhmann (1990b), S. 13f.

⁷ Ebd., S. 14.

solche Kautelen bringen [...] nicht viel, wenn man nach wie vor nur eine einzige Möglichkeit hat, den Beobachter zu identifizieren, nämlich als Menschen. Man mag ihn dann wie immer abstrakt beschreiben und damit dem Umstand Rechnung tragen, daß der Mensch noch mehr tut, als nur zu beobachten; aber im Effekt unterstellt man für das, was man als Beobachten (und folglich: als Wissen) bezeichnet, nach wie vor nur eine einzige Systemreferenz: den Menschen.⁸

Und hier findet sich dann auch ein erster Hinweis auf den geringen Stellenwert, den der Begriff der Erfahrung bei Luhmann zu spielen scheint: Luhmann verwirft die Unterscheidung von empirisch und transzendental und stellt sich auf die Seite der von Quine angeregten 'naturalisierten Epistemologie'⁹:

Es liegt in der Konsequenz einer derart 'naturalisierten' (= de-transzendentalisierten) Epistemologie, daß sie höhere Anforderungen an die Selbstreferenz stellt, daß sie eine genauere Beschreibung der empirischen Kognitionsprozesse erfordert und daß sie schließlich über die Bezugseinheit 'Mensch' hinausgehen muß.¹⁰

Mit einigen, eher in die Problematik einführenden Gedankengängen, versucht Luhmann, eine gewisse Anfangsplausibilität für seine Umstellung zu erzeugen. Bedenkt man zum Beispiel, daß der Mensch mehr ist als Bewußtsein, daß er ein Lebewesen ist, das über einen hochkomplexen Körper verfügt, so kann

schon einfaches Nachdenken [...] zeigen, daß nicht der ganze Mensch erkennt. Erkennen kommt nur aufgrund der Möglichkeit des Sich-Irrens zustande. Das Leben, und selbst das Gehirn, kann sich aber nicht irren. Es ist ja entscheidend an der Produktion wahrer und unwahrer Vorstellungen beteiligt und produziert beides auf gleiche Weise [...]. Wir müssen also Erkenntnis, wenn überhaupt auf den Menschen, auf sein Bewußtsein zurechnen [...]. Zugestanden, daß eine entsprechende Konvention für die Kommunikation über Wissen unentbehrlich ist. Aber wenn das zugestanden wird, ist dann nicht eigentlich die Kommunikation selbst das Beobachten, das sich des Menschen nur bedient, was immer sie damit meint, um sich selbst fortzusetzen?¹¹

Und was die Rolle des Wahrnehmens oder der Sinnlichkeit für die Beobachtung betrifft, so ist ferner zu bedenken, daß

⁸ Ebd., S. 14f.

⁹ Diese Epistemologie beansprucht - will man trotz der Auflösung der Unterscheidung von empirisch/transzendental überhaupt noch von "empirisch" sprechen - kein der Empirie Vorgeordnetes, kein 'Außerhalb-der-Erfahrung' mehr. Gegen eine Unterscheidung von empirisch/transzendental spricht Luhmanns Auffassung zufolge bereits, "daß sie nicht erkennen läßt, ob die Unterscheidung selbst empirisch oder transzendental ist, und daß sie *statt dessen* auf das Subjekt referiert als den Ort, an dem diese Unterscheidung in das durch sie Unterschiedene wieder eintritt. Das mag angehen, wenn man es als notwendig ansieht, Theoriearchitekturen mit wiedereintrittsfähigen Unterscheidungen zu beginnen. Aber dann bliebe immer noch die Frage: warum gerade so und nicht mit wissenschaftlich viel besser anschußfähigen Unterscheidungen, sprich: System und Umwelt." (Luhmann (1987c), S. 48, Anmerkung 18.)

¹⁰ Luhmann (1990b), S. 15f.

¹¹ Ebd., S. 16f.

schon das Wahrnehmen des Wahrnehmens eines anderen [...] ja gar nicht dessen bewußtseinsmäßige, geschweige denn dessen neurophysiologische Prozesse ein[schließt]. Man nimmt gar nicht wahr, *wie* ein anderer wahrnimmt, sondern nur, *daß* ein anderer wahrnimmt, und zwar mit Hilfe der Unterscheidung von Subjekt und Objekt. Dafür genügt [anstelle des Subjekt/Objekt-Paradigmas, H.W.] ein 'black box'-Konzept vollauf.¹²

Man mag sich fragen, wie es möglich sein soll, Beobachtung als 'Verwendung einer Unterscheidung' ohne eine notwendige Verbindung zu irgendwelchen Formen der Sinnlichkeit und des Bewußtseins zu bestimmen. Es sollte sich aber zeigen, daß eine solche Lösung des Beobachtungsbegriffs von der Sinnlichkeit, so fragwürdig sie zunächst erscheinen mag, ausgesprochen plausible Argumente in Anspruch nehmen kann und nicht ohne Vorteile für die wissenschaftliche Forschung ist.

Die Lösung des Begriffs des Beobachtens von seinen sinnlichen Implikationen sollte einen direkten Vergleich mit dem Begriff des *Erkennens* zulassen. Während noch Kant an einem Begriff des Erkennens respektive der Erkenntnis (sofern diese Begriffe von ihm im engeren Sinne verwendet wurden) als an die Sinnlichkeit gebunden festhielt,¹³ spricht man heute in den Wissenschaften wie im Alltag im allgemeinen von Erkenntnis in einem Sinne, der nur noch fakultativ an 'sinnliches Wahrnehmen' anschließt: Man "erkennt" (hier im Sinne von "sehen"), daß die Dame an der Bushaltestelle eine Handtasche mit sich trägt. Aber man "erkennt" auch (jetzt im Sinne von "begreifen", "verstehen", "nachvollziehen können"), daß der Ventilator nicht funktionieren kann (obwohl er nicht defekt ist), weil der Strom ausgefallen ist.

Aber wenn man Erkenntnis als "menschliche Erkenntnis" ansieht (und nicht, wie Luhmann, als eine Fähigkeit, über die die verschiedensten Systeme verfügen), welche Auffassung vom menschlichen Geist ist es dann, die die Einnahme einer Position zur Erkenntnis als zwangsläufig über Sinnlichkeit vermittelter überhaupt erst ermöglicht? Eine entscheidende Antwort darauf lautet sicherlich, daß eine strikte Kopplung des Erkennens an die Sinnlichkeit den Gedanken impliziert, Denken und Sinnlichkeit seien unabhängige Vermögen, Prozesse oder Akte, welche sich zwar aufeinander beziehen können müssen, aber als separate Vermögen vorliegen. Kant hatte daher konsequenterweise einen so gearteten Standpunkt vertreten.¹⁴ Auf der einen Seite steht dabei der Verstand, dessen Gedanken ohne Anschauungen "leer" sind; ein Verstand also, der darauf angewiesen ist, daß ihm ein Anschauungsmannigfaltiges von der Sinnlichkeit gegeben wird. Auf der anderen Seite steht die Sinnlichkeit, deren An-

¹² Ebd., S. 17.

¹³ "So fängt denn alle menschliche Erkenntnis mit Anschauungen an, geht von da zu Begriffen, und endigt mit Ideen." (KrV, B 730)

¹⁴ "Beide Vermögen, oder Fähigkeiten, können auch ihre Funktionen nicht vertauschen. Der Verstand vermag nichts anzuschauen, und die Sinne nichts zu denken. Nur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen. Deswegen darf man aber doch nicht ihren Anteil vermischen, sondern man hat große Ursache, jedes von dem andern sorgfältig abzusondern, und zu unterscheiden." (KrV, B 75f.)

schauungen ohne Begriffe "blind" sind, da der Verstand Anschauungen erst unter Begriffe bringt und sie dadurch verständlich werden läßt.¹⁵

Bei Hegel dagegen erhielt die Sinnlichkeit bereits einen anderen Stellenwert. 'Erkennen' erfordert danach vielmehr ein aktives, konstruktives Denken. Auf diese Weise gewinnt bei Hegel der 'Begriff' oder das 'Denken' an Bedeutung betreffs des Erkennens. Jede neue "Konstruktion" geht demgemäß aus einer Entfaltung des bereits Erkannten hervor. So löst Hegel die Tautologien auf, in denen das Denken ohne die Entwicklung neuer Begriffe gefangen bliebe: Weil ein Begriff einen anderen bereits enthält, läßt sich jeder Begriff entfalten und aus der bloßen Identität (Tautologie) von 'A ist A' (etwa: das Sein ist das Sein ist das Sein ist das Sein ...) gehen auf diese Weise immer andere Begriffe, immer neue Erkenntnisse - geht letztlich eine ganze Welt hervor. Als Beispiel sei daran erinnert, daß Hegel das Sein paradoxerweise zunächst als völlig unbestimmt bestimmt. Als Unbestimmtes aber zeigt sich das Sein als das Nichts: "Das Sein, das unbestimmte Unmittelbare ist in der Tat *Nichts* und nicht mehr noch weniger als Nichts."¹⁶

Die Tautologie, derzufolge das Sein das Sein ist, zeigt das Sein als Bestimmungsloses und als Bestimmungsloses zeigt sich das Sein als das Nichts. So wird aus der Tautologie eine andere Form von Paradoxie: Das Sein wird als *unbestimmt bestimmt*. Die *Entfaltung der Paradoxie* führt dann aber auf einen neuen Begriff, den des Nichts, und hier wiederholt sich die gleiche Paradoxie: "Nichts ist somit dieselbe Bestimmung oder vielmehr Bestimmungslosigkeit und damit überhaupt dasselbe, was das reine *Sein* ist."¹⁷

Auch Luhmann, der die Leistung des Erkennens weder aus separaten Vermögen hervorgehen sieht noch daraus, daß einem formenden Prinzip oder System ein Inhalt erst zugespielt werden müsse, sieht aus der Möglichkeit des Ersatzes derartiger Vorstellungen durch die Ideen der Geschlossenheit und der Selbstreferentialität von Systemen notwendig das Problem der Entfaltung von Tautologien und Paradoxien hervorgehen:

Eben weil die Beobachtung von Selbstreferenz auf Tautologien und Paradoxien führt, kann sie dabei nicht stehen bleiben; sie würde sonst nur ihre eigene selbstreferentielle Paradoxie gewinnen, nämlich die Feststellung, daß sie etwas beobachtet, was sich nicht beobachten läßt.¹⁸

Systeme erzeugen sich und ihre Umwelt zunächst als *Komplexität*. Komplexität ist dem System also *keineswegs als ein 'An-Sich' vorgeordnet*. *Die Autopoiesis des Systems selbst ist es, die sich über den Aufbau von Komplexität erzeugt und über Komplexität fortsetzt*. So gesehen meint Komplexität gewissermaßen zweierlei: Zum einen schafft sich das System mehr Möglichkeiten, Elemente zu erzeugen und zu relationieren als es verwirklichen kann. *Komplexität* läßt sich daher vereinfachend

¹⁵ Davon, daß Gedanken ohne Anschauungen leer und Anschauungen ohne Begriffe blind seien, spricht Kant in seiner *Kritik der reinen Vernunft*, B 75.

¹⁶ Hegel (1969), S. 83.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Luhmann (1986), S. 89.

definieren als ein (vom System selbst erzeugter) Überschuß an (selbsterzeugten) Möglichkeiten.¹⁹ So erzeugen etwa Sinnsysteme einen Überschuß an Verweisungen.²⁰ Zum anderen bedeutet dieser Überschuß an Möglichkeiten des Weitermachens, daß das System unter Selektionszwang gerät und damit Beliebigkeiten ausschließen muß: Das System muß seine Autopoiesis konditionieren. Doch das mit einem Überschuß an Möglichkeiten ausgestattete System kann auf Grund eben dieses Überschusses keine Eindeutigkeiten mehr konditionieren. Die Folgen des Aufbaus von Komplexität sind also: Selektionszwang, Konditionierungszwang und: Kontingenz.

Komplexität in dem angegebenen Sinne heißt Selektionszwang, Selektionszwang heißt Kontingenz, und Kontingenz heißt Risiko. [...] Die Selektion placiert und qualifiziert die Elemente, obwohl für diese andere Relationierungen möglich wären. Dieses 'auch anders möglich sein' bezeichnen wir mit dem traditionsreichen Terminus Kontingenz.²¹

Komplexität entsteht mithin "wenn auf Grund immanenter Beschränkungen der Verknüpfungskapazität der Elemente nicht mehr jedes Element jederzeit mit jedem anderen verknüpft sein kann."²²

Als solche ist Komplexität vom System nicht verarbeitbar. Sie muß daher reduziert werden: "Die Komplexität der Welt, ihrer Arten und Gattungen, ihrer Systembildungen entsteht also erst durch Reduktion von Komplexität und durch selektive Konditionierung dieser Reduktion."²³

Und eben in der *Reduktion von Komplexität* findet sich der Anschluß an die *Beobachtung* und damit an die *Realität* wieder, denn das System baut Komplexität auf und reduziert sie zunächst, indem es beobachtet:

Die erste Reduktion von Komplexität, die noch nichts reduziert, liegt in der Wahl einer Unterscheidung. Eine Reduktion, die nichts reduziert? Eine Paradoxie? Wie geht das vor sich? Wie ist das zu denken? Eine Unterscheidung ist - so wie der Begriff hier gemeint ist - eine Unentschiedenheit zwischen 'und' und 'oder', die aber als Unentschiedenheit nur um der Entscheidung willen gesetzt wird. Die Unterscheidung 'Mann und Frau' besagt, daß es beides gibt, daß man sich aber entscheiden muß, ob das eine oder das andere vorliegt. In diesem Sinne reformuliert das Setzen einer Unterscheidung zunächst eine Paradoxie - in Richtung auf Auflösungszwang. Die Unterscheidung setzt die Einheit einer Differenz. Sie setzt sie aber so, daß sie als Unterscheidung noch keine vollständige Operation ist, sondern nur gesetzt wird, um Bezeichnungen der einen oder der

¹⁹ Weil Systeme ihre Komplexität (unter Einschluß von Umweltkomplexität) selbst erzeugen, darf *Komplexität* im Sinne Luhmanns nicht als eine "an sich" bestehende und als solche dem System (vor)gegebene Mannigfaltigkeit verstanden werden.

²⁰ Und ein "System, das sich an seiner eigenen Komplexität orientiert und sie als Komplexität zu erfassen sucht, bezeichnen wir als *hyperkomplex* [...]. Systemplanung [zum Beispiel die Budgetplanung in der Politik, H.W.] erzeugt zwangsläufig Hyperkomplexität. Eine Planung, die dies erfährt, wird daher versuchen, auch dies noch einzuplanen, das heißt: sich selbst und ihre Effekte miteinzuplanen." (Luhmann (1984c), S. 637.)

²¹ Luhmann (1984c), S. 47.

²² Ebd., S. 46.

²³ Ebd., S. 47.

anderen Seite zu ermöglichen, ja zu erzwingen. Insofern ist Unterscheiden und Bezeichnen [also 'Beobachten', H.W.] eine einzige Operation, die aus zwei Komponenten besteht, die nicht isoliert, sondern nur in der Autopoiesis dieser Operation vorkommen können.²⁴

Luhmann setzt also immer schon bei einer Differenz an, deren eine Seite (auf Grund eines 'blinden Flecks'²⁵) jeweils unbestimmt bleibt, während sie der anderen ihre Bestimmtheit gibt. Die Entfaltung läuft dann nicht über eine Entfaltung des Identischen, sondern dadurch, daß immer schon eine Differenz gesetzt ist, also dadurch, daß mit einem "Etwas" auch immer bereits das, wovon dieses "Etwas" sich unterscheidet, gesetzt ist. Jede Entfaltung läuft dann aber bei Luhmann durch die Herausarbeitung weiterer Unterscheidungen: So gewinnt beispielsweise jede Erkenntnis ihre Bestimmtheit durch ihre Unterscheidung von anderen Unterscheidungen. Indem man diesen Unterscheidungen folgt, entfaltet sich der Begriff und gewinnt neben der Identität mit sich selbst eine Reichhaltigkeit, die ihn aus der Tautologie herausbringt. Die Identität, etwa im Falle von $A = A$, erscheint hier nicht mehr als logisches Axiom, sondern als "errechnete". Die Entfaltung einer Tautologie nimmt die 'Paradoxie der Verschiedenheit des Identischen' in Anspruch. Um es mit Glanville zu sagen: Dasselbe ist anders²⁶. Nach Luhmann besteht

die Fruchtbarkeit von Paradoxien [...] gerade darin, daß sie logisch nicht aufgelöst werden können. In der Tradition war dies zunächst eine Entdeckung der Rhetorik gewesen und ist mit ihr in Verruf geraten. Und erst sehr allmählich stellt sich heute ein Wiedergewinn dieser Einsicht in die kreative Funktion von paradoxierenden Beobachtungen ein, wobei 'Kreativität' zunächst in pathologischen, dann zunehmend aber auch in morphogenetischen Systementwicklungen entdeckt wurde.²⁷

So gesehen erscheinen Differenz und Identität als zwei Seiten einer Medaille: "Beobachten ist also eine paradoxe Operation. Sie aktualisiert eine Zweiheit als Einheit, in einem Zuge sozusagen."²⁸ Die formale Logik²⁹ negiert kontrafaktisch eine der

²⁴ Luhmann (1990b), S. 374.

²⁵ Vgl. hierzu ausführlicher S. 73ff.

²⁶ Glanville (1988b), S. 61.

²⁷ Luhmann (1987a), S. 315f. Laut Göttert gehörte zu den Grundüberzeugungen der *rhetorischen Kultur* - die hier auch von Luhmann angesprochen wurden - daß der Mensch *nicht* mit der Vernunft allein zurechtkomme: "Mit der Vernunft allein geht es nicht - das war das Denken der Rhetorik. Die Moderne zeichnet sich geradezu durch die gegenteilige Überzeugung aus: Für sie hängt alles von dem korrekten Gebrauch der Vernunft ab. Die heute an das rhetorische Denken anschließenden Theorien entstanden aus einer *Selbstbeobachtung der Moderne*. Eine solche Selbstbeobachtung führte zu der Ansicht, daß die Vernunft alleine nicht alle Probleme lösen kann. Davon aber war die Rhetorik ohnehin ausgegangen und insofern - aber auch nur insofern - kann man von einem Wiederaufleben einer zentralen rhetorischen Überzeugung sprechen." (Nach einer mündlichen Mitteilung von Prof. K.-H. Göttert (Köln) vom 21.07.92.) Vgl. hierzu Göttert (1991).

²⁸ Luhmann (1990b), S. 95.

²⁹ Im folgenden steht 'formale Logik' auch für alle anderen zweiwertigen Logiken, die an der formalen Logik orientiert sind. Aber auch die sogenannte 'dreiwertige Logik', die neben 'wahr' und 'falsch'

Seiten zugunsten der anderen und nimmt dafür logische Evidenz in Anspruch. Ob es sich um Variablen, Dinge oder Vorstellungen im weitesten Sinne handelt (Glanville bezeichnet sie stets als "Objekte"): "Die 'Selbigkeit' liegt in der Errechnung der Ähnlichkeit in den Beobachtungen. Die 'Selbigkeit' ist also keine Eigenschaft der beiden Objekte, sondern eher der Beobachtungen."³⁰

Luhmann beschreibt das Verhältnis von Logik und Identität auf der einen und der Theorie autopoietischer Systeme und Identität auf der anderen Seite wie folgt:

Anders als in der Logik stiftet in der wirklichen Welt der gesellschaftlichen Auto-
poiesis die Wiederholung einer Bezeichnung nicht einfach Identität, sondern
zusätzlich einen Überschuß an Verwendungsmöglichkeiten - einfach deshalb, weil
die Wiederholung in immer anderen Situationen erfolgen muß und von daher
andere Konnotationen mitbekommt.³¹

Neue Beobachtungen und Erkenntnisse lassen sich dabei nicht willkürlich "hervorzaubern", sondern folgen den Konditionierungen, die aus den bereits vollzogenen Unterscheidungen hervorgehen. *Erkenntnisse gehen somit aus der Unterscheidung von Unterscheidungen*³² hervor. Und dieser Prozeß kann auch für Luhmann nicht als Handlung aufgefaßt werden, weil er entweder auf dem Erleben (psychische Systeme) oder auf Kommunikation (soziale Systeme) basiert.³³

Wenn nun aber so der Sinnlichkeit keine auszeichnende Rolle mehr hinsichtlich der Erkenntnis konzidiert werden kann, wie sollte ihr eine solche Bedeutung bezüglich der Beobachtung zugestanden werden können, besteht doch auch diese aus eben den konstruktiven Prozessen, die bereits beim Erkennen vorausgesetzt wurden? Und Erkennen setzt, wie gezeigt, das Unterscheiden von Unterscheidungen, also Beobachtung, voraus. Wenn aber Erkennen Beobachtung impliziert, wie soll dann Erkennen auch unabhängig von der Sinnlichkeit, Beobachtung aber nur mit Hilfe der Sinnlichkeit möglich sein?

Bei alledem soll jedoch keineswegs bestritten werden, daß sich Denken und sinnliches Wahrnehmen als Bewußtseinsvorgänge unterscheiden lassen, und jeder versteht sofort, was mit dem einen oder mit dem anderen jeweils gemeint ist. Ob eine solche Unterscheidung jedoch rechtfertigt, Denken und Wahrnehmen auch als separate Vermögen zu betrachten, ist fraglich. Basiert das Bewußtsein auf den Leistungen und Tätigkeiten einzelner Vermögen oder erfaßt das Bewußtsein einfach nur, was es erfaßt und unterscheidet lediglich (aber dann: selbständig) verschiedene Weisen des bewußten Erlebens? Setzen sinnliche Wahrnehmungen die Arbeit eines Vermögens der Sinnlichkeit voraus, und entstehen Gedanken durch die Arbeit eines (auf das

noch die 'Unentscheidbarkeit' setzt, muß letztlich zu den zweiwertigen gerechnet werden, da der "dritte Wert" lediglich die Unentscheidbarkeit, also keinen wirklich neuen Wert nennt.

³⁰ Glanville (1988b), S. 70.

³¹ Luhmann (1990b), S. 375.

³² Und unterscheiden heißt beobachten - auch für Theorien, die Beobachtungen zusätzlich noch als an die Sinnlichkeit (als Unterscheidungsinstanz und -lieferant) gebunden ansehen!

³³ Es darf an das in Kapitel 1.1, S. 31 bereits Erörterte erinnert werden, wonach Erleben und Kommunikationen keine Handlungen sind.

'sinnlich Gegebene' bezogenen) Denkvermögens? Oder gibt es keine eigenständigen Vermögen und stattdessen einfach nur ein Bewußtsein, das die Zusammenhänge seines Erlebens zergliedert in unterschiedliche Erlebensweisen, weil diese Unterscheidungen das Erleben gestalten helfen, vergleichbar den Unterscheidungen von Rot- und Blautönen?³⁴

1.2.2.2 Unterscheiden und sinnliches Wahrnehmen

Wenn auch hier noch nicht detailliert auf eine Kritik philosophischer und psychologischer Vermögenslehren eingegangen werden kann,³⁵ so sei wenigstens hervorgehoben, daß die Verknüpfung der Beobachtung mit der Sinnlichkeit eigentlich nur vermögenspsychologisch legitimierbar ist und daher jede Kritik der Vermögenspsychologie auch die traditionelle Definition des Beobachtungsbegriffs als wenig sinnvoll erscheinen lassen muß. So läßt sich fragen, wie die Sinnlichkeit einen speziellen Zugang zur Realität eröffnen können sollte, wenn sie nicht als Leistung eines separaten, auf sensuelle Rezeptivität spezialisierten Vermögens angesehen werden kann, sondern auf eben den Gestaltungsprozessen des Erlebens beruht, aus denen auch die Unterscheidungen in Denken, Fühlen oder Wollen, ja, auch die von grün/gelb, laut/leise, unangenehm/angenehm, hart/weich etc. hervorgehen?³⁶

Neben diesem Gedanken sollte jedoch nicht vergessen werden, daß eine Definition des Beobachtungsbegriffs bei Anbindung an die Sinnlichkeit das traditionell-subjektphilosophische (Vor)Urteil (nicht nur des Empirismus) beinhaltet und perpetuiert, daß die Sinnlichkeit dem Subjekt einen privilegierten Zugang zur Erkenntnis der Wirklichkeit eröffnet. Man kann sich auch heute noch fragen, wieso dort eine Schwierigkeit versteckt sein sollte. Aber schon ein flüchtiger Blick vor allem in die neuzeitliche und moderne Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte kann dies ändern und läßt eher Ratlosigkeit in bezug auf die tradierte Allianz von Sinnlichkeit und Wirklichkeit, Sinnlichkeit und Außenwelt oder Sinnlichkeit und Realität erwarten.

So taucht die Frage auf, ob sinnliche Wahrnehmung *datensensualistisch*³⁷ als Kontakt zur Außenwelt, *transzendentalphilosophisch* als Vermittlung von Anschauungsform und Verstand oder *phänomenologisch reduziert*³⁸ (also unter Vorbehalt eines Bezugs zu einer denkbaren, unabhängigen Außenwelt) betrachtet werden muß. Die Probleme der genannten Alternativen betreffs der *Objektivität* und des *Außenweltbezugs* sinnlicher Wahrnehmungen sind in der Geschichte der Philosophie immer wieder diskutiert worden und brauchen daher hier nicht en détail dargelegt zu werden. Es

³⁴ Vgl. zu dieser Fragestellung, die letztlich eine Kritik an jeder Vermögenspsychologie darstellt, ausführlich Baßler (1988a), vor allem Kapitel 13.

³⁵ Vgl. hierzu ausführlicher das Kapitel über Psychoanalyse (insbesondere Kapitel 2.1 und 2.2).

³⁶ Und an ein separates Weich/Hart-Unterscheidungsvermögen etc. wird wohl niemand ernstlich glauben wollen.

³⁷ Datensensualistisch etwa im Sinne Humes und Lockes.

³⁸ Neben Husserl und in einem gewissen Sinne auch dem Neopositivismus sollte - gewissermaßen als vierte Alternative - die *solipsistische Variante* Berkeleys nicht vergessen werden. (Vgl. hierzu Seite 193, Anm. 47)

darf der Hinweis genügen, daß alle Kritiken, die sich auf jeweils eine der Varianten beziehen, fragwürdig erscheinen lassen, *ob so etwas wie ein separat-singuläres und vom Denken oder Wollen zum Teil sogar streng geschiedenes Vermögen der sinnlichen Wahrnehmung existiert und* - selbst wenn die Antwort darauf positiv ausfallen sollte - *ob die Sinnlichkeit in irgendeiner Form einen Kontakt zur Außenwelt herstellen kann*, und wenn nicht, *ob es wenigstens so etwas wie uninterpretierte Wahrnehmungen oder Anschauungen gibt* - oder ob nicht jede sinnliche Wahrnehmung ohne Beanspruchung eines speziellen Vermögens und ohne jeden Kontakt zu einer Außenwelt auskommen muß und - zu allem Überfluß - *ob nicht bereits jede Wahrnehmung eine Interpretation ist, ja, mehr noch, ob es nicht bereits eine Interpretation ist, etwas überhaupt als Wahrnehmung zu betrachten*: Wer kann *sinnlich* beobachten, *ob* etwas eine Wahrnehmung ist, oder wer diese Wahrnehmung hatte etc.? Und wenn man dies nicht sinnlich beobachten kann, kann man es dann gar nicht beobachten? Und wenn man es nicht beobachten kann, wie kann man es dann unterscheiden? *Man beobachtet demnach nicht mit Hilfe einer vorgegebenen Sinnlichkeit, sondern man muß dazu bereits unterschieden haben, in welchen verschiedenen Weisen Beobachtungen gemacht werden können: sinnlich und nicht-sinnlich.* Die traditionelle Unterscheidung etwa von Sinnlichkeit und Verstand *setzt bereits die Konstruktion dieser Unterscheidung voraus.* Und wenn dann zwischen einer 'Illusion' (einer optischen Täuschung, einer Halluzination oder einem Traum) auf der einen und einer 'Wahrnehmung der Außenwelt' auf der anderen Seite unterschieden wird, *so müssen Wahrnehmungen unterschieden werden*, etwa "halluzinatorische" von "äußeren" Wahrnehmungen, denn beides sind Wahrnehmungen, ob sie *im nachhinein* als "Sinnes-täuschungen" abqualifiziert werden oder nicht. Die Sinnlichkeit ist mithin eine Konstruktion auf der Grundlage von drei Unterscheidungen (von Unterscheidungen)³⁹ und kein ursprüngliches Datum: Sie beruht (a) auf der Unterscheidung von 'Wahrnehmung/andere Erlebensweisen'⁴⁰, innerhalb welcher Unterscheidung auf seiten der Wahrnehmung die weitere Unterscheidung (b) 'äußere/innere' eingeführt wird und innerhalb dieser Unterscheidung auf seiten des so zustande gekommenen Begriffs der "äußeren Wahrnehmung" die Unterscheidung von (c) 'trügerisch/nicht-trügerisch', womit (wenn die Bezeichnung auf die Seite 'nicht-trügerisch' gesetzt wird) nun der Begriff der 'sinnlichen Wahrnehmung der Außenwelt' konstruiert wäre. Die Zurechnung von Wahrnehmungen auf eine Außenwelt setzt demgemäß die Konstruktion bestimmter "Unterscheidungsunterscheidungen" bereits voraus, womit die sinnliche Wahrnehmung bereits als eine Konstruktion ohne Privilegien und folglich auch ohne Möglichkeiten der Eröffnung eines 'privilegierten Zugangs zur Außenwelt' - genannt: 'Beobachtung' - erkennbar wird.⁴¹

Die Tradition hat dies nicht so sehen können und hat stattdessen andere Denkfiguren entworfen. Man denke - um nur einige Positionen der Tradition zu nennen - an die

³⁹ Somit beruht die Konstruktion 'Sinnlichkeit' auf *Beobachtungen* im Sinne Luhmanns, denn die im folgenden erläuterten Unterscheidungen von Unterscheidungen beinhalten auch Bezeichnungen jeweils einer Seite der Unterscheidung.

⁴⁰ Wobei *Wahrnehmung* die Anbindung an den Verstand immer dann schon enthalten dürfte, wenn sie als eine begrifflich oder kategorial bereits bestimmte Anschauung verstanden wird.

⁴¹ Vgl. hierzu Rorty (1981), S. 192.

problematische Lockesche Idee einer 'tabula rasa'⁴² oder seine Unterscheidung 'primärer' und 'sekundärer Qualitäten'⁴³, wobei der Begriff der 'sekundären Qualitäten' bereits erste Anklänge an konstruktive Prozesse des Erfahrens beinhaltet, obwohl sich bei Annahme einer 'tabula rasa' eigentlich gar keine konstruktiven Erlebensvorgänge denken lassen sollten. Oder: Humes Ansichten zur Rolle, die der 'Gewohnheit' in jeder Beobachtung zukommt,⁴⁴ Berkeleys Schwierigkeiten, Subjekte in die rechte Relation zu seinem Prinzip des 'esse est percipi'⁴⁵ zu bringen, da so auch Wahrnehmungen und Beobachtungen letztlich nichts als Vorstellungen (ideas) sind und so miteinander verschmelzen. Oder man denke an Kants Versuch, über die Zentralstellung des Beharrlichen in jedem Wechsel der Vorstellungen einem Solipsismusverdacht zuvorzukommen.⁴⁶

Gegen Descartes' 'problematischen' Idealismus, nach dem sinnliche Gegebenheiten im Raum bezweifelbar bleiben, sucht Kant nun besonders in der zweiten Auflage der 'Kritik der reinen Vernunft' in der 'Widerlegung des Idealismus' zu zeigen, daß diese Gewißheit des empirischen Ich von seinem zeitlichen Dasein keinen Vorrang vor der Gewißheit von Räumlichem habe, sondern in bestimmter Hinsicht sogar von der Gewißheit des Räumlichen abhängig sei.⁴⁷

Und weiter denke man an die prekäre Situation, in die der *Neopositivismus* bei seinem Versuch geriet, vom 'Erlebnisprotokoll' wieder zum 'objektiven Sein' oder zu den 'Daten der Außenwelt' zurückzukehren oder auch nur zu bestimmen, was Phänomen, was Interpretation ist.⁴⁸ So lassen sich

am einfachsten [...] die Gemeinsamkeiten von Quines und Sellars Attacken gegen den logischen Empirismus wie folgt beschreiben. Beide Autoren bringen behavioristische Zweifel an dem epistemischen Privileg vor, das der logische Empirismus für

⁴² Locke (1975), S. 48ff.

⁴³ Ebd., S. 134, bzw. 136f.

⁴⁴ Hume (1967), S. 20ff.

⁴⁵ "Existence is percipi, or percipere [...]." (Berkeley (1871), S. 422; vgl. hierzu auch Berkeley (1964), S. 26, passim.) Wenn nach Berkeley 'Sein' gleich 'Wahrgenommenwerden' ist, sind dann Seelen (Subjekte) auch nur Ideen, Ideen Gottes? Sind dann also Subjekte Ideen, denen Ideen gegeben werden? Oder, um es im ironischen Tonfall Glanvilles zu sagen: "Wie man einmal gesagt hat, ist der Solipsist in jeder Konversationsituation in der unglücklichen Lage, nicht sicher zu sein, ob nicht der Konversationspartner letztlich ihn erfunden hat!" (Glanville (1988f), S. 22.) Schon L. Carroll hatte in *Alice hinter den Spiegeln* mit dieser Idee gespielt: Alice wird gewarnt, einen König aus dem Schlaf zu wecken. Warum? Weil Alice nur von ihm geträumt werde, so daß sie mit seinem Erwachen ausgelöscht wäre: Alice wird von Zwiddeldei gefragt: "[...] was, glaubst du wohl, träumt er?" Darauf Alice: "Das weiß keiner." Zwiddeldei: "Nun, *dich* träumt er! [...] Und wenn er aufhört, von dir zu träumen, was meinst du, wo du dann wärst? [...] Gar nirgends wärst du. Du bist doch nur so etwas, was in seinem Traum vorkommt!" (Carroll (1980), S. 63.) Dieses Problem des Solipsismus ist Berkeley gleichwohl nicht entgangen, weshalb sich in seiner Theorie bereits eine Auffassung der Seele als eines transzendentalen Prinzips andeutet. Vgl. hierzu Berkeley (1964), § 89, §§ 139-146.

⁴⁶ Vgl. hierzu Kants Kapitel *Widerlegung des Idealismus*, KrV, B 273-287.

⁴⁷ Düsing (1987), S. 103.

⁴⁸ Vgl. hierzu auch Kapitel 3.1, besonders die S. 186ff. und 192f.

gewisse Behauptungen qua Berichte privilegierter Vorstellungen in Anspruch nimmt.⁴⁹

Folglich wurde ausgerechnet durch den Versuch der Neopositivisten des Wiener Kreises, abstrakte Aussagen und wissenschaftliche Theorien auf elementaren und "phänomenologisch reduzierten" Beobachtungssätzen (den 'Protokollsätzen') zu fundieren, deutlich, daß es keine "uninterpretierten Wahrnehmungen" gibt, daß, mit anderen Worten, Wahrnehmungen keinen privilegierten Zugang zur Wirklichkeit eröffnen und daß sie nicht weniger auf konstruktiven Vorgängen beruhen als Theorien:

Kurz und gut, das Einzelne als solches ist ein reines Abstraktum, ein Kunstprodukt; gegeben ist uns immer ein Zusammenhang, der nicht additiv aus Einzelem sich zusammensetzt, ein Zusammenhang, den wir differenzieren, strukturieren, durchgliedern.⁵⁰

Gerade die neopositivistische Einforderung der Respezifizierbarkeit wissenschaftlicher Theorien und Aussagen auf sie fundierende Erlebnisprotokolle brachte den Stein ins Rollen und rief den 'Kritischen Rationalismus' ins Leben.

Obwohl seit langem versucht wird, "den Empfindungen ihren Status als privilegierte Vorstellungen zu nehmen"⁵¹, und wiewohl von vielen Seiten bestritten wird, daß es 'privilegierte Vorstellungen' gibt und daß die Sinnlichkeit einen privilegierten Zugang zur Wirklichkeit herstellen kann,⁵² weil die Wahrnehmung ebenso wie jede Theorie oder jeder Begriff auf *konstruierten* Unterscheidungen beruht und "Reizungen der Sinnesorgane im gleichen Maße 'Setzungen' sind wie alles übrige"⁵³, läßt man die definitorische Anbindung von Sinnlichkeit und Beobachtung weitestgehend unangetastet.

Und auch der *Kritische Rationalismus* geriet in das Dilemma der Irrationalität eines Dezisionismus, weil er zwar konsequent Sätze über Sätze zu falsifizieren sucht, gleichzeitig aber weiterhin die Anbindung solcher Sätze an sinnliche Beobachtungen⁵⁴

⁴⁹ Rorty (1981), S. 194.

⁵⁰ Baßler, (1988a), S. 27. Vgl. hierzu auch ebd., S. 112. So postulierte der Neopositivismus laut V. Kraft: "Weil die Aussage 'Ich sehe einen Hund' irrtümlich sein kann, könne sie, um sicher wahr zu sein, nur lauten 'Ich sehe einen hundeartigen Fleck'. In dieser Weise hat man geglaubt, das in einem Erlebnis Gegenwärtige zweifelsfrei aussprechen zu können." Dagegen wendet Kraft ein: "Wenn man nur Sinnesdaten, nicht Gegenständliches als Inhalt von Erlebnisaussagen gelten lassen will, dann würden diese damit verfälscht. Denn es wird damit das Ergebnis einer Analyse an die Stelle des ursprünglichen Erlebnisses gesetzt." (Kraft (1960), S. 204f.)

⁵¹ So Rorty (1981), S. 214.

⁵² Was nicht heißt, daß die sinnliche Wahrnehmung von nun an ohne Bedeutung wäre. Die Konsequenz, die der kybernetische Beobachtungsbegriff zieht (Beobachtung = Unterscheiden und Bezeichnen), gibt lediglich dem Denken, den Theorien etc. den gleichen Rang wie der Wahrnehmung, indem das, was als 'Sinnlichkeit' bezeichnet wird, ebenfalls als eine Konstruktion unter anderen erkannt wird.

⁵³ Rorty (1981), S. 192.

⁵⁴ Popper beläßt insofern die sinnliche Beobachtung in ihrer privilegierten Position, als er Basissätze nur dann als andere Sätze falsifizierend anerkennt, wenn sie durch sinnliche Beobachtung gewonnenen wurden. Vgl. hierzu Kapitel 3.1, S. 207f.

für unverzichtbar hält und als Folge davon nicht mehr so recht den Anschluß von Beobachtungen (Wahrnehmungen), Sätzen (Theorien) und Methodenlegitimation zu finden weiß. Wie soll eine Methode legitimierbar sein, wenn es keine Möglichkeit sinnlicher Beobachtungen gibt, durch die *die Methode selbst* (etwa durch die Aufstellung von Basissätzen?)⁵⁵ geprüft werden kann? Popper entscheidet sich daher für einen Dezisionismus, der sich auf Grund der Ermangelung von Prüfungskriterien mit einer psychologistischen Motivationslehre zufrieden geben muß.⁵⁶ Daher machen, verglichen mit den Fortschritten, die hier inzwischen erzielt sind,

Erkenntnistheorien, die selbstreferenzaversiv gebaut sind oder die hierfür ersonnenen Figuren weiterverwenden, einen eher zweitrangigen Eindruck. Sie bleiben, wie man an Popper sehen kann, in methodologischen Ratschlägen stecken, die man natürlich immer wieder gern zur Kenntnis nimmt und zur Beachtung empfiehlt.⁵⁷

1.2.2.3 Sinn, Realität, Erfahrung und Latenz

Die aufgeführten Variationen des theoretischen Verhältnisses von sinnlicher Wahrnehmung und Beobachtung stellen nur eine Auswahl des möglichen oder bereits erprobten Repertoires dar. Es sollte daran aber vor allem deutlich geworden sein, daß viele der genannten Probleme nicht zuletzt aus dem Beharren auf einer Verknüpfung von Beobachtung und Sinnlichkeit hervorgegangen sein dürften. Diese Verknüpfung resultiert sicherlich nicht zuletzt aus der längst fraglich gewordenen Anerkennung eines *Privilegs der Sinnlichkeit*.⁵⁸ Nach dieser Vorstellung kann die Sinnlichkeit aus zwei Gründen ein Privileg beanspruchen: Zum einen, weil vorgeblich sie allein es sei, die wissenschaftlich-empirische Erkenntnis gewährleisten könne; zum anderen, weil

⁵⁵ Die Methode des *Kritischen Rationalismus* ist deshalb, mit Luhmann gesprochen, "selbstreferenzaversiv gebaut" (Luhmann (1990b), S. 9), das heißt, sie ist nicht auf sich selbst anwendbar: Poppers Methode kann sich nicht durch Anwendung dieser Methode auf sich selbst bewähren. Aber dies stört nur wenige Theoretiker, denn wenn man der Tradition folgt, dann sieht man in selbstreferentiellen Methoden ohnehin lediglich die um jeden Preis zu vermeidende Gefahr eines Zirkels oder einer *petitio principii*. Schon dann, wenn Poppers Methode durch andere Methoden legitimierbar wäre, ließe sich ein Dezisionismus vermeiden. Da Popper jedoch seine Methode als die einzig wissenschaftliche (das heißt: als Abgrenzungskriterium gegenüber allem, was nicht Wissenschaft ist) verstanden wissen möchte und sie gleichzeitig selbstreferenzaversiv konstruiert hat, so bleiben nur noch nicht weiter begründbare, subjektive Motive übrig, mit deren Hilfe sie sich zwar durchsetzen, aber nicht rational legitimieren kann. (Vgl. hierzu Kapitel 3.1, S. 208f.) Demgegenüber rät Luhmann, daß eine Theorie die "Richtung auf sich selbst" nehmen können sollte: "Eine Theorie nimmt die Richtung auf sich selbst, indem sie sich als Problem auffaßt, das mehrere oder gar keine Lösungen haben kann, und sich zugleich als eine bestimmte, andere ausschließende Lösung dieses Problems anbietet. Die Paradoxie ihrer Tautologie wird auf diese Weise entfaltet." (Luhmann (1987c), S. 42.)

⁵⁶ Vgl. hierzu ausführlich Kapitel 3.1.4.2.

⁵⁷ Luhmann (1990b), S. 9.

⁵⁸ Vgl. auch hierzu Rorty (1981), besonders S. 192.

die Sinnlichkeit ein eigenständiges und vom Denken (Verstand) getrenntes Vermögen darstelle, das einen geradezu theorieneutralen Zugang zur Wirklichkeit ermögliche. Hinter all den oben nur kurz angeschnittenen Varianten steht letztlich der Versuch, doch noch das Umwelt/System-Verhältnis über die Inanspruchnahme der Sinnlichkeit als eines Input-Output-Verhältnisses⁵⁹ begreifen zu können. Allein die traditionelle Fassung des Beobachtungsbegriffs scheint auch heute noch den meisten Theoretikern als einzig gangbarer Weg einer Verbindung von Erfahrung und Theorie, obwohl die Probleme bekannt sind. Nur wenige Theorien haben sich ernstlich auf diese Probleme eingestellt. Beinahe nur die Freudsche Psychologie⁶⁰ oder die streng an Dilthey und Husserl orientierten Theorien⁶¹ sowie der sogenannte *radikale Konstruktivismus*⁶² und Luhmanns *systemtheoretischer Ansatz* scheinen bereit zu sein, die Probleme nicht nur ernst zu nehmen, sondern darüber hinaus auch die notwendigen Konsequenzen zu ziehen.⁶³ Man sieht hier nicht nur deutlich, wie die entsprechenden Theorien Abstand zu der üblichen Aufteilung der Welt in eine Subjekt/Objekt-Dichotomie gewinnen, sondern vor allen Dingen ihren Blick auf eine der Theorie der Selbstreferentialität und Autopoiesis verwandte Theorie richten. Daraus geht dann auch ein erweitertes Verständnis nicht nur betreffs der Sinnlichkeit, sondern auch bezüglich des Erfahrungsbegriffs überhaupt hervor:

Diltheys wie Husserls und Landgrebes Überlegungen zeigen - bei einer gewissen Verschiedenheit der Intention und Durchführung -, daß die Frage nach der Erfahrung und der daraufhin erfolgenden Bildung wissenschaftlicher Grundbegriffe nicht allein, ja nicht einmal in erster Linie, eine Frage nach den Überprüfungskriterien für die Geltung jeweiliger einzelwissenschaftlicher Aussagen ist (Verifikations- und Falsifikationsversuche), also nicht eine im engeren Sinne wissenschaftstheoretische Frage, sondern stets eine Frage nach den Beziehungen zwischen einer vorwissenschaftlich gelebten und erlebten Lebenswelt und daraus sich herauskristallisierender wissenschaftlicher Vorstellungen und Begriffe.⁶⁴

Mit der Aberkennung des Privilegs der Sinnlichkeit, mit der Anerkennung also, daß Systeme alles selbst hervorbringen müssen, was sie erfassen können, muß dementsprechend nicht zwangsläufig jeder Bezug zur Erfahrung dahinschwinden. *Im Gegenteil: Wenn man Beobachten als Unterscheiden (und zugleich: Bezeichnen) versteht, dann läßt sich der Bezug zu einer erfahrbaren Realität wieder konsequent herstellen: Zur Realität gehört dann, was beobachtbar ist; eine wissenschaftliche Er-*

⁵⁹ Zu diesen 'Input-Output-Theorien' müssen alle datensensualistischen Theorien gerechnet werden, aber auch alle Theorien, die streng zwischen 'Außenwelt' und 'Innenwelt', 'Subjekt' und 'Objekt' als eigenständigen Sphären trennen zu müssen glauben.

⁶⁰ Vgl. hierzu ausführlich Kapitel 2.

⁶¹ Vgl. hierzu exemplarisch Baßler (1988a).

⁶² Vgl. hierzu umfassend: Rusch (1987).

⁶³ Dies ist nicht zwangsläufig mit einer expliziten Neufassung des Beobachtungsbegriffs verbunden, in jedem Falle aber mit einem Theoriedesign, das Beobachtung und Erleben ohne ein Input-Output-Verhältnis und damit ohne Kontakte zu einer unabhängigen Außen- oder Umwelt zu verstehen sucht.

⁶⁴ Baßler (1988a), S. 264.

kenntnis ist dann, was (nach den jeweiligen, geschichtlich sich entwickelnden Kriterien) als 'wahr' oder 'falsch' aus dem Beobachtbaren ausgeleitet werden kann: "Die Realität ist mit dem Vollzug der Operation gegeben, und insofern sind alle beobachtenden Systeme reale Systeme mit entsprechenden Realabhängigkeiten."⁶⁵

Mit der Operation entsteht die Realität, doch die Beobachtung verbürgt dabei nicht zugleich auch schon Objektivität, denn aus

der Realität des operativen Vollzugs von Beobachtungen kann man [...] nicht auf deren Objektivität schließen. Die Realität des Beobachtens ergibt sich, mit anderen Worten, nicht aus dem Ausgriff in eine Welt, die unabhängig von dem Beobachter existiert und von allen Beobachtern, wenn sie sich nicht irren, gleichsinnig erfaßt wird, *weil* sie unabhängig von ihnen existiert. Deshalb erlaubt auch die Konvergenz von Beobachtungen keinen Rückschluß auf die Realität ihres Gegenstandes [...]. Jede Referenz, sei es auf das System selbst, sei es auf dessen Umwelt, ist ein Konstrukt des Beobachtens. Die Unterscheidung objektiv/subjektiv (im Sinne des neuzeitlichen Sprachgebrauchs) kollabiert also und wird durch die Unterscheidung Selbstreferenz/Fremdreferenz ersetzt, die in jedem Falle und in beiden Richtungen ein Strukturmoment des Beobachtens selber ist.⁶⁶

Somit läßt sich nun der geforderte, vorläufige *Arbeitsbegriff der Erfahrung* definieren: *Erfahrungen* gehen aus Beobachtungen hervor, die in Strukturen (Erwartungsstrukturen)⁶⁷ transformiert werden können; *Erwartungen* bestimmen, was beobachtet und damit erfahren werden kann, weil Erwartungsstrukturen diejenigen Strukturen sind, welche nicht nur konditionieren, was als nächstes beobachtet wird, sondern auch, wie eine Beobachtung interpretiert werden kann.

Allein aus dem im vorhergehenden Kapitel gewonnenen Sinnbegriff und dem hier präsentierten und diskutierten Beobachtungsbegriff lassen sich weitreichende Konsequenzen sichtbar machen, insofern

- (1) nicht nur der *Erfahrungsbegriff* genauer bestimmt werden muß, sofern Erfahrungen Beobachtungen voraussetzen;
- (2) mögliche Lösungen für einige Probleme der Tradition (s.o.) sichtbar wurden;
- (3) ein erheblich veränderter Theorieaufbau erforderlich und ermöglicht wird: Der neugefaßte Beobachtungsbegriff bedarf zur Rechtfertigung der Möglichkeit von durch *Beobachtung* gewonnener *Erfahrungen* und *Erkenntnisse* nicht mehr der Annahme eines Kontaktes der Sinne mit einer Realität oder Außenwelt (welchen Umweltkontakt alle Spielarten des Sensualismus vorausgesetzt hatten). Dabei schottet sich die Systemtheorie durch ihre Ablehnung respektive durch den Ersatz einer großen Zahl traditioneller Grundannahmen und Begriffe auf der einen Seite gegen den Solipsismus⁶⁸ und auf der anderen Seite gegen den Transzen-

⁶⁵ Luhmann (1990b), S. 78.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Erfahrungen provozieren Erwartungen, weil der Wiedereintritt alles Erfahrenen unter bestimmten Umständen erwartbar ist.

⁶⁸ Vgl. hierzu S. 71f.

dentalismus⁶⁹ ab: Jede Möglichkeit eines Kontaktes von Systemen zur Umwelt wird zwar negiert, dabei wird aber weder die Realität geleugnet (wodurch ein Solipsismus vermieden wird) noch wird von einer Vermittlung eines Systems mit einem von ihm unabhängigen 'An-sich' beziehungsweise sinnlich vermittelter Erscheinungen ausgegangen (wodurch transzendental- und subjektphilosophische Anleihen unterlaufen und die entsprechenden Theorien 'naturalisiert' werden können). An die Stelle der Problemlösungen, die die Tradition vorgeschlagen hatte, tritt daher die folgenreiche Erwägung, *daß Systeme nicht über einen Umweltkontakt verfügen und also operational geschlossen sind.*

Der bereits erörterte Sinnbegriff und das bisher über Erfahrung Gesagte ermöglichen eine konsequente Verbindung des *Sinnbegriffs* mit dem *Erfahrungsbegriff* und zwar über den vermittelnden Begriff der *Beobachtung*. Daraus geht klar hervor, daß jede Aktualisierung von Sinn das Treffen neuer Unterscheidungen innerhalb eines Sinnhorizontes erfordert: *Sinnoperationen* bestehen aus einem Verweisungshorizont aufbauenden *Unterscheidungsoperationen* und damit aus *Beobachtungen*. Folglich stehen Beobachtung und Sinn kohärent, wenn auch asymmetrisch zueinander: Sinn setzt Beobachtung, Beobachtung aber keineswegs Sinn voraus.⁷⁰ Daher können alle Sinnsysteme beobachten, nicht aber alle Beobachtungssysteme mit Sinn operieren, denn Sinn setzt den Verweis von Aktualisiertem auf Nichtaktualisiertes (also einen Horizont) voraus. Dem *neokybernetischen Beobachtungsbegriff*⁷¹ zufolge ließe sich sagen, daß eine triviale Maschine wie ein Kassettendeck zwar unterscheiden (beobachten!) kann, welche Taste gedrückt wurde; ein Verweis auf andere Möglichkeiten (hier: andere Tasten) wird jedoch von dieser trivialen Maschine nicht hergestellt. Die triviale Maschine tut was sie tut, und eine Alternative sieht nur der Beobachter (hier: der Benutzer des Kassettendecks), der bei jedem Tastendruck im Auge behalten kann, daß er auch eine andere Funktion hätte anwählen können. Auf Grund dieser Asymmetrisierung gestatten die nur scheinbar ungewöhnlichen Begrifflichkeiten einen kohärenten Theorieaufbau, der nicht nur transdisziplinäre Vergleichsmöglichkeiten⁷² eröffnet, sondern auch solche Theorien als *empirisch*

⁶⁹ Vgl. hierzu vor allem Kapitel 1.3.2.

⁷⁰ Bei Luhmann ist diese Asymmetrie nicht ohne weiteres sichtbar, da er Beobachten strenggenommen nicht einfach als unterscheiden, sondern als 'unterscheiden und bezeichnen' definiert. 'Bezeichnen' aber konnotiert gewöhnlich schon 'sinnhaftes Operieren'. Hätte Luhmann aber eine solche Semantik vor Augen, so könnte die Fähigkeit der Beobachtung ausschließlich Sinnsystemen zugerechnet werden. Tatsächlich sollte daher unter 'Bezeichnen' im Zusammenhang mit 'Beobachten' so etwas wie 'Festlegung des Ausgangspunktes der Anschlußoperationen auf eine Seite der Unterscheidung' verstanden werden. Die Festlegung der Seite einer Unterscheidung kann aber auch ohne sinnhaftes Operieren zustande kommen, womit die oben angesprochene Asymmetrie ihre Gültigkeit behält.

⁷¹ Gemeint ist hier vor allem der schon angesprochene Beobachtungsbegriff des Neokybernetikers Glanville. (Glanville (1988b))

⁷² Vergleichsmöglichkeiten ergeben sich etwa mit der Biologie (wie beobachten Organismen sich und ihre "Welt"?) oder mit der Neokybernetik, denn deren zentraler Untersuchungsgegenstand ist die "Regelung im Lebewesen und in der Maschine." (Glanville (1988d), S. 199) Transdisziplinarität unterscheidet sich also von Interdisziplinarität, insofern die Differenzierung in Einzelwissenschaften

ausweisen kann, die traditionell nicht mit dem Beobachtungsbegriff verbunden sind und daher leicht ins Lavieren geraten, wenn man sie auf ihren Bezug zur *Erfahrung* hin befragt.⁷³

Gegenüber der Tradition unterscheidet sich der hier erörterte Beobachtungsbegriff auch darin, daß (ähnlich wie im Falle des Kommunikations- und Erlebensbegriffs) Beobachtung zunächst nicht als 'Handlung' aufgefaßt werden kann. Von Beobachtungen auf einen handelnden Beobachter (und sei es auf ein 'Selbst') kommt man nur durch eine zusätzliche Zurechnung. Diese Zurechnung ist dann aber ebenso problematisch wie notwendig: Die Angabe einer Systemreferenz (das heißt die Frage beantworten: Wer, besser noch: Was beobachtet?) ist deshalb notwendig, weil Beobachtungen relativ zum beobachtenden System sind, was sie sind und daher nie unabhängig von der Bestimmung des fokalen Systems auf ihre Richtigkeit hin kontrolliert werden können: Man kann zum Beispiel beobachten, was ein anderes System aus systemeigener Sicht (Selbstreferenz) gerade zu tun glaubt oder was es aus der Sicht eines Fremdbeobachters (Fremdreferenz) gerade macht. Um dies zu unterscheiden bedarf es in vielen Fällen der Differenz von manifest/latent. Es darf dabei keinesfalls das Paradox vergessen werden, daß geschlossene Systeme diese Beobachtung interner Operationen anderer Systeme selbstverständlich intern treffen müssen und nicht in das andere System eindringen können. Daß eine solche Unterscheidung und Beobachtung von latent/manifest trotzdem möglich ist, zeigt neben anderem jede Psychologie, die mit der Annahme eines Unbewußten operiert. Aber auch eine Soziologie, wie die von Luhmann, die von Inkommunikabilitäten (paradoxe Kommunikation) ausgeht, macht derartige Beobachtung mit Hilfe des Schemas von manifest/latent.⁷⁴

Die Diskussion des Beobachtungsbegriffs sollte bereits in einem ersten Anlauf demonstriert haben, daß das systemtheoretische Theoriedesign dem Versuch entspringt, die Konsequenzen aus den erkenntnistheoretischen Dilemmata der Tradition wie auch aus den Erkenntnissen der neuesten Forschungen zu ziehen. Von daher ist es verständlich, daß die Systemtheorie gezwungen ist, viel von der ihr zur Verfügung stehenden Aufmerksamkeit zunächst auf den Aufbau einer ihr konformen Wissenschafts- und Erkenntnistheorie zu verwenden, und daher kann sie nicht als eine sich nur in philosophisch bedeutungslosen Details von anderen wissenschaftlichen Strömungen unterscheidende Theorie angesehen werden. Wenn daher die Systemtheorie als transdisziplinäres Paradigma bezeichnet werden kann, so bleibt es dennoch frag-

nicht aufgehoben wird: "Anders als normale Disziplinen werden solche transdisziplinären Fächer von vornherein von einem Paradigma aus gegründet" (Luhmann (1990b), S. 459). Die Vertrautheit mit diesem Paradigma und die Verwandtschaft der Herangehensweise kann den Vergleich verschiedener Disziplinen sehr erleichtern, denn "in all diesen Fällen geht es zunächst um ein distinktes Paradigma [...], das für mehr als eine Disziplin relevant ist." (Ebd.)

⁷³ So geschehen etwa im Falle der Psychoanalyse. Vgl. hierzu vor allem unten S. 54f.

⁷⁴ Ein Beispiel für paradoxe Kommunikation: Die eigene Aufrichtigkeit kann nicht mitkommuniziert werden ("Ich bin jetzt wirklich ehrlich..."), ohne eventuell den Verdacht der Unaufrichtigkeit zu verstärken: "Kann man überhaupt eigene Aufrichtigkeit kommunizieren, ohne allein schon dadurch unaufrichtig zu werden?" (Luhmann (1983), S. 211. Vgl. hierzu auch ders. (1984c), S. 207.)

lich, ob man auch von einem Paradigmenwechsel im Sinne Kuhns sprechen kann,⁷⁵ denn es handelt sich im vorliegenden Fall

nicht um eine wissenschaftliche 'Revolution', wenn das heißen soll, daß sich eine neuartige Grundeinsicht plötzlich, also schnell, durchsetzt. Im Gegenteil: Die Entwicklung meines eigenen Denkens ebenso wie die Beobachtung der Theoriediskussion auf allgemeiner und auf soziologischer Ebene zeigen mir immer wieder, daß die im Prinzip der Selbstreferenz liegende Innovation zwar leicht, elegant und mit schönen Paradoxien ausgestattet zu formulieren ist, daß aber das Durchdenken der Konsequenzen Zeit braucht und vermutlich noch für manche Überraschungen sorgen wird.⁷⁶

Der wissenschaftliche Status der Systemtheorie birgt jedoch noch ein weiteres, entscheidendes Merkmal, das die Sachlage nicht gerade vereinfacht: Der Titel 'Systemtheorie' kennzeichnet keine Einzelwissenschaft, sondern ein *universalistisches Modell*.⁷⁷ Die Systemtheorie als Modell gibt der Forschung zunächst nur die Unterscheidung von System und Umwelt vor: Eine Theorie, die als Leitdifferenz nicht die Differenz von System und Umwelt ansetzt, kann nicht als Systemtheorie (im Sinne Luhmanns) bezeichnet werden. Wenn aber diese Leitdifferenz verwendet wird, wenn also mit Hilfe des systemtheoretischen Modells geforscht wird, dann steht es jeder solchen Wissenschaft offen zu wählen, ob sie soziologische, biologische, psychologische oder andere Systeme zum Gegenstand nehmen möchte. Die Systemtheorie befaßt sich

nicht einfach mit besonderen Objekten, nämlich Systemen, im Unterschied zu irgendwelchen anderen Objekten. Sie befaßt sich mit der Welt, gesehen mit Hilfe

⁷⁵ Vgl. Kuhn (1967).

⁷⁶ Luhmann (1987a), S. 308.

⁷⁷ Nach Luhmann sind *Theorien mit Universalitätsanspruch* oder *Supertheorien* "leicht daran zu erkennen, daß sie selbst als ihr eigener Gegenstand vorkommen (denn wenn sie das ausschließen wollten, würden sie auf Universalität verzichten müssen). [...] Theorien mit Universalitätsanspruch sind also selbstreferentielle Theorien." (Luhmann (1984c), S. 9f. Vgl. zu Supertheorien auch ebd. S. 19) Der Universalitätsanspruch beinhaltet den "Einschluß von Erkenntnistheorie". (Luhmann (1987c), S. 39) Hier soll vorgeschlagen werden, zwischen Supertheorien und universalistischen Theorien zu unterscheiden, denn dann gewinnt man eine Paradoxie, die zu fruchtbaren Vergleichen führen kann: *Universalistische Theorien* wären demnach Theorien, die beanspruchen, auf jede wissenschaftliche Theorie angewendet werden zu können, während *Supertheorien* Theorien sind, die auch auf sich selbst angewendet werden können. Die Paradoxie, die aus dieser Asymmetrisierung hervorgeht, besteht darin, daß universalistische Theorien, die nicht auf sich selbst angewendet werden können (also keine Supertheorien sind), zugleich universalistisch und (betreffs der Selbstapplikation) nicht-universalistisch zu sein beanspruchen müssen. Ein solcher Fall liegt beispielsweise im Kritischen Rationalismus vor, der Universalität beansprucht, zugleich aber im Bereich von Erkenntnis-, Wissenschaftstheorie und in der Methodenlehre auf seinen universalistischen Anspruch verzichten muß: Gilt in der Gegenstandsforschung nach Popper das (kausalanalytisch) basissatzgesteuerte Falsifikationsprinzip, so gilt in Methodologie etc. ein wissenschaftsdarwinistischer Dezisionismus. Man kann eine Theorie also durchaus universalistisch aufbauen, ohne zu beanspruchen, eine Supertheorie zu sein - nicht aber, ohne dabei in eine Paradoxie zu geraten. (Vgl. hierzu das in Kapitel 3.1.4.2 Gesagte, insbesondere die S. 209ff.)

einer spezifischen Differenz, nämlich der von System und Umwelt. Es wird also alles, was vorkommt, erfaßt; aber nur unter der Bedingung, daß man angibt, ob es jeweils System ist oder Umwelt.⁷⁸

Die Systemtheorie nimmt damit *disziplinäre Universalität* für sich in Anspruch. Man kann dann immer noch ohne systemtheoretische Grundlagen forschen; ein Alleinanspruch (wie Popper ihn erhebt) ist mit dem Gedanken der Universalität keineswegs verbunden. Aber welche Disziplin man auch wählt: Die Option für eine systemtheoretische Herangehensweise bleibt stets offen.

Der Aufbau eines solchen Modells macht aber den Anschluß an traditionelle Erkenntnistheorien unmöglich und nötigt die Systemtheorie dazu, ihre eigenen Kategorien und Kriterien zu suchen und sich zunächst einmal von den aus der Umstellung des Sinn- und Beobachtungsbegriffs sowie der Annahme der Geschlossenheit der Systeme folgenden Konsequenzen treiben zu lassen, um zu sehen, wohin ein solcher Theorieaufbau führt.⁷⁹ So hat die Neufassung des Beobachtungsbegriffs sicherlich bedeutende Vorteile. Ein bereits angesprochener Vorteil besteht in der Ermöglichung einer transdisziplinären Verwendung des Beobachtungsbegriffs: In der *Psychologie*, speziell der Psychoanalyse, findet Beobachtung statt, insofern Erleben beobachtet wird, denn die Psyche besteht - nicht anders als soziale Systeme - aus Sinnoperationen, die man nicht nur unterscheiden (also beobachten) kann, sondern die darüber hinaus ihrerseits Unterscheidungen prozessieren und sich an ihnen orientieren;⁸⁰ in der *Biologie* findet nicht nur die Beobachtung von Leben statt, sondern auch die Beobachtung, wie lebende Systeme (Organismen) beobachten. Man denke nur an das Immunsystem, das, grob gesprochen, zwischen "Dazugehörig" und "Nichtdazugehörig" unterscheiden können muß. Oder es sei, als abschließendes Beispiel, an die Kybernetik erinnert, welche als *Second-Order-Cybernetics*⁸¹ Beobachter beobachtet, nicht mehr nur, aber auch weiterhin Maschinen und deren Fähigkeiten, zu unterscheiden (und also zu beobachten). Der neue Beobachtungsbegriff ermöglicht es, daß auch Maschinen als Beobachter beobachtet werden können. Dazu bedarf es nicht zwangsläufig der Beobachtung von Computern. Bereits ein Kassettendeck muß

⁷⁸ Luhmann (1988a), S. 292.

⁷⁹ Trotz all der noch ungelösten Problemen, die das "Probierstadium", in dem sich diese noch "junge" Theorie autopoietischer Systeme befindet, kennzeichnen, dürfte sich der Versuch lohnen, zuzusehen, wohin ein solcher Theorieaufbau führt. Lohnen sollte dies sich sogar dann noch - um hier eine Bemerkung A. Klemm's zu Berkeley zu variieren -, wenn vielleicht irgendwann einmal festgestellt werden muß, daß die philosophische Originalität der Systemtheorie in der konsequenten Weiterverfolgung einer Fehlrichtung besteht. (Vgl. hierzu Klemm (1964), S. XVIII) Auch und vielleicht gerade so kann Wissenschaft lernen.

⁸⁰ Vgl. hierzu die Kapitel 2.1 und 2.2.

⁸¹ Noch in den 60er Jahren war die Vorstellung von Systemen eng an die Altkybernetik und ihr Input/Output-Schema gebunden. Die *Second-Order-Cybernetics* hat sich - was leider weitgehend noch unbemerkt geblieben zu sein scheint - schon lange davon entfernt. Sie tritt heute nicht mehr als Theorie der Steuerung sogenannter 'Trivialmaschinen' auf, sondern als eine moderne, logische Selbstreferenzkybernetik und hat sich damit zu einer interdisziplinär sehr interessanten Theorie der Beobachtung zweiter Ordnung (Beobachtung von Beobachtern) "gemausert". Vgl. insbesondere Glanville (1988c) und von Foerster (1985).

unterscheiden können und sei es zwischen einem Druck auf die Tasten 'Play' oder 'Fast Forward'.

Selbst wenn man wie hier gezwungen ist, die Einzeldisziplinen und ihre Gegenstände nur anzuschneiden und entsprechend "unterbelichtet" zu lassen, fällt auf, daß der Begriff der *Erfahrung*, der offensichtlich in der Systemtheorie nach wie vor, ja, vielleicht noch strenger, an Beobachtung gekoppelt ist, zu Modifikationen gezwungen wird, die *keineswegs als trivial zu bezeichnen sind*. Wenn nicht nur soziale oder psychische Systeme beobachten können, sondern auch lebende Systeme und Maschinen, machen dann auch diese Systeme Erfahrungen? Oder muß neben der Beobachtung ein kognitives Moment hinzugenommen werden, um von Erfahrungen sprechen zu können? Und wenn (Fremd)Erleben - ganz anders als der Behaviorismus dies sieht oder sah - beobachtet werden kann, welche Rolle spielt dann das *Verstehen* im Gegensatz zur *Beobachtung "äußerer" Ereignisse* in der Beobachtung von Sinnssystemen? In welchem Verhältnis steht dann *Verstehen* zur *Erfahrung*? Inwiefern läßt sich so gegebenenfalls der Streit zwischen Hermeneutik und Szientismus hinsichtlich psychologischer Forschung auflösen?

Um die Reichweite und Bedeutung der Reformulierung des Beobachtungsbegriffs für Erfahrung und Wissenschaft in aller Kürze und besonders kraß beleuchten zu können, sei in einem Vorgriff ein flüchtiger Blick auf den Streit um die Psychoanalyse geworfen.⁸² Hermeneutisch orientierte Theoretiker wie Ricoeur⁸³, Habermas⁸⁴ und Lorenzer⁸⁵ bestreiten, daß die Psychoanalyse eine Beobachtungswissenschaft ist und werden seither nicht mehr das Problem los, zeigen zu müssen und nicht so recht zeigen zu können, wie eine Wissenschaft, die nicht zu beobachten vorgibt, eine Erfahrungswissenschaft sein können soll. Neben anderen Hermeneutikern befürchten Lorenzer und Habermas, daß das Eingeständnis, die Psychoanalyse sei eine Beobachtungswissenschaft, zwangsläufig in ein physikalistisches Verständnis⁸⁶ der Psychoanalyse mündet und so ein Verständnis der Psychoanalyse als einer Wissenschaft von den Sinnzusammenhängen des Erlebens gefährdet. Die Bindung an Beobachtung, so argumentieren sie, reduziere die Psychologie auf eine manipulativ-instrumentelle Verhaltenswissenschaft. Tatsächlich sei es so, daß durch Freuds Modell "Beobachtbarkeit zwar sprachlich assoziiert, aber tatsächlich nicht eingelöst wird - und nicht eingelöst werden *kann*."⁸⁷

Durch Applikation des systemtheoretisch-kybernetischen Beobachtungsbegriffs läßt sich ein gänzlich neues Bild gewinnen, denn diesem zufolge läßt sich selbstverständlich auch Sinn, respektive lassen sich Sinnzusammenhänge beobachten, ja, mehr noch: Wie sollte überhaupt Sinn erfaßt werden können, wenn nicht mit Hilfe von Unterscheidungen? Das allein beweist zwar noch nicht, daß die Psychoanalyse wissenschaftlich korrekt beobachtet, noch beweist es, daß sie überhaupt eine Wissen-

⁸² Vgl. zur Beobachtung von Sinn in der Psychoanalyse die Kapitel 2.1 und 2.2, besonders S. 158.

⁸³ Vgl. Ricoeur (1969).

⁸⁴ Vgl. Habermas (1968).

⁸⁵ Vgl. Lorenzer (1976b) sowie ders. (1976a).

⁸⁶ In der Terminologie von Habermas: 'instrumentelles Verständnis'.

⁸⁷ Habermas (1968), S. 308.

schaft ist. Ein solcher Befund würde mehr verlangen als den Nachweis, daß die Psychoanalyse beobachtet. Es wird jedoch nachhaltig deutlich, daß die Psychoanalyse beobachtet: Sie beobachtet (unterscheidet) Sinnzusammenhänge des Erlebens. Nicht trotz, sondern vielmehr *weil* sie Sinnzusammenhänge untersucht, ist die Psychoanalyse - wenn sie überhaupt ein Wissenschaft ist - zweifellos eine Erfahrungswissenschaft, denn für eine Definition des Beobachtungsbegriffs genügt "es hier zu sagen, daß wir 'beobachten' im allgemeinsten (*und nicht notwendig visuellen*) Sinne verwenden und daß man sich ein Objekt als etwas Vorstellbares und nicht notwendig Physisches denken kann."⁸⁸

Aber wenn Beobachtungen Konstruktionen sind und daher nicht als (sinnlicher oder anders gearteter) Umweltkontakt betrachtet werden können, weil es aus systemtheoretischer Sicht einen solchen Kontakt gar nicht geben kann, dann müssen Systeme als geschlossen betrachtet werden, und die Frage ist dann die, *wie Geschlossenheit Offenheit erzeugen kann?* Die so gestellte Frage, die als nächste zu behandeln sein wird, hat es also wiederum mit einer *Paradoxie* zu tun.⁸⁹ Luhmann sieht die Möglichkeit, diese Paradoxie zu lösen, in seiner *Theorie autopoietischer Systeme*.

1.2.3 Autopoietische Systeme und Erfahrung

1.2.3.1 System und Umwelt

'Systemtheorie' ist heute ein Sammelbegriff für sehr verschiedene Bedeutungen und sehr verschiedene Analyseebenen. Das Wort referiert keinen eindeutigen Sinn. Übernimmt man den Systembegriff ohne weitere Klärung in soziologische Analysen, entsteht eine scheinbare Präzision, die der Grundlage entbehrt. So kommt es zu Kontroversen, bei denen man nur vermuten oder aus der Argumentation rückschließen kann, daß die Beteiligten Verschiedenes meinen, wenn sie von System sprechen.⁹⁰

Um dem Begriff seine schillernde Bedeutung zu nehmen, sollte man nach Luhmann von einem *System* nur dann sprechen, "wenn man Merkmale vor Augen hat, deren Entfallen den Charakter eines Gegenstandes als System in Frage stellen würde."⁹¹

⁸⁸ Glanville (1988a), S. 96, Anmerkung 1, Hervorhebung H.W. Vgl. zu all dem ausführlich Kapitel 3.1.

⁸⁹ Vgl. zur Notwendigkeit von Paradoxien/Tautologien im Zusammenhang zirkulärer Argumentationen und Operationen: Luhmann (1990b), S. 506f.

⁹⁰ Luhmann (1984c), S. 15.

⁹¹ Ebd. Die hier gegebene und die direkt darauffolgenden Bestimmungen des Systembegriffs nach Luhmann sind offensichtlich und zugegebenermaßen zirkulär, das heißt, sie definieren das, was ein System ist unter Bezugnahme auf den Systembegriff. Die fortschreitende Erläuterung dessen, was unter 'System' verstanden werden soll, rechtfertigt aber, mit Kennzeichnungen zirkulärer Art zu beginnen, nicht nur, weil Systeme sich *selbstreferentiell-zirkulär* ("re-entry") erzeugen (denn unter einem 'selbstreferentiellen System' kann nach Luhmann - und die folgende Definition kann bereits als nicht-zirkulär und nicht-tautologisch bezeichnet werden - eine *Einheit* verstanden werden, die

Die bisherigen Überlegungen legen nahe, daß es den Systemen unmöglich ist, ihre Elemente dadurch zu gewinnen, daß sie sozusagen die Umwelt "anzapfen". Nimmt man also die Idee der Geschlossenheit in den Begriff des über emergente "Merkmale" bestimmten Systems auf, so bedeutet das, daß diese "Merkmale" nicht aus der Umwelt gewonnen werden können. Das heißt dann, "daß alle Teilsysteme und sogar alle elementaren, für das System nicht dekomponierbaren Einheiten als [...] durch das System selbst gebildete Einheiten begriffen werden müssen."⁹²

Auch das Modell eines Systems, also die Einheit der Gesamtheit der Merkmale, die ein System kennzeichnen, wird zuweilen wieder als System bezeichnet. Man sollte jedoch

den Begriff (oder das Modell) eines Systems nicht wiederum System nennen, weil wir ja auch nicht bereit sind, den Begriff (oder das Modell) eines Organismus, einer Maschine, einer Gesellschaft wiederum Organismus, Maschine, Gesellschaft zu nennen. Wir lassen uns, anders gesagt, auch durch die höchsten Abstraktionslagen einer Theorie nicht dazu bringen, Erkenntnismittel (Begriffe, Modelle usw.) mit der Gegenstandsterminologie zu belegen - und zwar deshalb nicht, weil eine solche Entscheidung in konkreteren Forschungsbereichen dann doch nicht durchzuhalten ist. Die Aussage 'es gibt Systeme' besagt also nur, daß es Forschungsgegenstände gibt, die Merkmale aufweisen, die es rechtfertigen, den Systembegriff anzuwenden [...].⁹³

Es ist bei all dem darauf zu achten, daß man sich in einer modernen Theorie selbstreferentieller Systeme von den ontologischen Vorbildern des Systembegriffs freimacht: Die ontologischen Systemvorstellungen sahen Luhmann zufolge im System die Zusammenordnung von Teilen zu einem Ganzen.⁹⁴ Man sah aus der inneren Ordnung der Teile das Ganze hervorgehen, und das Ganze (das System) war dann zu fassen als etwas Neues, das nicht identisch ist mit der Summe seiner Teile. Durch diese interne Differenzierung wurde die ontologische Grundfrage nach dem Sein des Seienden (also nach der Substanz) scheinbar beantwortet, in Wahrheit jedoch nur verdunkelt. Der ontologische Status des Systems selbst blieb dabei ungeklärt, weil die Teile als Elemente oder Atome die Substantialität des Ganzen zu garantieren schienen. Es entstand allerdings die Frage, wie so etwas möglich sei, und die neue Fragestellung war nun die nach der internen Ordnung des Systems. Die Rationalität des Systems wurde zum Problem. Man entschied sich sozusagen für nur eine Seite, nämlich für die

sich selbst erzeugt, indem sie aus denjenigen *selbsterzeugten Elementen*, diejenigen Elemente hervorbringt, aus denen sie besteht), sondern auch, weil der zirkuläre Gehalt der Definition Schritt für Schritt durch die weiteren Erläuterungen und bei zunehmendem Verständnis verlorengehen wird. Wenn eine Theorie ein 'selbstreferentielles System' als eine Einheit definiert, die sich selbst erzeugt, indem sie dasjenige erzeugt, aus dem sie sich selbst erzeugt - dann ist spontane Kritik oder gar Ablehnung verständlich und beinahe erwartbar. Dagegen kann kein Argument helfen, sondern, wenn überhaupt, nur eine Aufforderung: eine Aufforderung zu Konzilianz und geduldigem Weiterlesen. Kritik und Ablehnung sind am Ende immer noch möglich, aber sicherlich fruchtbarer.

⁹² Luhmann (1987c), S. 45.

⁹³ Luhmann (1984c), S. 16.

⁹⁴ Vgl. hierzu Luhmann (1984b), S. 39.

des Systems und verlor so - mit Luhmann gesprochen - mit der Differenz von System und Umwelt die Umwelt aus den Augen. Die funktionale Systemtheorie

ist von ontologischen Prämissen her nicht mehr zu verstehen. Für sie gilt Stabilität nicht mehr als das eigentliche Wesen eines Systems, das andere Möglichkeiten ausschließt; sondern die Stabilisierung eines Systems wird als Problem aufgefaßt, das angesichts einer wechselhaften, unabhängig vom System sich ändernden, rücksichtslosen Umwelt zu lösen ist und deshalb eine laufende Orientierung an anderen Möglichkeiten unentbehrlich macht. So ist Stabilität nicht mehr als unveränderliche Substanz zu begreifen, sondern als eine Relation zwischen System und Umwelt, als relative Invarianz der Systemstruktur und der Systemgrenzen gegenüber einer veränderlichen Umwelt.⁹⁵

Die Aufgabenstellung der Systemtheorie besteht daher in der Beantwortung der Frage, wie Systeme eine relative Indifferenz gegenüber Umweltbewegungen gewinnen können, so daß sie eine gewisse Autonomie erlangen. So sah sich die Systemtheorie mit der Lösung von der Ontologie auf die neue Fragestellung hingeführt, wie *geschlossene Systeme als reale Systeme* in einer Umwelt behandelt werden können.⁹⁶

Wie also kann das Verhältnis von System und Umwelt reformuliert werden, wenn man mit der Zentralstellung eines geschlossenen Systems nicht zugleich die Umwelt aus den Augen verlieren möchte? Welche Rolle muß der Umwelt in einer Theorie geschlossener Systeme zgedacht werden, wenn diese Theorie sich nicht schon durch die Fokussierung einer Einheit (das heißt hier: des Systems), sondern erst auf der Basis einer Differenz (das heißt hier: der Differenz von System und Umwelt) konstituiert?

Eine Beantwortung dieser Fragen lenkt die Themenführung unmittelbar auf das Modell autopoietischer Systeme. Um aber erörtern zu können, was ein autopoietisches System ist und welche Rolle es innerhalb der Systemtheorie spielt, soll erst der Gedanke der Geschlossenheit (1.2.3.2), dann der der Selbstreferentialität (1.2.3.3) und erst zuletzt der der Autopoiesis (1.2.3.4) erläutert werden.

1.2.3.2 Geschlossenheit, Offenheit und Wahrheit

Es mag sich zunächst ein Blick auf die Konzepte der beiden Biologen H. R. Maturana und F. J. Varela lohnen. Folgt man deren Theorie, so sind Organismen (lebende Systeme) als *operational geschlossene Systeme* zu betrachten. Dabei wird unter *operationaler Geschlossenheit* verstanden, daß die Identität eines Systems "durch ein Netz von dynamischen Prozessen gekennzeichnet [ist], deren Wirkungen das Netz nicht überschreiten."⁹⁷ Wenn also kein System außerhalb seiner Grenzen Operationen vollziehen kann, dann muß man davon ausgehen, daß die Umwelt nicht determinieren

⁹⁵ Luhmann (1984b), S. 39.

⁹⁶ Vgl. zur systemtheoretischen Kritik an der Ontologie und der Subjektivitätsphilosophie Kapitel 1.3.

⁹⁷ Maturana und Varela (1987), S. 100.

kann, was in einem System geschieht, denn eine direkte Determination der Systemoperationen setzt einen unmittelbaren Umweltkontakt oder spezifizierte Umweltreize voraus. Allein, derartige Determinanten kann es nicht geben, weil sie vom System, selbst wenn es sie gäbe, nicht als solche verarbeitet werden könnten. An ihre Stelle tritt die milieubedingte Auslösung von Veränderungen des Systems durch sogenannte *Perturbationen*. Maturana und Varela erläutern dies am Beispiel der neurophysiologischen 'Theorie des Farbensehens':

Die Erklärung, wie wir Farben sehen, ist nicht einfach, und wir können sie hier nicht im Detail anführen. Das Wesentliche in diesem Zusammenhang ist aber, daß wir, um das Phänomen des Farbensehens erklären zu können, aufhören müssen zu denken, daß die Farbe der von uns gesehenen Objekte durch die Eigenschaften des von ihnen ausgehenden Lichtes bestimmt ist. Vielmehr müssen wir uns darauf konzentrieren zu verstehen, auf welche Weise die Erfahrung von Farbe einer spezifischen Konfiguration von Aktivitätszuständen im Nervensystem entspricht, welche durch die Struktur des Nervensystems determiniert wird. [...] Es ist möglich, eine Korrespondenz zwischen der Benennung von Farben und Zuständen neuronaler Aktivität, jedoch nicht mit Wellenlängen festzustellen.⁹⁸

Maturana zufolge wird im Alltag wie in der Wissenschaft meist davon ausgegangen, daß es das Milieu (respektive eine unabhängige Umwelt oder die Außenwelt) ist,

welches mittels seiner Perturbationen unter den vielen Möglichkeiten die Veränderungen 'auswählt', die auftreten sollen. Wäre dem so, so stände das im Widerspruch zu der Tatsache, daß wir es hier mit strukturdeterminierten Systemen zu tun haben. Es geschieht also in Wirklichkeit das genaue Gegenteil: Eine Interaktion⁹⁹ kann eine Strukturveränderung nicht determinieren, da diese Veränderung von dem vorangegangenen Zustand der betroffenen Einheit determiniert ist und nicht durch die Struktur des perturbierenden Agens.¹⁰⁰

Maturana läßt alle Systeme (auch psychische und soziale) aus dem komplexen Zusammenspiel lebender Systeme hervorgehen. Alle Systeme gehen nach Maturanas Vorstellung in einer Theorie des Lebens auf. Schon der Untertitel eines seiner Werke läßt dies ahnen: *Ausgewählte Schriften zur biologischen Epistemologie*.¹⁰¹ Dagegen hatte es bereits Hegel verstanden, 'Leben' - schon vor allem 'Denken' - als *Selbstbeziehung* zu beschreiben und dennoch die Emergenz einer bewußten, denkenden 'Seele' nicht auf ein irgendwie geartetes Zusammenspiel *physischer* Operationen zu reduzieren, wie Maturana es vornimmt. Das 'Leben' wird von Hegel vielmehr bestimmt als ein "Selbstverhältnis in der Selbstbewegung", welches

noch nicht denkende Selbstbeziehung [ist], weil der Begriff als Seele sich noch im Stadium der *Unmittelbarkeit* befindet. Aufgrund dieser Unmittelbarkeit, [...],

⁹⁸ Ebd., S. 27.

⁹⁹ Der Interaktionsbegriff folgt bei Maturana nicht der Bestimmung Luhmanns, sondern - vergrößernd gesprochen - eher der Vorstellung von wechselseitigen Perturbationen. (Anmerkung H.W.)

¹⁰⁰ Maturana und Varela (1987), S. 111.

¹⁰¹ Maturana (1982).

kommt der Seele von sich her eine ihr zugehörige Äußerlichkeit zu, ihre leiblich-körperliche Existenz in Raum und Zeit.¹⁰²

Hegel hat sich auf diese Weise offengehalten, was Maturana ausschließen muß: Den Übergang von der Selbstreferenz des Lebens zur Emergenz der Selbstreferenz der Seele (respektive eines psychischen Systems).¹⁰³

Aber nicht nur nach Hegel, sondern auch nach Luhmann sind Leben und Seele (lebendes/psychisches System) auf unterschiedlicher Basis geschlossen: Bewußtsein und Gesellschaft werden über ihre jeweiligen Operationsmodi (Bewußtsein/Kommunikation) geschlossen - das *Bewußtsein* kann nicht aus sich heraus denken und die *Gesellschaft* nicht aus sich heraus kommunizieren. Wenn aber soziale und psychische Systeme auf unterschiedlicher Basis geschlossen sind, so müssen sie auch gegenüber dem *Leben* als emergent betrachtet werden. Außerdem kommt es zu einer Ausdifferenzierung einzelner sozialer Systeme (Wissenschaft, Recht¹⁰⁴, Wirtschaft¹⁰⁵, um nur einige zu nennen) aus der Gesellschaft. Wenn aber die Gesellschaft immer geschlossen ist über ihren Operationsmodus 'Kommunikation' - wie können sich dann soziale Subsysteme voneinander abgrenzen, wie können sie sich gegeneinander abschließen?

Luhmann sieht diese Möglichkeit gegeben durch die Verwendung spezieller Medien respektive Codes. Luhmanns Begriff der *symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien* hat nichts gemeinsam mit dem üblichen Begriff des Kommunikationsmediums (Radio, Fernsehen etc.), welcher auf der traditionellen Vorstellung basiert, daß Kommunikation aus der Übertragung von Information besteht und zum "Transport" der Information gewisser Vermittlertechniken bedürfe. Der Medienbegriff Luhmanns zielt auf eine gänzlich andere Fragestellung, nämlich die, wie ein Kommunikationssystem (die Gesellschaft also) sich in einzelne Teil- oder Subsysteme ausdifferenzieren kann. Ein *symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium* ist danach definiert als ein Medium, welches dem System vorgibt, worauf sich seine Operationen zu beziehen haben. Es läßt dabei offen, welche Themen nicht mehr zum System gehören, indem es die Negation generalisiert: Alles, was über das Medium als dazugehörig gekennzeichnet wird, gehört dazu; alles, was nicht über das Medium als dazugehörig gekennzeichnet wird, gehört nicht dazu.

Um diesen Sachverhalt zu erläutern, bedarf es eines komplementären Begriffs, nämlich dem des *Codes*. Eine Exemplifikation am Beispiel des Wissenschaftssystems soll dies veranschaulichen:

Die Wissenschaft gehört fraglos zur Gesellschaft und ist damit ein Kommunikationssystem, das sich von anderen Systemen unterscheidet und unterscheiden können muß:

¹⁰² Düsing (1986), S. 282.

¹⁰³ Es wäre sicherlich wünschenswert, daß systematische Vergleiche, wie der hier am Beispiel Hegels angedeutete, zum Anlaß detaillierterer Untersuchungen würden, denn die "Tragweite dieses begrifflichen Revirements und ihr Verhältnis zu Problemen, wie sie in der Bewußtseinsphilosophie und der Lebensphilosophie (Fichte, Schelling) diskutiert worden sind, sind gegenwärtig noch nicht sicher zu beurteilen." (Luhmann (1984c), S. 60.)

¹⁰⁴ Vgl. zur Ausdifferenzierung des Rechts: Luhmann (1981a).

¹⁰⁵ Vgl. zur Wirtschaft: Luhmann (1989).

Diese allgemeinen Überlegungen zur Geschlossenheit von sinnhaft-prozessierenden Systemen können nicht umstandlos auf die Wissenschaft übertragen werden, wenn man darunter nicht allgemein den kognitiven Aspekt des Prozessierens von Sinn versteht, sondern ein besonderes Funktionssystem der Gesellschaft [...]. Hier ergibt sich die Geschlossenheit nicht einfach aus dem Operationsmodus des Systems wie im Falle des einzelnen Bewußtseins oder der Gesellschaft im ganzen. [...] Aber die Wissenschaft kann, soweit sie über Organisationen verfügt, mit ihrer gesellschaftlichen Umwelt (wenngleich nicht: mit der außermenschlichen 'Natur', und auch nicht: mit einem individuellen Bewußtsein) kommunizieren, weil dies als eine gesellschaftliche Operation möglich ist. Wenn aber das möglich ist: worin besteht dann die Geschlossenheit des Wissenschaftssystems?¹⁰⁶

Luhmann nimmt nun an, daß jedes soziale System, um sich von anderen unterscheiden und gegenüber allen anderen geschlossen operieren zu können, eine Differenz verwenden muß, mit der es zwischen 'dazugehörig' und 'nichtdazugehörig' unterscheiden kann. Im Falle der Wissenschaft - die freilich nicht "mit dem ersten Menschen" schon vorhanden war, sondern sich evolutionär entwickelt hat - lautet diese Differenz 'wahr/falsch'. Der *Code*, mit dem sich die Wissenschaft Zugang zur ihrer Wirklichkeit verschafft, ist damit die Differenz von wahr und falsch. Nun kann dieser Code bereits vorgeben, in welcher Hinsicht die Wissenschaft operiert, nämlich in Hinsicht auf die Prädikation von wahr oder falsch. Diese Differenz aber ist nicht zugleich diejenige, nach der die Wissenschaft zwischen 'dazugehörig' und 'nichtdazugehörig' unterscheidet, denn das würde bedeuten, daß sie zum Beispiel alles als 'wahr' Prädizierte als dazugehörig, alles als 'falsch' Prädizierte als nichtdazugehörig behandeln müßte. Das ergibt keinen Sinn und geht an der Realität des Wissenschaftsbetriebs vorbei, denn für die Wissenschaft ist die Feststellung von Wahrheit ebenso wichtig wie die Feststellung von Irrtümern (und ein Kritischer Rationalist würde vielleicht sogar sagen, daß die Falsifikation die größere Rolle spielt). Wahres und Falsches gehören zur Wissenschaft, und sie besteht auf dem Privileg, nur sie könne streng (eben wissenschaftlich) zwischen wahr und falsch unterscheiden. Und eben hier leuchtet dann der Sinn des Kommunikationsmediums auf: Wenn allein das System die Kriterien herstellen und anwenden kann, nach denen zwischen wahr und falsch unterschieden werden kann, und wenn jeweils *beide Seiten des Codes*, nämlich wahr *und* falsch, zum System gehören - dann muß die *Einheit der Differenz von wahr und falsch* dasjenige "Schema" sein, nach dem die Wissenschaft sich von anderen Systemen abgrenzt. *Symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien* bilden demnach die *Einheit der Differenz des Codes*:

Dem aufmerksamen Leser sei bestätigt, daß wir uns hier, da wir an einer Theorie der Theorien bildenden Wissenschaft interessiert sind, in einem Zirkel befinden: Der Code ist eine Unterscheidung. Der Begriff der Unterscheidung ist ein Begriff.

¹⁰⁶ Luhmann (1990b), S. 308f.

Begriffe sind Satzfunktionen, die der Zuordnung der Werte des Code dienen. Man könnte uns ermahnen, hier Ebenen zu unterscheiden! Zu unterscheiden!¹⁰⁷

Die Wissenschaft bleibt als ein System, das sich über Medien respektive Codes aus der Gesellschaft ausdifferenziert hat, ein soziales System, ein Kommunikationssystem, und sie besteht mithin aus Kommunikationen. Aber sie grenzt sich gegenüber anderen sozialen Systemen ab, indem sie ihre Operationen auf das *ihnen eigene Kommunikationsmedium* ausrichtet, und das heißt: auf *Wahrheit*, verstanden als Einheit der Differenz von wahr und falsch.

Dabei kann sich die Wissenschaft nicht von anderen Systemen vorgeben lassen, nach welchen Kriterien zwischen wahr und falsch unterschieden werden kann oder soll. Wer immer ihr vorgeben können will, wie eine solche Prädikation gesteuert werden kann, muß sich selbst vom Kommunikationsmedium Wahrheit faszinieren lassen, muß es verwenden und seine Untersuchungen darauf ausrichten - und er gehört damit immer schon zum Wissenschaftssystem: Das System hat sich geschlossen.

Hierbei spielt es keine Rolle, welche Wahrheitstheorie vertreten wird. Ob man Anhänger der *Korrespondenztheorie*¹⁰⁸, der *Konsensustheorie*¹⁰⁹, der *Evidenztheorie*¹¹⁰, der *Residualtheorie*¹¹¹, der *semantischen Wahrheitstheorie*¹¹², der *Kohärenztheorie*¹¹³, der *apophantischen*¹¹⁴, der *evolutiv-kommunikativen*¹¹⁵, der *pragmatischen*¹¹⁶ oder der *konventionalistischen Wahrheitstheorie*¹¹⁷ ist: Allen diesen Theorien ist gemeinsam, daß sie sich als *Wahrheitstheorien* verstehen, das heißt: immer steht die Differenz von wahr/falsch im Vordergrund. Denn diese Differenz ist es, die die gesamte Kommunikation, alle wissenschaftlichen (!) Untersuchungen oder Streitigkeiten leitet, indem sie die grundsätzlichen Hinsichten aller als zur Wissenschaft gehörig zu kennzeichnenden Forschungen und Kommunikationen zu einem Bezugspunkt hin (nämlich dem der Einheit in der Differenz von 'wahr' und 'falsch') ordnet.

¹⁰⁷ Ebd., S. 375, Anmerkung 23. Vgl. zu Luhmanns Kritik an der Typenlogik oder an anderen Logiken, die Widersprüche und Zirkel mit Hilfe von Ebenenunterscheidungen umgehen möchten, im vorliegenden Text S. 70f.

¹⁰⁸ Vgl. zur Kritik dieser Theorie Habermas (1979a), S. 123f.

¹⁰⁹ Vgl. hierzu ebd., Kapitel IV, aber auch - in direkter Auseinandersetzung mit Luhmann - Habermas (1979b), Kapitel IV. Vgl. auch Kamlah/Lorenzen (1967), Kapitel IV.

¹¹⁰ Vgl. hierzu Tugendhat (1967).

¹¹¹ Vgl. hierzu Adorno (1974).

¹¹² Vgl. hierzu Kraft (1960), S. 172f.

¹¹³ Vgl. Kraft (1950), S. 119 sowie ders. (1960), S. 174, 255.

¹¹⁴ Vgl. hierzu Tugendhat (1969), aber auch Habermas (1986), S.182.

¹¹⁵ [Titel von HW] Laut Luhmann tritt an die Stelle erkennbarer, autoritativ verkündbarer sachlicher Wahrheit, "die zeitliche Sequenz der entsprechenden Kommunikation und ein Verfahren der evolutionären Selektion dessen, was unter sich ändernden Bedingungen zu überzeugen vermag". (Luhmann (1988a), S. 300.)

¹¹⁶ Vgl. hierzu etwa Danto (1988), S. 232f.

¹¹⁷ Gemeint ist hier ein Ansatz, wie er etwa von Poincaré, Duhem oder Dingler vertreten wird; vgl. hierzu: Popper (1982), besonders S. 47ff. (Kapitel IV).

Der Versuch, aus der Umwelt des Systems, also etwa vom Recht oder der Wirtschaft aus, wissenschaftliche Untersuchungen durchzuführen und die entsprechenden Resultate an die Wissenschaft weiterzugeben, muß scheitern, da die Wissenschaft derartige Zumutungen ablehnen wird, denn wenn die entsprechenden Resultate nicht den von ihr gesetzten (erkenntnistheoretischen, wissenschaftstheoretischen und methodologischen) Anforderungen entsprechen, lehnt die Wissenschaft die Zumutung, diese Resultate zu übernehmen, als *unwissenschaftlich*¹¹⁸ ab. Was aber, wenn die Resultate wissenschaftlichen Kriterien genügen? Dann muß die entsprechende Untersuchung wissenschaftlich durchgeführt worden sein und gehört damit nicht mehr zu einem System in der Umwelt des Wissenschaftssystems, sondern zum Wissenschaftssystem selbst.

Die Schließung des Systems über das Medium 'Wahrheit' bedeutet dabei nicht,

daß in jedem Satz das Wort 'wahr' oder das Wort 'unwahr' vorkommen muß; die wissenschaftliche Kommunikation besteht ja keineswegs nur aus vorläufig endgültigen Feststellungen dieser Art. Gemeint ist, daß der Wahrheits/Unwahrheitsbezug die rekursive Beziehung der Kommunikationen aufeinander ermöglicht und dadurch von Operation zu Operation festgeschrieben wird. [...] Rückgriffe und Vorgriffe sind möglich, wenn dies dem Verteilen von Forschungsergebnissen auf die Werte wahr und unwahr dient. Dabei steht jeweils der Code mit seinen *beiden* Werten, also die Einheit dieser Unterscheidung im Blick. Das System operiert mit Kommunikationen, die zwar den Wert wahr oder und den Wert unwahr negieren können, aber nicht die Relevanz dieser Differenz.¹¹⁹

Das *Wissenschaftssystem* (das heißt, das 'soziale System der Wissenschaft'), ist also *nicht* durch einen eigenen Operationsmodus geschlossen, denn es kommuniziert und kann mit der Gesellschaft kommunizieren, weil dies als eine gesellschaftliche Operation möglich ist.¹²⁰ Es wird durch Anwendung seines *symbolisch generalisierten Kommunikationsmediums* (Wahrheit), welches die Einheit der Differenz des entsprechenden Codes (wahr/unwahr) darstellt, geschlossen: Alles was damit erfaßt wird, gehört zum System und das System kann nur erfassen, was zur Anwendung dieser Differenz (also des Codes) von Relevanz ist. Also ist zwar nicht immer von wahr/unwahr die Rede - *aber nur diejenige Kommunikation gehört zum System, die ein Verteilen der Werte 'wahr/unwahr' ermöglicht*. Andere Abweichungen gehören nicht mehr zum System, schon gar nicht, wenn sie unter Codes wie 'gut/böse' oder 'nützlich/schädlich' operieren.

Die Leistung etwa des Wirtschaftssystems für die Wissenschaft kann folglich nur zum Beispiel in der Bereitstellung oder Sperrung von finanziellen Mitteln und der Erteilung oder dem Entzug von *Forschungsaufträgen* bestehen - nicht aber in der Übernahme der Forschung. Wenn ein Wirtschaftsunternehmen über eigene For-

¹¹⁸ Unwissenschaftlich! Unwissenschaftlich oder nichtwissenschaftlich heißt: Nicht zum Wissenschaftssystem gehörig. Schon dieser übliche Sprachgebrauch zeigt, daß die Wissenschaft nur von ihr selbst getroffene wahr/falsch-Prädikationen zu akzeptieren bereit ist. Vgl. hierzu zustimmend auch Stichweh (1987) und Willke (1992), S. 60.

¹¹⁹ Luhmann (1990b), S. 309.

¹²⁰ Vgl. zu Luhmanns Gesellschafts- und Kommunikationsbegriff nochmals Kapitel 1.1, S. 23.

schungslaboratorien verfügt, so werden diese damit nicht Teil des Wirtschaftssystems, denn wenn sie ernstzunehmende Forschung betreiben, so können sie nur *wissenschaftlich* verfahren und nicht nach wirtschaftlichen Kalkulationsstrategien oder etwas ähnlichem. Ein solches Labor bleibt, wenn es wissenschaftlich forscht, Teil der Wissenschaft und Faktoren wie räumliche Nähe zu oder finanzielle Abhängigkeit von einem Wirtschaftsunternehmen spielen in Hinsicht auf die Zuordnung der entsprechenden Kommunikation zum Wissenschaftssystem keine Rolle: Die Wissenschaft forscht wie sie forscht, wenn sie forscht oder - sie hat aufgehört zu existieren.¹²¹ Das Rechtssystem kann Forschungen unterbinden oder zulassen (es kann zwischen rechtmäßig und nicht rechtmäßig unterscheiden), aber es kann nicht vorgeben, nach welchen Kriterien geforscht wird, wenn geforscht wird, und es kann auch nicht vorgeben, was wahr ist und was nicht. Geht es also nicht um Wahrheit, sondern um

die Differenz von gut und böse oder von nützlich und schädlich, läuft die Kommunikation nicht im Wissenschaftssystem ab - und dies gilt selbstverständlich auch dann, wenn Wissenschaftler sich an ihr beteiligen. Das System reproduziert sich durch Zuordnung von Kommunikationen zu diesem Code. Alle Operationen und nur Operationen, für die dies gilt, sind interne Operationen des Systems, und in diesem Sinne gilt dann auch hier, daß es nichts Entsprechendes in der Umwelt des Systems gibt.¹²²

Wenn die Wissenschaft sich nur durch die Anwendung ihres *symbolisch generalisierten Kommunikationsmediums* zur Wissenschaft ausdifferenziert, dann muß sich eine Kommunikation, will sie zur Wissenschaft gehören, von deren Medium faszinieren lassen.

Wissenschaftliche Forschung ist bekanntermaßen ausgesprochen mühsam, nicht immer fruchtbar, sie ist umstritten, riskant und besteht aus lauter Vorläufigkeiten, mit einem Wort: Ihr Zustandekommen ist von hoher Unwahrscheinlichkeit, und daß es sie dennoch gibt, bedarf der Erklärung. Hier zeigt sich eine der entscheidenden Fragen systemtheoretisch-funktionaler Forschung: Wie ist die Transformation von Unwahrscheinlichkeit in Wahrscheinlichkeit möglich?

Eine Beantwortung dieser Frage ist diffizil und bedarf nicht nur einer elaborierten Evolutionstheorie, gekoppelt an eine Theorie sozialer Systeme, sie bedarf darüber hinaus der Klärung, welche Funktionen Organisationen, Episoden, Themenvorgaben, Projekte etc. für die Transformation von Unwahrscheinlichkeit in Wahrscheinlichkeit übernehmen. Dieser Punkt soll hier lediglich in Hinsicht auf die Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien angeschnitten werden.¹²³ Anhand dessen läßt sich bereits erahnen, daß diese Medien einen nicht unerheblichen Anteil an der angesprochenen Transformation haben, denn diese Medien verwenden Generalisierungen (Wahrheit etc.),

¹²¹ Hier kann auf die Möglichkeiten, die für eine intersystemische Einflußnahme immer noch bleiben, nicht näher eingegangen werden. Vgl. hierzu ausführlich Luhmann (1990b), u.a. S. 274, 292 und 565.

¹²² Luhmann (1990b), S. 309.

¹²³ Ausführlich hierzu Luhmann (1990b), vor allem Kapitel 5, besonders die S. 330ff., aber auch Kapitel 8, besonders die S. 613ff. sowie Kapitel 9, besonders die S. 672ff.

um den Zusammenhang von Selektion und Motivation zu symbolisieren, das heißt: als Einheit darzustellen. [...] Auf sehr verschiedene Weise und für sehr verschiedene Interaktionskonstellationen geht es in all diesen Fällen darum, die Selektion der Kommunikation so zu konditionieren, daß sie zugleich als Motivationsmittel wirken, also die Befolgung des Selektionsvorschlages hinreichend sicherstellen kann.¹²⁴

Somit lassen sich Kommunikationsmedien auch etikettieren als "diejenigen evolutionären Errungenschaften, die an jenen Bruchstellen der Kommunikation ansetzen und funktionsgenau dazu dienen, Unwahrscheinliches in Wahrscheinliches zu transformieren [...]"¹²⁵ Die Theorie der Kommunikationsmedien kennt neben dem wissenschaftsspezifischen Medium 'Wahrheit' natürlich noch andere Medien. Wie sollten sich sonst soziale Systeme ausdifferenzieren, wenn nicht über differente Medien? Aber gerade darin liegt der Vorteil einer solchen Analyse: "[...] sie ermöglicht Vergleiche mit ganz andersartigen Sachverhalten, zum Beispiel mit Macht,¹²⁶ mit Geld,¹²⁷ mit Wahrheit [...]"¹²⁸ Und bei all dem ist die "Steigerung der Wahrscheinlichkeit des Unwahrscheinlichen [...]" die Formel, die Gesellschaftstheorie, Evolutionstheorie und Theorie der Kommunikationsmedien verbindet.¹²⁹

Systemdifferenzierung bedeutet hier also nichts anderes als die *Wiederholung der Differenz von System und Umwelt innerhalb von Systemen*, beziehungsweise die Wiederholung der Systembildung in Systemen.¹³⁰

1.2.3.3 Selbstreferentialität, Logik und Erfahrung: Zur Theorie strukturfunktionaler Latenzen und Paradoxien

Wie können aber Systeme operieren, wenn sie geschlossen sind und keine Möglichkeit eines Kontaktes zur Umwelt haben? Woher erhalten sie ihre inhaltliche Fülle, ihren Stimulus, neues Material? Bevor diese Frage endlich zur Theorie autopoietischer Systeme (1.2.3.4) überleitet, gilt es die Möglichkeiten zu erwägen, die ein geschlossenes System hat, seine Operationen durchzuführen und dabei auf immer wieder Neues zu stoßen. Hierfür steht der Begriff des *selbstreferentiellen Systems*.

Soziale, psychische und lebende Systeme sind keine Maschinen. Dennoch kann man zur Verdeutlichung dessen, was unter einem selbstreferentiellen System verstanden werden soll, zunächst - und eingedenk aller gebotenen Einschränkungen - bei einem Vergleich von *trivialen* und *selbstreferentiellen Maschinen* ansetzen:

¹²⁴ Luhmann (1984c), S. 222. Hervorhebung H.W.

¹²⁵ Ebd., S. 220.

¹²⁶ 'Macht' bildet nach Luhmann das Kommunikationsmedium der Politik. Vgl. hierzu Luhmann (1975). (Anmerkung H.W.)

¹²⁷ 'Geld' bildet das Kommunikationsmedium der Wirtschaft. Vgl. hierzu Luhmann (1989), etwa S. 14, 47, 69ff., 131 und 194. (Anmerkung H.W.)

¹²⁸ Luhmann (1983), S. 10.

¹²⁹ Ebd.

¹³⁰ Vgl. hierzu Luhmann (1984c), S. 22 und S. 37.

Trivialmaschinen transformieren auf immer gleiche Weise Inputs in Outputs. Wird der Input wiederholt, kommt der gleiche Output heraus - oder es liegt ein Fehler vor, und die Maschine muß zur Reparatur. Selbstreferentielle Maschinen machen dagegen ihren Output auch von ihrem jeweiligen Zustand abhängig, etwa von dem Zustand, der sich aus gerade vorher abgelaufenen Operationen ergibt. Sie kommen je nach ihrem *Eigenzustand* bei gleichen Inputs zu völlig verschiedenen Ergebnissen.¹³¹

Im letzteren Falle spielt die *Systemgeschichte* eine Rolle; im ersten Falle kann man sie vernachlässigen, sofern überhaupt von einer Systemgeschichte gesprochen werden kann:

Selbstreferentielle Maschinen sind unzuverlässig, launisch, sind gewissermaßen historische Maschinen und können daher auch kreativ sein, allerdings nicht auf Kreativität hin programmiert werden. Sie sind nicht zuverlässig kreativ, wohl aber zufällig kreativ.¹³²

Selbstreferentielle Systeme sind geschlossene Systeme.¹³³ Sie arbeiten ausschließlich im *Selbstkontakt*. Sie können keinen direkten Kontakt zur Umwelt aufnehmen. Wie aber können Systeme an inhaltlicher Fülle gewinnen und vermeiden, daß sie sich im Kreise drehen und an den selbsterzeugten Tautologien des zirkelhaften Selbstbezugs "ersticken"?

Für die Lösung dieses Problems steht der Begriff der *Rekursivität*. Rekursivität funktioniert über die Rückbezüglichkeit von Ergebnissen einer Operation auf sich selbst und verwendet mithin Ergebnisse von Operationen durch ein re-entry als Ausgangspunkt neuer Operationen. Will man dies in der Terminologie des Input-Output-Schemas umschreiben, so muß man dieses Schema neu (und damit im Sinne der Neokybernetik) fassen: *Ein Input ist danach kein aus der Umwelt des Systems gewonnener Eingabewert, sondern ein vom System selbst produzierter und ausgewählter Ausgangspunkt einer aktuellen Operation*. Die auf diesen Input angewandte Operation produziert dann den Output, welcher folglich nicht als Ausgabewert in die Umwelt eingegeben wird, sondern im System verbleibt und wieder als Ausgangspunkt neuer Operationen verwendet werden kann. Input und Output bilden also eine Paradoxie: Der Output ist ein Input und der Input ist ein Output, oder: Der Ausgangspunkt ist ein Endpunkt (Ergebnis) und der Endpunkt ein Ausgangspunkt. Die Paradoxie führt auch hier nicht in einen *circulus vitiosus*, denn sie läßt sich durch Temporalisierung entfalten. Dem im folgenden zu diskutierenden Gedanken der Temporalisierung entsprechend durchläuft das System operative Schleifen, und die Bezeichnungen Input oder Output lassen sich nur vergeben, indem man jeweils einen Punkt als Ausgangspunkt wählt und das zeitlich Nachfolgende als Resultat bezeichnet,

¹³¹ Luhmann (1988a), S. 293, Hervorhebung H.W.

¹³² Ebd.

¹³³ Selbstverständlich könnte man versuchen, ein selbstreferentielles System als umweltoffen zu betrachten. Aber hier soll nicht die Frage beantwortet werden, was ein selbstreferentielles System ist, sondern die, wie nach Luhmann ein geschlossenes System operieren kann. Und dann ergibt sich als Antwort: selbstreferentiell. Und dann (und nur dann) ergibt sich umgekehrt für rein selbstreferentielle Systeme, daß sie geschlossen sein müssen.

welches in Hinsicht auf weitere zeitliche Abfolgen wieder als Ausgangspunkt erscheint. Eine solch Schleife läuft also - wenn auch hier durch das Input-Output-Schema verfremdet - nach einem dem *hermeneutischen Zirkel* verwandten Muster. Jeder mögliche *Umweltkontakt* muß dementsprechend ebenfalls über einen speziellen *Selbstkontakt* hergestellt werden.¹³⁴ *Dazu muß das System selbst zwischen sich und der Umwelt unterscheiden können. Umweltkontakte setzen mithin die Wiedereinführung der System/Umwelt-Differenz ins System selbst voraus.* Maturana zufolge unterscheidet nicht jedes selbstreferentielle System zwischen sich und der Umwelt. *Die System/Umwelt-Differenz kann dann eventuell nur für einen Beobachter des Systems vorhanden sein, nicht aber für das System selbst.* Luhmann hingegen vertritt die These, daß alle selbstreferentiell-geschlossenen Systeme zur Beobachtung der Umwelt, ja, sogar zur Selbstbeobachtung befähigt sind:

Diese These steht im Widerspruch sowohl zur klassischen Entgegensetzung von Theorien geschlossener und offener Systeme als auch zum Begriff der Autopoiesis von Maturana, der zur Herstellung von System/Umweltbeziehungen einen Beobachter als ein anderes System erfordert. Wenn man jedoch die Begriffe Beobachtung und Selbstbeobachtung auf der Ebene der allgemeinen Systemtheorie ansetzt und, wie angedeutet, mit dem Begriff der Autopoiesis verbindet, wird Selbstbeobachtung zur notwendigen Komponente autopoietischer Reproduktion.¹³⁵

Die Systeme steigern also dadurch, daß sie die Unterscheidung von System und Umwelt ins System selbst einführen, ihre Eigenkomplexität und eröffnen sich dadurch *Spielräume für Erfahrungen mit der Umwelt: Die unbekannte Umwelt*¹³⁶ durchzieht das System sozusagen als *Komplexität*¹³⁷ in Form einer *unendlichen Zahl von Möglichkeiten* und reizt das System so dazu, "Experimente" mit der Umwelt zu machen.¹³⁸

Die *Reduktion von Komplexität*, die ein System dabei "ausprobiert" (ausprobiert: denn es muß sie zurücknehmen oder wenigstens modifizieren, wenn zu große Störungen auftreten), ist eine paradoxe Operation: Jede *Reduktion von Komplexität* ist nämlich zugleich immer auch *Progression von Komplexität* und *dies in ganz besonderem*

¹³⁴ Die *Umwelt* kann folglich nur beobachtet werden, sofern sie *im* geschlossenen *System* beobachtet wird, und nur, was so beobachtet werden kann, ist für das System vorhanden, bildet seine Welt: "In einer Erbsenschote saßen fünf Erbsen, sie waren grün, und die Schote war grün, und so glaubten sie, die ganze Welt sei grün, *und das war völlig richtig!* [...] Und Wochen vergingen; die Erbsen wurden gelb, und die Schote wurde gelb. 'Die ganze Welt wird gelb!' sagten sie, *und das durften sie auch ruhig sagen.*" (Andersen (1980), S. 593, Hervorhebungen H.W.)

¹³⁵ Luhmann (1984c), S. 63f. Vgl. zum Begriff der Autopoiesis bei Maturana und Luhmann unten S. 77ff.

¹³⁶ Die Umwelt ist dem System nie ganz bekannt, insofern das System seine Umwelt zwar selbst erzeugt - aber eben als Komplexität, das heißt, als einen Überschuß an Möglichkeiten. Sie ist demnach unbekannt im Sinne hoher Kontingenz.

¹³⁷ Vgl. zum Begriff der 'Komplexität' sowie zu den Begriffen 'Kontingenz' und 'Reduktion von Komplexität' S. 39f.

¹³⁸ "Selbstorganisierte Systeme [...] haben die Verbindung zu ihrer Umwelt längst gekappt und zumindest teilweise gesperrt, *bevor* das Experiment beginnt." (Hombach (1989), S. 85)

Maße im Fall der Reduktion von Komplexität durch Sinn. Sinnsysteme¹³⁹ reduzieren Komplexität durch den Aufbau konditionierter Verweisungshorizonte. Diese Horizonte schließen Vieles aus - sie erzeugen zugleich jedoch immer auch neue Möglichkeiten, die es vorher nicht gab. Am Beispiel der *Physik*: Wenn die Materie reduziert wird auf etwas aus Atomen Bestehendes, was sind dann aber Atome, und kann man sie in noch kleinere Elementarteilchen dekomponieren?¹⁴⁰

Die *Soziologie* und die *Philosophie* erzeugen aber ganz andere Grade von Komplexität durch Komplexitätsreduktion: Beide Disziplinen sind selbst Teilsysteme des Gesellschaftssystems, das sie untersuchen. In einem solchen Fall kann die Komplexität eines Teilsystems die Komplexität des Gesamtsystems beinhalten: Das System wird hyperkomplex.¹⁴¹ Mit einem *hyperkomplexen Teilsystem* "ist ein Teilsystem gemeint, daß selbst höhere Komplexität hat als das System, dem es angehört. Dieser Gedanke drängt sich auf, wenn man Systembildung als Reduktion von Komplexität begreift [...]."¹⁴² Wenn dieser Sachverhalt vorliegt, dann *enthält der Teil sozusagen mehr als das Ganze*, nämlich sich selbst (als Teil) und das Ganze (dessen Teil er ist). Oder, um es mit Luhmann, aber dann in spiegelbildlicher Formulierung und in gleichzeitiger "Umkehrung der klassischen These"¹⁴³ zu sagen: "das Ganze [ist] weniger [...] als die Summe seiner Teile."¹⁴⁴

Die Einführung der System/Umwelt-Differenz in das System selbst bildet dabei die einzige Möglichkeit für Umweltkontakte. Dadurch aber, daß ein System zwischen sich und *seiner* Umwelt unterscheiden kann, entsteht nicht nur eine *systemrelative Umwelt*; es ergibt sich vielmehr für das System eine einzigartige und evolutionär äußerst folgenreiche Konsequenz: die Möglichkeit der *Selbstbeobachtung*.¹⁴⁵

Nur ein System, daß sich selbst von *allem anderen*¹⁴⁶ unterscheiden kann, nur ein System also, daß zwischen *Selbstreferenz* (das heißt: Beobachtung der eigenen Selbstreferenz beziehungsweise Beobachtung des Systems durch sich selbst) und *Fremdreferenz* (das heißt: Beobachtung der Umwelt oder anderer Systeme in der Umwelt) innerhalb der eigenen Selbstreferenz zu unterscheiden vermag, nur ein solches System kann sich selbst beobachten *und* sich selbst beschreiben. Da das System

¹³⁹ Vgl. hierzu Kapitel 1.1.

¹⁴⁰ Mit *Murphy's Law* gesprochen: "In jedem kleinen Problem steckt ein großes, das gern raus möchte." (Bloch (1985), S. 48)

¹⁴¹ Zum Begriff der Hyperkomplexität vgl. S. 40, Anmerkung 20.

¹⁴² Luhmann (1979b), S. 340.

¹⁴³ Ebd.

¹⁴⁴ Ebd.

¹⁴⁵ "Selbstbeobachtung ist demnach die Einführung der System/Umwelt-Differenz in das System [...]." (Luhmann (1984c), S. 63)

¹⁴⁶ "Ein Beobachter konzentriert sich auf das, *was* er beobachtet. Er vernachlässigt dabei zumeist das, wovon er das Beobachtete unterscheidet oder setzt dies gänzlich unbestimmt als 'alles andere' voraus. Er sieht das nicht, was er nicht sieht (und warum sollte er auch?)." (Luhmann (1990b), S. 95)

bei der Beobachtung und Beschreibung der Umwelt nie die eigene Selbstreferenz verlassen kann "beobachtet es von innen so, als ob es von außen wäre [...]"¹⁴⁷

Systeme können auf diese Weise also sowohl die Umwelt als auch sich selbst beschreiben. Der Modus einer auf *Selbstbezüglichkeit fußenden Selbstbeschreibung* wird im allgemeinen traditionell unter der Semantik des 'Selbstbewußtseins' mitgeführt. Im Gegensatz zur subjektphilosophischen Tradition bildet diese auf dem Selbstbewußtsein beruhende Form selbstreferentieller Selbstbeschreibung der Systemtheorie zufolge nur eine Form unter anderen. So bilden soziale Systeme zwar kein Selbstbewußtsein aus, da sie überhaupt nicht über ein Bewußtsein verfügen. Dennoch operieren sie selbstreferentiell und können sich selbst beschreiben. Dabei kommt dem Sozialsystem der Wissenschaft eine bedeutende Rolle zu: So beschreibt etwa die Soziologie nach wissenschaftlichen Kriterien die Gesellschaft - ohne daß dabei der Soziologie irgendeine Form von Bewußtsein zukäme.¹⁴⁸ Nun sind jedoch der Theorie autopoietischer Systeme gemäß alle Systeme (weil geschlossen) selbstreferentielle Systeme, und die Fähigkeit des Selbstbezugs bildet infolgedessen nach Luhmann weder ein Privileg des Bewußtseins,¹⁴⁹ noch kann Selbstreferentialität allein schon Selbstbeschreibung gewährleisten.

Man könnte sich dieser Theorie am ehesten noch mit Hegel nähern, dem zufolge Selbstbeschreibungen Selbstnegationen und damit die Entgegensetzung von Ich und Nicht-Ich implizieren. Ähnlich dem Hegelschen Denken geht die moderne Systemtheorie davon aus, daß nur ein solches System sich selbst beobachten und beschreiben kann, welches sich von *allem anderen*, also von einer zunächst unbestimmten Umwelt, zu unterscheiden vermag. Dabei bleibt die Umwelt immer nur eine vom System selbst unterschiedene, beobachtete und damit *selbsterzeugte* Umwelt: Die Umwelt *ist* das System als selbsterzeugte Unterscheidung des Systems von sich selbst.¹⁵⁰ "Your Inside Is Out And Your Outside Is In"¹⁵¹.

Die Lösung der Paradoxie wird durch eine *Temporalisierung der Logik* erzielt:

¹⁴⁷ Luhmann (1990b), S. 363.

¹⁴⁸ Selbstverständlich verfügen die einzelnen Soziologen über Bewußtsein. Aber die Soziologie besteht nicht aus Soziologen, sondern aus (fachspezifischen) Kommunikationen - und Kommunikation verfügt nicht über ein ihr eigenes Bewußtsein, nimmt aber selbstverständlich das Bewußtsein psychischer Systeme in Anspruch. Vgl. hierzu nochmals das in Kapitel 1.1 über soziale Systeme Gesagte.

¹⁴⁹ Vgl. hierzu Kapitel 3.1.

¹⁵⁰ Von 'sich in sich selbst unterscheiden' spricht auch Hegel (Enzyklopädie) betreffs des Selbstgefühls und der Subjektivität: "Die fühlende Totalität ist als Individualität wesentlich dies, *sich in sich selbst zu unterscheiden* und *zum Urteil in sich* zu erwachen, nach welchem sie *besondere* Gefühle hat und als *Subjekt* in Beziehung auf diese ihre Bestimmungen ist." (Hegel (1970b), S. 160, erste Hervorhebung H.W.)

¹⁵¹ Glanville (1988g), S. 167. Der Neokybernetiker Ranulph Glanville nimmt auf dieses Beatles-Zitat Bezug (Beatles (1968)), wenn er - an Spencer Brown anknüpfend - bezüglich der Paradoxie von Außen- und Innenwelt meint: "Das Elementare ist das, was nicht weiter reduziert werden kann: es ist nur es selbst: es hat keine Eigenschaften. Also kann es keine von seiner Unterscheidung getrennte Innenseite haben. Seine Unterscheidung kann keinen Inhalt haben. Das Universale ist das, was nicht weiter ausgedehnt werden kann: es ist alles: nichts kann ausgeschlossen sein. Also kann es keine von seiner Unterscheidung getrennte Außenseite haben. Seine Unterscheidung muß allen Inhalt enthalten." (Ebd., S. 168) Vgl. zur Funktion der Negation in sinnkonstituierenden Systemen Luhmann (1981c).

Das Problem liegt also in der Zeit, und auch die Lösung liegt in der Zeit. Als Operation kann die Beobachtung sich nur momenthaft aktualisieren. [...] Das schließt jedoch nicht aus, daß andere Operationen, sei es gleichzeitig, sei es vorher oder nachher, das Beobachten beobachten, die benutzten Unterscheidungen unterscheiden - sofern nur ein Netzwerk rekursiven Beobachtens, also ein System hergestellt werden kann.¹⁵²

Die Sätze vom Widerspruch oder vom ausgeschlossenen Dritten "löschen" die Zeit, indem sie die Logik auf eine *Form* (= formale Logik) reduzieren, also indem sie eine Logik aufbauen, die *Veränderungen unter gleichzeitiger Beibehaltung und Nicht-Beibehaltung der Identität* ausschließt:

Hier ist die nächstliegende Frage die nach der Einheit der Differenz. Man kommt also nicht auf eine Logik der Arten und Gattungen als umfassender Wesen und nicht auf eine Hierarchie, sondern, wenn man Hegel glauben darf, auf eine dialektische Theorie. Im Verhältnis zum alteuropäischen Denken ändert sich dadurch auch das Verhältnis zur Zeit; denn die Gattungsbegriffe galten, im Unterschied zu Handlungen und Ereignissen, als stabil, während die Dialektik alles in Bewegung setzt und die Zeit selbst als Prozeß begreift.¹⁵³

Luhmann zufolge

weiß [man] inzwischen auch, daß alle binären Codes und mit ihnen die zweiwertige Logik, wenn sie eine vollständige Weltbeschreibung liefern, also sich auch auf sich selbst und ihre eigenen Operationen beziehen wollen, Paradoxien nicht vermeiden können.¹⁵⁴

¹⁵² Luhmann (1990b), S. 115. Die paradoxiefreie und nicht-tautologische Schließung eines komplexen Systems ist laut Luhmann unmöglich: "Man kann dies generalisieren zu der Aussage, daß das Prädikat 'widerspruchsfrei' nicht als Selbstbeschreibung eines Systems verwendet werden kann. [...] Eine Erkenntnistheorie, die Schließung als *empirische* Notwendigkeit behauptet, muß auf *logische* Schließung verzichten. Die einzig-mögliche Schließung, die auf der Ebene der Selbstbeobachtung erreicht werden kann, benötigt den Schlußstein der Tautologie/Paradoxie." (Ebd., S. 506f.)

¹⁵³ Ebd., S. 378. Bei einem Vergleich mit Hegel darf keinesfalls vergessen werden, daß Luhmann weder subjektphilosophische noch ontologische, weder teleologische noch historistische Anleihen macht. Vgl. hierzu exemplarisch Luhmann (1981b). An dieser Stelle muß allerdings eine weitere Einschränkung gemacht werden: Hegels Dialektik setzt keineswegs "alles in Bewegung", wie Luhmann meint. Im Kapitel *Das Absolute Wissen* seiner *Phänomenologie des Geistes* führt Hegel aus: "Die *Zeit* ist der *Begriff* selbst, der *da ist* und als leere Anschauung sich dem Bewußtsein vorstellt; deswegen erscheint der Geist notwendig in der Zeit, und er erscheint so lange in der Zeit, als er nicht seinen reinen Begriff *erfaßt*, d.h. nicht die Zeit tilgt. Sie ist das *äußere* angeschaute, vom Selbst *nicht erfaßte* reine Selbst, der nur angeschaute Begriff; indem dieser sich selbst erfaßt, hebt er seine Zeitform auf, begreift das Anschauen und ist begriffenes und begreifendes Anschauen." (Hegel (1970c), S. 584.) Auf diese zwingende Einschränkung wurde der Verfasser von Professor Dr. Klaus Düsing aufmerksam gemacht. (Vgl. zur Bedeutung der Begriffe Zeit(lichkeit), Werden und Entwicklung in Hegels Dialektik: Düsing (1983), etwa Kapitel I.2, besonders die S. 32ff., aber auch Kapitel II.1.a, vor allem S. 44ff.)

¹⁵⁴ Luhmann (1987c), S. 36. Auch wenn der Vergleich zwischen Hegels Denken und der Theorie selbstreferentieller Systeme der Vorbehalte bedarf, so sind die Parallelen vor allem hinsichtlich der Einstellung zur (formalen) Logik - speziell des Satzes vom Widerspruch - kaum zu übersehen: "Das

Veränderungen brauchen Zeit. Sie bedürfen der Unterscheidung von Vorher und Nachher, ganz so wie Husserl dies sah, dem zufolge "ein Jetzt [...] also keinesfalls ein abstrakter Moment [ist], sondern eingebettet in das Gesamt von Retentionen und Protentionen."¹⁵⁵ Die Beobachtung von Veränderungen ist infolgedessen nur möglich, wenn ein Jetztzeitpunkt in Retention und Protention eingebettet wird. Dem Begriff der Veränderung ist also der Begriff der Zeit bereits implizit. Nach Luhmann - auch hierin angeregt durch Husserls Analysen - hat

eine Erkenntnistheorie, die sich in dieser Weise auf den Begriff des Beobachtens stützt, [...] tiefreichende Konsequenzen für das Verständnis von Zeit. Wir hatten bereits kurz angedeutet, daß die Operation des unterscheidenden Bezeichnens die Gleichzeitigkeit des Vorher und Nachher der Operation des Beobachtens voraussetzt, also die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen in Operation setzt.¹⁵⁶

Die formale Logik (aber auch jede andere an ihr orientierte zweiwertige Logik, etwa die Prädikatenlogik) muß Veränderungen *de-temporalisieren*. Um die dabei unter Umständen auftretenden Paradoxien aufzulösen, kann man Ebenenunterscheidungen respektive eine Typenlogik einführen. Jedoch ist es

ebenso einfach wie unfruchtbar, dies [die Entfaltung von Paradoxien, H.W.] mit Hilfe einer Unterscheidung von logischen Typen oder von mehreren Sprachebenen zu tun - unfruchtbar deshalb, weil diese auf Russell zurückgehenden Vorschläge zu direkt am Problem operieren *und zu viel sinnvolle Aussagemöglichkeiten ausschließen*.¹⁵⁷

Die Typenlogik löst das Problem also gewissermaßen zu schnell.

Einer Logik aber, die unter Absehen von einer zeitlichen Abfolge, das heißt einer "Bewegung", operiert, kann dann die temporal durchaus entfaltbare Paradoxie unter Umständen als Antinomie erscheinen, weil die rein formale Struktur die Entfaltung von aus zeitlichen Abfolgen sich ergebenden Paradoxien sperrt.¹⁵⁸

Hingegen hatte sich schon Hegel an einer Logik versucht, die auch Widersprüche zuläßt, ja, ihre Einbeziehung geradezu einfordert:

In $A = A$, als dem Satz der Identität, wird reflektiert auf das Bezogensein, und dies Beziehen, dies Einssein, die Gleichheit ist in dieser reinen Identität enthalten; es wird von aller Ungleichheit abstrahiert. $A = A$, der Ausdruck des absoluten Denkens oder der Vernunft, hat für die formale, in verständigen Sätzen sprechende Reflexion nur die Bedeutung der Verstandesidentität, der reinen Einheit, d. h. einer solchen, worin von der Entgegensetzung abstrahiert ist. Aber die Vernunft findet sich in dieser Einseitigkeit der abstrakten Einheit nicht ausgedrückt; sie postuliert

dialektische Denken muß [...] gegen den obersten Grundsatz der klassischen Logik, den Satz vom zu vermeidenden Widerspruch, verstoßen;" (Düsing (1976), S. 317)

¹⁵⁵ Baßler (1988a), S. 126.

¹⁵⁶ Luhmann (1990b), S. 103.

¹⁵⁷ Ebd., S. 172, Hervorhebung H.W.

¹⁵⁸ Einen dem hier geschilderten Gedanken zumindest verwandten spricht Hegel an, wenn er lakonisch feststellt: "Was im Reich des Toten Widerspruch ist, ist es nicht im Reich des Lebens." (Hegel (1907), S. 308f.)

auch das Setzen desjenigen, wovon in der reinen Gleichheit abstrahiert wurde, das Setzen des Entgegengesetzten, der Ungleichheit. [...] Der Grundfehler kann so vorgestellt werden, daß in formaler Rücksicht auf die Antinomie des $A = A$ und des $A = B$ nicht reflektiert ist. Einem solchen analytischen Wesen liegt das Bewußtsein nicht zum Grunde, daß die rein formale Erscheinung des Absoluten der Widerspruch ist [...].¹⁵⁹

Mit ähnlichen Problemen beschäftigt arbeiten Logiker, wie der an Neurophysiologie und Mathematik gleichermaßen interessierte Physiker Heinz von Foerster, heute an einer operativen Logik.¹⁶⁰ Folgt eine Logik aber der Realität der Systemoperationen, vermeidet sie also kontrafaktische Reformalisierungen beziehungsweise Detemporalisierungen und reduziert nicht die faktische Komplexität der Systeme, *so werden Paradoxien, Tautologien und Zirkel zu notwendigen und fruchtbaren Ausgangspunkten des Gewinns neuer Erfahrungen und Erkenntnisse.*¹⁶¹ Aber gerade "das hat man bisher als unerlaubte Handlung angesehen. Der Nachweis eines Zirkelschlusses galt als tödlich."¹⁶² Dennoch: "Die Strukturarmut der zweiwertigen Logik verlangt nach einer Ergänzung, die man, was Methoden angeht, in der Zeit suchen und als temporale Komplexität beschreiben muß. Methoden sind Prozeßstrukturen."¹⁶³

Der Theorie selbstreferentieller Systeme entsprechend können *Erfahrungen* ausschließlich durch Selbstbezug gewonnen werden und nicht durch einen Umweltkontakt entstehen beziehungsweise dann an einer sogenannten unabhängigen Realität geprüft werden. Auch hier tritt wieder eine Paradoxie in Erscheinung: Erfahrungen über die Umwelt sind Erfahrungen, die das System mit sich selbst macht. Und weil das System sich sieht, wenn es seine Umwelt sieht, weil es also gegenüber der Umwelt geschlossen, gegenüber sich selbst aber prinzipiell offen ist, *erzeugt Geschlossenheit Offenheit* für Welt:

Dies Konzept des selbstreferentiell-geschlossenen Systems steht nicht im Widerspruch zur *Umweltoffenheit* der Systeme; Geschlossenheit der selbstreferentiellen Operationsweise ist vielmehr eine Form der Erweiterung möglichen

¹⁵⁹ Hegel (1970a), S. 37ff.

¹⁶⁰ Vgl. v. Foerster (1985).

¹⁶¹ Wie leicht es komplexen, selbstreferentiellen Systemen fällt, Paradoxien aufzulösen und ein Vitiös-Werden von Zirkeln zu vermeiden, demonstriert Hombach (1989). Hombach exemplifiziert und illustriert die Entparadoxierung durch komplexe Systeme nicht nur anhand des Gödelschen Unvollständigkeitstheorems und der Methode der sogenannten Gödelisierung sowie dem Vorgang der Übercodierung. Er beschreibt darüber hinaus die Freudsche Psychoanalyse als eine Logik, die komplexe psychische Systeme angemessen und nicht-reduktionistisch zu beobachten und zu beschreiben in der Lage ist: "Man muß sich Freuds Überlegung sozusagen auf der Zunge zergehen lassen, um ihre Nuancen wahrzunehmen, deren Zusammenspiel aus ein paar Sätzen das erzeugt, was sämtliche komplexitätsreduzierenden Theorien vor und nach Freud für unmöglich halten." (Hombach, (1989), S. 109.)

¹⁶² Luhmann (1990b), S. 71.

¹⁶³ Ebd., S. 415.

Umweltkontaktes; sie steigert dadurch, daß sie bestimmungsfähigere Elemente konstituiert, die Komplexität der für das System möglichen Umwelt.¹⁶⁴

Zu diesem Zugang zur Welt, der zugleich jeden Solipsismus vermeidet, kann es jedoch nur unter einer entscheidenden Prämisse kommen, die bereits erläutert wurde: Sinn. Nur Systeme, die mit Sinn operieren, können ausreichend viele Verweisungen aufbauen, können sich und ihre Umwelt ausreichend komplex darstellen und diese Komplexität, nicht zuletzt unter Zuhilfenahme erfahrungsgesteuerter und damit lernbereiter¹⁶⁵ Komplexitätsreduktionen, aushalten. Ein solcher, *sich selbst über Ausdifferenzierungen modifizierender Sinnhorizont* bedarf nach Luhmann keiner außer ihm liegenden, ontologisch vorgegebenen Realität oder einer allein über transzendente Vermögen modellierbaren "Beharrlichkeit". Allerdings können auch durch Geschlossenheit offene Systeme, und seien es Sinnsysteme, nicht alles "sehen", denn um etwas sehen zu können, muß das System einen "Standpunkt" wählen, von dem aus es sehen (beobachten, erleben, kommunizieren etc.) kann. Das führt zu notwendigen Latenzen im System. Die bekanntesten Formen von Latenz sind die schon von den Moralisten des 17. Jahrhunderts entdeckten Inkommunikabilitäten (bei sozialen Systemen): *Aufrichtigkeit* etwa kann nicht mitkommuniziert werden: "Man kann gleichwohl nicht sagen, daß man meint, was man sagt. Man kann es zwar sprachlich ausführen, aber die Beteuerung erweckt Zweifel, wirkt also gegen die Absicht."¹⁶⁶ Die Mitteilung, man sei völlig aufrichtig, weckt Verdacht. Im Falle psychischer Systeme sind Latenzen seit Freud mit dem Unbewußten verbunden. Dabei ist *strukturfunktionale Latenz* von *faktischer Latenz* zu unterscheiden. *Faktische Latenz* verwendet Luhmann etwa im Sinne von 'Nichtmitberücksichtigung' oder 'Unmöglichkeit der Mitberücksichtigung'. *Strukturfunktionale Latenz* ist dagegen eine Latenz mit der Funktion des Strukturschutzes. Man denke dabei beispielsweise an Freuds Theorie der Verdrängung, derzufolge der verdrängte Sinn etwa eines Traumes aus strukturfunktionalen Gründen in Verdrängung gehalten wird: Hinter dem manifesten Sinn versteckt sich ein latenter Sinn, der in Latenz gehalten wird, um vor der Peinlichkeit oder gar Schmerzlichkeit der Entdeckung dieses Sinns zu schützen. Dabei hat die strukturfunktionale Latenz oftmals einen "doppelten Boden": Nicht nur der latente Sinn wird in "Schutzhaft" durch die Verdrängung genommen; auch der Prozeß und die Aufrechterhaltung der Verdrängung selbst werden mitverdrängt. Man weiß dann nicht nur nichts Inhaltliches mehr vom Verdrängten, sondern auch nichts mehr vom Prozeß der Verdrängung selbst. Der Fall der *strukturfunktionalen Latenz*

ist der eigentlich brisante Fall, und dies auch nur, soweit er nicht durch faktische Unmöglichkeit abgedeckt ist. Wenn Strukturen Latenzschutz benötigen, heißt dies dann nicht, daß Bewußtheit bzw. Kommunikation unmöglich wäre; sondern es heißt nur, daß Bewußtheit bzw. Kommunikation Strukturen zerstören bzw.

¹⁶⁴ Luhmann (1984c), S. 63.

¹⁶⁵ Lernbereit heißt hier: Relativ stabil, aber revidierbar.

¹⁶⁶ Luhmann (1984c), S. 208.

erhebliche Umstrukturierungen auslösen würde, und daß diese Aussicht Latenz erhält, also Bewußtheit bzw. Kommunikation blockiert.¹⁶⁷

So treten in allen Systemen immer wieder notwendige Latenzen auf, und der einfachste, zugleich wohl universellste Fall von faktischer Latenz, ist der des "blinden Flecks": "Jede Beobachtung ist in ihrer Unterscheidungsabhängigkeit sich selber latent."¹⁶⁸ Das System kann nicht alles sehen, denn um sehen zu können, bedarf es eines "Standpunktes" (das heißt: einer Differenz, unter der beobachtet wird), von dem aus es sehen kann, was es sieht. Der Standpunkt oder die Differenz selbst bleibt dabei notwendigerweise im verborgenen, denn wenn ein System seinen Standpunkt sehen will, so muß es ihn verlassen und auf einen anderen wechseln:

Jedes beobachtende System muß die Unterscheidung, von der es ausgeht, quasi als blinden Fleck benutzen. Es kann nur mit Hilfe dieser Unterscheidung sehen, also nur das sehen, was man mit Hilfe dieser Unterscheidung sehen kann: Es kann nicht sehen, was es nicht sehen kann.¹⁶⁹

Wenn Beobachtungen sich selbst latent sind, dann heißt das "unter anderem: *daß die Beobachtung selbst nicht in der Lage ist, in ihrem Vollzug wahr und unwahr zu unterscheiden.*"¹⁷⁰ Wie kann dann aber eine Beobachtung als wahr oder falsch eingeordnet werden? Um zwischen wahren und falschen Beobachtungen unterscheiden zu können, bedarf es der Beobachtung von Beobachtungen, wobei die "zweite" Beobachtung eben die *Unterscheidung von 'wahr' und 'falsch'* benutzt:

Wie jede Unterscheidung eignet sich auch diese dazu, eine Beobachtung zu strukturieren, mit der dann etwas als wahr (und nicht als unwahr) bezeichnet wird oder umgekehrt. Aber auch dann gilt, daß die Operation des Beobachtens sich in ihrem Vollzug nicht selbst als wahr bzw. unwahr bezeichnen kann, sondern daß dies voraussetzt, daß nun diese Beobachtung ihrerseits beobachtet wird.¹⁷¹

Somit ist sich auch die Zurechnung der Wahrheit einer Beobachtung in ihrer Zurechnung "blind". Sie kann nur überprüft werden, indem sie zirkelhaft wieder unter der Differenz von wahr und falsch beobachtet wird.

¹⁶⁷ Ebd., S. 459.

¹⁶⁸ Luhmann (1990b), S. 91.

¹⁶⁹ Luhmann (1988a), S. 297. Maturana und Varela illustrieren das Phänomen des 'blinden Flecks' am Paradebeispiel des Skotoms, das gewöhnlich über die Lichtunempfindlichkeit an der Austrittsstelle des nervus opticus erklärt wird: "Diese Erklärung gibt uns jedoch keine Antwort auf die Frage, warum wir nicht ständig mit einem visuellen Loch dieser Größe durch die Welt gehen. Unsere visuelle Erfahrung ist die von einem kontinuierlichen Raum. Solange wir keine geistreichen Experimente machen, [und damit unsere Beobachtungen ihrerseits beobachten, H.W.] nehmen wir in der Tat jene Diskontinuität, die erscheinen sollte, nicht wahr. Das Faszinierende am Experiment mit dem blinden Fleck ist: *Wir sehen nicht, daß wir nicht sehen.*" (Maturana und Varela (1987), S. 23)

¹⁷⁰ Luhmann (1990b), S. 85.

¹⁷¹ Ebd.

Bei Dilthey läßt sich eine Präfiguration einer solchen Ansicht finden, denn seiner Auffassung zufolge bildet der Denkakt selbst einen 'blinden Fleck': Denn "wir können niemals den Denkakt selbst mit Aufmerksamkeit auffassen. Von solchen Vorgängen wissen wir nur aus der Erinnerung."¹⁷² Es bedarf so nach Dilthey einer zweiten Beobachtung (hier: mit Hilfe der Erinnerung), um den Denkakt (wenn man mit Dilthey 'Denken' als 'Akt' versteht) selbst von dem zu unterscheiden, was da gedacht wurde. Um Denkakt und Inhalt zu unterscheiden, bedarf es der *artificialen* Unterscheidung von 'Denkakt' und 'Gedachtem' mit Hilfe der Erinnerung. Der Denkakt ist gegenüber der Unterscheidung 'Denkakt' und 'Inhalt des Denkakts' blind. So kann der Beobachter (also das System)

nicht sehen [...], daß er nicht sehen kann, was er nicht sehen kann. Und mehr noch: daß dieses Nichtsehenkönnen Bedingung der Möglichkeit des Beobachtens ist. Der 'blinde Fleck' tritt an die Stelle der sich über sich selbst vergewissernden Vernunft. Dies ist bei allen Beobachtungen, die man beobachten kann, der Fall; und es gehört dann nur noch ein wenig Mut dazu, sich selbst zu sagen: auch bei meinen eigenen Beobachtungen.¹⁷³

Der jeweilige "Standpunkt" bleibt ein "blinder Fleck", und wenn das System diesen blinden Fleck räumt, um ihn (und sei es durch Erinnerung) sehen zu können, dann sieht es, daß es nicht sehen konnte, was es jetzt sieht; und es sieht zugleich wieder nicht, daß es jetzt sehen kann, was es nicht sehen konnte, weil es jetzt wieder nicht sehen kann, von wo aus es sehen kann, was es vorher nicht sehen konnte: *Erfahrungen* gehen aus einem Selbstkontakt hervor, der nie alles zu erfassen erlaubt. Erfahrungen sind also immer unvollständig, und ein System, daß Erfahrungen machen will, bedarf - wieder eine Paradoxie - *der (partiellen) Blindheit, um sehen zu können:*

Vielleicht kann man auch und gerade hier mit dem Gedanken der Entparadoxierung durch 're-entry' arbeiten. Die Unterscheidung manifest/latent wird in den Bereich manifester Beobachtung und Beschreibung hereingeholt. Man akzeptiert, daß jede Beobachtung, indem sie eine Leitunterscheidung wählt, sich einem blinden Fleck ausliefert - und sei es nur, daß sie sich von der Unterscheidung (zum Beispiel: manifest/latent), mit der sie operiert, nicht mehr unterscheiden kann.¹⁷⁴

Wenn jedes System einen 'blinden Fleck' benutzen muß, dann können andere Systeme

andere Unterscheidungen verwenden, um das beobachtende System zu beobachten. Es erscheint dann als ein System-mit-Umwelt in der Umwelt des Systems, das das Beobachten beobachtet. Ein Gedanke von enormer Tragweite für die Sozialwissenschaften. Man kann auf diese Weise die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie reformulieren und ebenso die Freudsche Kritik des verdrängenden, sublimierenden Bewußtseins. Es handelt sich in beiden Fällen um eine Beobachtung, die sich darauf spezialisiert, das zu beobachten, was die beobachteten Systeme nicht beobachten können. Die Namen Marx und Freud stehen hier nur für eine sehr

¹⁷² Dilthey (1982) S. 198.

¹⁷³ Luhmann (1987c), S. 38.

¹⁷⁴ Ebd., S. 41.

einflußreiche, breitenwirksame Innovation des modernen Denkens, und es fällt rückblickend auf, daß die offizielle Erkenntnistheorie mit dieser Form des Beobachtens von Beobachtungen, des Beschreibens von Beschreibungen, des Wissens über Wissen, unüberwindliche Schwierigkeiten gehabt hat. Das zeigt eine lange und unergiebigste Diskussion über 'Wissenssoziologie' ebenso wie der wissenschaftstheoretisch problematische Status der Psychoanalyse. Scharf gesagt: gerade diejenige Innovation, die das moderne Denken gegen alle Traditionen auszeichnet, mußte erkenntnistheoretisch verboten werden. Das kann mit Hilfe der skizzierten systemtheoretischen Konzepte geändert werden.¹⁷⁵

Was aber sind nun *Erfahrungen*? Wenn, wie beschrieben, Umweltkontakte als spezielle Form von komplexitätssteigernden Selbstkontakten beschrieben werden müssen und damit die Selbsterfassung auf der Grundlage der Fähigkeit des Systems zur Selbstunterscheidung als einer vom System ins System selbst eingeführten Unterscheidung zwischen sich und der Umwelt¹⁷⁶ begriffen werden muß, dann zwingt die enorme Komplexitätssteigerung das System dazu, mit Hilfe von Beobachtungen Komplexitätsreduktionen durchzuführen, damit das System in einer Überkomplexen Umwelt existieren kann: *Komplexitätssteigerung* muß also *Selektion* nach sich ziehen. Hier ist endlich der Punkt erreicht, an dem sich angeben läßt, wie sich innerhalb der Theorie Luhmanns der *Begriff der Erfahrung* bestimmen läßt: *Erfahrungen* sind über Beobachtungen erzeugte Selektionskonditionierungen innerhalb einer vom System selbst erzeugten und reduzierten Komplexität. *Erfahrung*, wenn sie aus Beobachtungen hervorgeht, ist

überraschende Information, die strukturell belangvoll ist und zur Umstrukturierung sinnhafter Prämissen der Erlebnisverarbeitung führt [...]. Erfahrung ist nie das reine, unmodifizierte Eintreffen des Erwarteten - wenn ich die Treppe hinuntergehe, ist das keine Erfahrung, daß die Treppe noch da ist -, sondern nur die informative Modifikation des Erwarteten in einzelnen Hinsichten. Daher kann Erfahrung die sinngebenden, Erfahrungsmöglichkeiten eröffnenden Erwartungsstrukturen nie direkt, sondern nur indirekt, durch Nichtmodifikation, bestätigen. Erfahrung ist eine laufende Rekonstruktion der sinnhaft konstituierten Wirklichkeit durch Abarbeitung von Enttäuschungen, durch normalisierende Verarbeitung von Information.¹⁷⁷

Erfahrungen sind strukturelle Niederschläge von Systemereignissen, und sie entstehen dadurch, daß ein System sich *entscheiden* muß, was es aus der unendlichen Zahl der Möglichkeiten, etwas zu aktualisieren, auswählen will. *Erfahrungen sind Selektionskonditionierer, sie sind strukturmodifizierende Ereignisse eines Systems und konditionieren somit zukünftige Selektionen*: Erfahrungen ermöglichen *Entscheidungen* (in Selektionsprozessen). Es ergibt sich ein *Zirkel*: Erfahrungen sind hervorgegangen aus strukturmodifizierenden Ereignissen, die weitere Selektionen konditionieren, und um selektieren zu können, bedarf es der Einschränkung der Möglichkeiten, also der (Selbst)Konditionierung, also der Erfahrung. Erfahrungen sind *Ereignisse* innerhalb

¹⁷⁵ Luhmann (1988a), S. 297f. Hervorhebungen H.W. Eine solche Reformulierung der Freudschen Theorie soll in Kapitel 2 in Angriff genommen werden.

¹⁷⁶ Vgl. Luhmann (1984c), S. 59.

¹⁷⁷ Luhmann (1979a), S. 41f.

der *Systemkomplexität*, welche Struktureffekte hinterlassen haben und damit die Systemkomplexität reduzieren und zugleich erhöhen: Es ist nicht mehr alles möglich, aber es ist etwas möglich, was früher nicht möglich war. Der Zirkel läßt sich freilich leicht entfalten, denn, wie es am Beispiel des Wissenschaftssystems demonstriert wurde, jedes System fängt mit einer operativen Unterscheidung an. Jede Unterscheidung beinhaltet aber die Einheit ihrer beiden Seiten (etwa: wahr/falsch). Und diese *Unterscheidung* ist die erste *Erfahrung*, die das System macht. Sie bildet *zugleich* aber die *Anfangskomplexität*¹⁷⁸ des Systems, wenn man mit Luhmann unter Komplexität das Möglichsein (und bei hoher Komplexität: das Immer-auch-anders-Möglichsein) des einen oder des anderen Anschlußelementes versteht. Innerhalb dieser Anfangskomplexität können nun im Zirkel weitere Unterscheidungen in das bereits Unterschiedene eingeführt werden. Es wird immer mehr möglich und daher immer mehr zufällig und unbestimmbar, kurz: das Risiko, die Autopoiesis fortsetzen zu können, nimmt zu. Diese weiteren Unterscheidungen im bereits Unterschiedenen *sind aber Erfahrungen* (die noch nicht unter der Differenz von wahr und falsch stehen müssen, also noch *keine* Erkenntnisse¹⁷⁹ sind) und *sie bilden zugleich als strukturelle Niederschläge die Komplexität des Systems selbst*.¹⁸⁰

Erfahrungen stehen als Selektionskonditionierer innerhalb der Systemkomplexität immer unter der Differenz von *Relation und Element*, das heißt, es geht bei *Erfahrung* immer um die *Relationierung der Elemente* und diese Relation als Ganze *ist* die Komplexität: "Die theoretisch richtige Differenz ist [daher] nicht: Element (Ereignis)/System, auch nicht Element (Ereignis)/Prozeß, sondern Element (Ereignis)/Relation."¹⁸¹ Die *Selektion* läuft bei all dem freilich nicht so, "wie man aus

¹⁷⁸ Und weil auch immer eine andere Unterscheidung möglich gewesen wäre (sowohl zur Herstellung einer Anfangskomplexität als auch zur Modifikation einer Komplexität höheren Grades), sind Unterscheidungen (insofern sie aus vielen Möglichkeiten nur eine auswählen) immer Komplexitätsreduktionen, die die Komplexität nicht reduzieren können, ohne sie gleichzeitig zu produzieren, also zu erhöhen (insofern sie als neue Unterscheidungen zu den vorherigen hinzutreten und weitere Anschlußoperationen mit wieder neuen Unterscheidungen provozieren).

¹⁷⁹ Hier wird ein erster Ansatzpunkt dafür sichtbar, wie systemtheoretisch die Differenz von *Erfahrung* und *Erkenntnis* anzusetzen ist: Erkenntnisse sind Erfahrungen, die unter der Differenz von wahr und falsch beobachtet werden. Da aber Erfahrungen bereits Beobachtungen sind und Erkenntnisse Beobachtungen von Erfahrungen, setzen Erkenntnisse die Beobachtung zweiter Ordnung voraus: Die Beobachtung von Beobachtungen unter der Differenz von 'wahr' und 'falsch'.

¹⁸⁰ Im zweiten Kapitel wird sich zeigen, daß dieser Begriff von Erfahrung kohärent zum psychoanalytischen Begriff der Erfahrung steht. Eine Andeutung in diese Richtung sei erlaubt: Freud sieht wie Luhmann *Erfahrungen nicht* als zwangsläufig sinnliche oder bewußte Ereignisse an. Eher könnte man das Gegenteil behaupten. Auch stehen Erfahrungen in der psychoanalytischen Theorie nicht unter der Differenz von (objektiv) wahr/falsch. Freud interessiert sich nicht dafür, ob einem ("subjektiven") Erlebnis in der Kindheit ein ("objektives") Ereignis in der Realität zugerechnet werden kann oder nicht. Es reicht völlig, daß etwas so und so erlebt wurde. Entscheidend aber ist: Er erkennt damit nicht nur den Zirkel an, demzufolge Erfahrungen die Komplexität der Psyche produzieren und damit alle weiteren Erfahrungen bestimmen; vielmehr geht er auch immer davon aus, daß Erlebnisse sich als Erfahrungen niederschlagen und daß so Erfahrungen konditionieren (im weitesten, also im nicht-behavioristischen Sinne), *was* und *wie* alles weitere erlebt (und erfahren) wird.

¹⁸¹ Luhmann (1984c), S. 78.

einem Vorrat das eine oder das andere herausgreift. Diese Ansicht würde uns zur Substanztheorie und Übertragungsmetaphorik zurückbringen."¹⁸²

Selektion ist Produktion: Es wird nicht aus schon Vorhandenem selektiert; es wird selektiert, was produziert werden soll (oder kann) und was nicht produziert werden soll (oder kann). Neue Ereignisse, neue Elemente und Bezugsgrößen (beispielsweise die Umwelt) des Systems können und müssen demnach *vom System selbst selektiert und damit hergestellt werden, indem sich das System auf seine eigenen Operationen oder auf die Resultate seiner eigenen Operationen immer wieder bezieht*. Und hier leitet der Begriff der Selbstreferentialität von sich aus in den Begriff der *Autopoiesis* über.

1.2.3.4 Autopoiesis: Stabilität durch Verfall

Wie schon kurz angesprochen wurde,¹⁸³ möchten Maturana und Varela in ihrer "biologischen Phänomenologie"¹⁸⁴ den Begriff der Autopoiesis mit den Begriffen 'Lebewesen', 'lebende Systeme' oder 'Leben schlechthin' gleichgesetzt wissen: "Unser Vorschlag ist, daß Lebewesen sich dadurch charakterisieren, daß sie sich - buchstäblich - andauernd selbst erzeugen. Darauf beziehen wir uns, wenn wir die sie definierende Organisation *autopoietische Organisation* nennen [...]"¹⁸⁵ Maturana versucht so bereits seit 1960 "von der gewohnten biologischen Tradition abzuweichen"¹⁸⁶ und "lebende Systeme als den Prozeß zu verstehen, der diese verwirklicht, und sie nicht durch die Beziehung zu ihrer Umwelt zu erklären."¹⁸⁷ Damit ist Maturana gezwungen, das Bewußtsein und das Soziale aus dem komplexen Zusammenspiel einfachen Lebens heraus zu erklären. Dabei bleibt Leben das Letztelement Maturanas und alle Formen höherer Ordnung (Bewußtsein und Gesellschaft) müssen sich in dieses Letztelement dekomponieren lassen.

Luhmann übernimmt zwar den Begriff der *Autopoiesis* von Maturana, grenzt sich jedoch auch deutlich davon ab. Luhmann geht davon aus, daß es neben lebenden Systemen auch andere, eigenständige Systeme gibt, die nicht mit Leben, sondern zum Beispiel mit *Sinn* operieren. Daher möchte er den Begriff der Autopoiesis nicht ausschließlich auf lebende Systeme bezogen wissen, sondern auch auf Sinnsysteme, seien es psychische oder soziale. Mit anderen Worten: Luhmann betrachtet Sinnsysteme als emergent gegenüber lebenden Systemen in dem Sinne, daß soziale und psychische Systeme ihre eigenständige Autopoiesis vollziehen müssen und sich nicht in irgendeiner Form aus Leben als Letztelement "zusammensetzen" lassen: Nicht Leben, sondern Bewußtsein und Kommunikation sind die (sinnhaften) Basisoperationen psychischer respektive sozialer Systeme.

¹⁸² Ebd., S. 194.

¹⁸³ Vgl. hierzu oben S. 58.

¹⁸⁴ Maturana und Varela (1987), S. 9.

¹⁸⁵ Ebd., S. 50f.

¹⁸⁶ Ebd., S. 9.

¹⁸⁷ Ebd.

Wenn man den Begriff so umstellt, dann muß man davon ausgehen, daß jedes System gekennzeichnet ist durch eine basale Operation: *Basale Operationen* sind demnach Operationen, die nicht weiter dekomponierbar sind. Sie sind nicht weiter dekomponierbar in dem Sinne, daß zwar zum Beispiel über Kommunikation (als basale Operation sozialer Systeme) immer wieder kommuniziert, aber nicht von der Kommunikation sozialer Systeme direkt auf Bewußtseinsvorgänge oder gar auf neurophysiologische, chemische oder physikalische Vorgänge umgeschaltet werden kann, ohne das fokussierte System zu verlassen. Ein (radikal)konstruktivistischer Psychologe¹⁸⁸ etwa, der glaubt, er könne Erleben auf neurophysiologische Muster reduzieren, begeht demzufolge einen elementaren Fehler: Er verläßt aus systemtheoretischer Sicht die Psychologie, ohne daß ihm der Wechsel von der *Beobachtung eines psychischen Systems* auf die *Beobachtung eines neurophysiologischen Systems* bewußt wird.¹⁸⁹ In nuce könnte man sagen: Wer Psychologie betreiben will, muß beim *Erleben* bleiben. Diese Einstellung fand sich lange Zeit nur bei einigen Phänomenologen und in der Hermeneutik. Inzwischen wird diese Ansicht jedoch auch von Neokybernetikern geteilt, welche den mittlerweile angelaufenen Wandel des konstruktivistischen Standpunktes¹⁹⁰ dahingehend beschreiben, daß

unsere Wahrnehmung der Welt aus Bildern besteht und nicht aus elektrischen Impulsen - daß heißt, unsere Erfahrung ist eine aktive Interaktion mit der (unterstellten) Wirklichkeit 'dort draußen'. Das Argument ist in der Psychologie überzeugend belegt [...].¹⁹¹

Wie man an all dem sehen kann, hat die Revision des Begriffs der Autopoiesis weitreichende Konsequenzen für die Gegenstandsbildung und die Methodologie der Einzelwissenschaften.

Der Begriff der 'Autopoiesis' wurde schon von Maturana zur Abgrenzung gegenüber früheren Konzepten der sogenannten 'Selbstorganisation' geprägt, denn

¹⁸⁸ Vgl. zum radikalen Konstruktivismus: Rusch (1987).

¹⁸⁹ In dem von Rusch verfaßten Werk über den Standpunkt des radikalen Konstruktivismus und dessen Psychologie (Rusch (1987)) dürfte wohl ein solcher Fehlgriff exemplarisch sichtbar werden. Gegen die Identifikation von neuronalem und psychischem System spricht schon, daß einem *inhaltlich-erlebensmäßig* gleichbedeutenden Gedanken, der einmal in chinesischer Sprache, ein andermal in deutscher Sprache gedacht wird, vermutlich recht unterschiedliche neuronale Muster entsprechen dürften, obwohl er psychologisch-erlebensmäßig eben als *nur* sprachlich (und damit in unbedeutender Weise) unterschieden aufgefaßt werden kann. In seiner *Bedeutung für das Erleben* kann dieser Gedanke dabei als nahezu indifferent gegenüber der konkreten, sprachlichen Fassung angesehen werden.

¹⁹⁰ Vgl. zum Zusammenhang von Konstruktivismus und Realität: Luhmann (1990a).

¹⁹¹ Glanville (1988e), S. 121. Die mechanistisch-kausalanalytische Psychologie des Behaviorismus kritisiert Glanville unter anderem in Form einer Anekdote: "Man erzählt die Geschichte, daß der behavioristische Psychologe B. F. Skinner einmal eine Vorlesung vor einer Klasse gab, die sich vorher abgesprochen hatte zu lächeln, wenn er sich nach rechts bewegt, und die Stirn zu runzeln, wenn er sich nach links bewegt. Als die Vorlesung zu Ende war, stand er unbeweglich in der rechten Ecke des Raums. Die Studenten trugen auf ihren Gesichtern ein erfrornes Grinsen." (Ders. (1988d), S. 200)

Autopoiesis setzt nicht zwingend voraus, daß es diejenige Art der Operationen, mit denen das System sich selbstreproduziert, in der Umwelt des Systems überhaupt nicht gibt. In der Umwelt lebender Organismen gibt es andere lebende Organismen, in der Umwelt von Bewußtsein anderes Bewußtsein. In beiden Fällen ist der systemeigene Reproduktionsprozeß jedoch nur intern verwendbar. Man kann ihn nicht zur Verknüpfung von System und Umwelt benutzen, also nicht anderes Leben, anderes Bewußtsein gleichsam anzapfen und ins eigene System überführen.¹⁹²

Zu beachten ist also vor allem, daß dieser Idee nach ein System des Typs X zwar in der Umwelt eines anderen Systems des Typs X existieren kann - nicht aber kann ein neues System des Typs X von (einem anderen System des Typs X in) seiner Umwelt erzeugt werden. Gleiche Systeme bleiben füreinander Umwelt. Das Konzept der Autopoiesis meint gegenüber dem der Selbstorganisation mithin in etwa, daß ein System sich selbst erzeugen muß und sich nicht nur selbst organisiert, nachdem es zunächst einmal von und durch seine Umwelt (oder durch ein anderes System) erzeugt wurde. Die dann fortlaufende Erhaltung des Systems muß das System durch selbsterzeugte Anschlußoperationen gewährleisten. *Autopoiesis* will im strengen Sinn als *Selbsterzeugung* verstanden sein, und die *Erhaltung des Systems* läuft dann selbst wieder autopoietisch: Das System *erhält* sich durch *ständige Selbsterzeugung*. Selbsterhaltung und Selbsterzeugung sind dieser Idee nach eins, und Selbsterhaltung ist nicht auf die Selbstorganisation eines ursprünglich von außen erzeugten Systems reduzierbar.

Da bei Luhmann der Begriff des Systems immer für einen realen Sachverhalt steht, zielt er also nie auf

ein nur analytisches System, eine bloße gedankliche Konstruktion, ein bloßes Modell. Der Bedarf für eine solche Ausdrucksweise wird mit dem Begriff der Systemreferenz befriedigt. Wir ersetzen, mit anderen Worten, die verbreitete, im Systembegriff aber unklare Unterscheidung von konkreten und analytischen Systemen durch die Unterscheidung von System und Systemreferenz.¹⁹³

Verbindet man den so präzisierten Systembegriff mit dem der Autopoiesis, so spricht man

von einer Art von Phänomenen, bei der die Möglichkeit, ein Etwas von dem Ganzen zu unterscheiden (etwas, das ich zum Beispiel unter dem Mikroskop sehen kann), von der Ganzheitlichkeit der Prozesse abhängt, die dieses Etwas möglich machen. Unterbrechen wir [...] das zelluläre metabolische Netz, und wir werden nach einiger Zeit keine Einheit mehr haben, die wir als solche bezeichnen könnten!¹⁹⁴

Autopoietische Systeme können ihre Elemente folglich nicht aus der Umwelt "absorbieren": "Die eigentümliche Charakteristik eines autopoietischen Systems ist,

¹⁹² Luhmann (1984c), S. 60.

¹⁹³ Ebd., S. 599f. Vgl. hierzu auch das weiter oben auf S. 55 Gesagte.

¹⁹⁴ Maturana und Varela (1987), S. 54.

daß es sich sozusagen an seinen eigenen Schnürsenkeln emporzieht und sich mittels seiner eigenen Dynamik als unterschiedlich vom umliegenden Milieu konstituiert."¹⁹⁵ *Autopoiesis* besagt also, daß ein System die Elemente, aus denen es besteht, selbst herstellen muß und nicht aus der Umwelt beziehen kann. Oder präziser: Wir können autopoietische Systeme

definieren als Systeme, die alles, was sie als Einheit verwenden, durch das, was sie als Einheit verwenden, selbst produzieren; und genau darin, daß dies geschieht, besteht ihre Einheit. [...] Sie beziehen sich in allen ihren Operationen immer auch auf sich selbst, und sie konstituieren sogar die Elemente, aus denen sie bestehen, durch die Elemente, aus denen sie bestehen. Sie produzieren und reproduzieren sich selbst. Ihr Operations- und Reproduktionsmodus (Leben bzw. Bewußtsein bzw. Kommunikation) ist aus seiner Natur heraus autonom.¹⁹⁶

Hier zeigt sich die Kohärenz der begrifflichen Reihe von System - Geschlossenheit - Selbstreferentialität - Autopoiesis. Auf Grund der *Geschlossenheit* kann ein System die Elemente, aus denen es besteht, nicht aus der Umwelt beziehen. Eine Möglichkeit zu operieren findet das System daher im rekursiv-*selbstreferentiellen* Selbstkontakt, über den allein es auch seine "Umweltkontakte" herstellt. Die Elemente oder Ereignisse des Systems können nur über den Operationsmodus des Systems erzeugt werden. Nur Elemente, die selbst Elemente derjenigen Operation sind, über die das System sich erzeugt und erhält, sind Elemente des Systems. Andere Elemente gehören nicht zum System, sondern zu dessen Umwelt. Deshalb können sie nicht weiter dekomponiert werden. Leben bringt nur immer neues Leben hervor, Kommunikationen erzeugen nur neue Kommunikationen, und Erleben kann nur neues Erleben produzieren - oder die Systeme lösen sich auf. Mit einem Wort: Systeme operieren *autopoietisch*. Ein Beispiel mag dies veranschaulichen:

Wenn Alter und Ego zugleich erleben, so ist das Erleben von Alter nicht das Erleben von Ego, vice versa. Möchte Alter wissen, was Ego erlebt, so muß Alter selbst etwas erleben und dieses Erlebnis, von dem er annimmt, daß es auch Ego erlebt, Ego zurechnen. Erlebt also Alter etwas, von dem er glaubt, daß es auch von Ego erlebt wird, so erlebt Alter nicht das Erlebnis von Ego, sondern er erlebt ein *eigenes* Erlebnis, das er Ego zuschreibt. Aber dieses Erlebnis bleibt dabei unaufhebbar sein eigenes Erlebnis. Anders gesagt: Alter kann nicht Egos Bewußtsein "anzapfen", um dann Egos Erlebnis zu erleben. Alter und Ego müssen ihre Erlebnisse immer selbst erzeugen - und können dann riskieren, dem jeweils anderen ein bestimmtes Erlebnis zuzurechnen: Verliebte Paare - so sagt man - erleben auf diese Weise gemeinsam einen Sonnenuntergang am Meer.

Eine Anekdote aus dem Leben Edmund Husserls kann diesen Vorgang, jetzt mit Bezug auf die Differenz von 'wahr' und 'falsch', verdeutlichen:

¹⁹⁵ Ebd.

¹⁹⁶ Luhmann (1986), S. 77.

Bei einem Besuch im Berliner Panoptikum bemerkte der Philosoph Edmund Husserl neben sich ein Mädchen, das mit dem Katalog in der Hand die Exponate betrachtete wie er selbst: 'Nach einer Weile kam mir das Mädchen verdächtig vor. Ich erkannte, daß es eine bloße Figur war, eine auf Täuschung berechnete mechanische Puppe'. Hans Blumenberg, der in seinem Buch *Höhlenausgänge* von dieser Episode einen Bericht gibt, kommentiert: 'Die possierliche Erinnerung ist erfüllt von dem Verdacht der Täuschbarkeit des Bewußtseins, aber auch von seiner Fähigkeit, sich der Täuschung zu entziehen.'¹⁹⁷

Hier soll diese Episode eine andere Deutung erhalten als die von Blumenberg vorge-
tragene. Man spricht von 'Täuschung' und der 'Erkenntnis der Wahrheit' - aber in
beiden Fällen handelt es sich um Beobachtungen (erste Beobachtung: Mädchen; Be-
obachtung der Beobachtung des Mädchens unter der Differenz von 'wahr' und 'falsch':
Puppe). Husserl nahm lediglich im ersten Fall seiner Beobachtung unreflektiert eine
Besucherin wahr; im zweiten Fall reflektierte er auf seine Wahrnehmung (das heißt: er
beobachtete seine erste Beobachtung unter der Differenz von 'wahr' und 'falsch') und
rechnete ihr nun als Gegenstand eine Puppe zu. Von einer Täuschung kann also erst
gesprochen werden, nachdem Beobachtungen unter der Differenz von 'wahr' und
'falsch' beobachtet und daraufhin mit dem Prädikat 'falsch' belegt wurden. Daß man
sich der Täuschung aber auf diese Weise nicht entziehen kann, sondern letztlich immer
wieder eine Täuschung "ent-täuschen" kann, macht folgende Erwägung deutlich: Die
zweite Zurechnung Husserls negierte die erste, und diese erschien nun
selbstverständlich als Täuschung und objektivierte damit die zweite Beobachtung.
Was aber, wenn eine weitere Beobachtung (der Beobachtung der Beobachtung)
Husserl zu der Ansicht geführt hätte, daß seine vorgebliche Täuschung keine
Täuschung war, weil es sich in der Tat um eine Besucherin handelte, und zwar eine
Besucherin, die vortäuschte, eine Puppe zu sein?

Diese Einsicht, daß es im Vollzug des Unterscheidens und Bezeichnens, das wir
Beobachten nennen, unmöglich ist, dieses Beobachten selbst als wahr bzw. unwahr
zu bezeichnen, trifft sich mit der wahrnehmungsphysiologischen bzw.
wahrnehmungspsychologischen Einsicht, daß es im Vollzug des Wahrnehmens
nicht möglich ist, zwischen Realitätsbezug und Illusion zu unterscheiden. Man
kann (als Folge früherer Erkenntniserwerbe) wissen, daß man sich täuscht, aber
man täuscht sich trotzdem, wenn man überhaupt in einer illusionsträchtigen Weise
wahrnimmt.¹⁹⁸

Autopoietische Systeme müssen sich ständig neu aktualisieren - oder sie hören auf zu
existieren. Somit bestehen sie aus selbstproduzierten Ereignissen (je nach System:
Erlebnissen, Kommunikationen etc.). Der dauernde Wegfall ihrer "Substanz", das
dauernde Aufhören ist dann aber eine Mitursache der Entstehung neuer Ereignisse.
Paradox formuliert: *Verfall* ist Bedingung von *Fortsetzung*. Würde sich alles, was ein
Redner sagt, ansammeln, dann würde ein schreckliches Geräusch die Folge sein.

¹⁹⁷ Becher (1992), S. 457.

¹⁹⁸ Luhmann (1990b), S. 87.

Der bereits angesprochene Vorschlag Luhmanns (gegenüber Maturana), sich nicht auf den einen Fall der Autopoiesis des Lebens zu beschränken, sondern für verschiedene Systemtypen verschiedene Formen von Autopoiesis anzunehmen, hat eine nicht zu unterschätzende Bedeutung für andere Wissenschaften: Schließlich müßte man sonst die Emergenz anderer Systeme bestreiten und die Theorie von Systemen wäre auf den einen Fall lebender Systeme beschränkt, während alle anderen als aus lebenden Systemen zusammengesetzt betrachtet werden müßten. Die Konsequenzen dieser Revision wurden bereits erläutert¹⁹⁹ und sollen in dem Kapitel über Psychoanalyse²⁰⁰ weitergehend erörtert werden. Auf jeden Fall folgt aus dieser Konzeption, daß zu einer Systemanalyse unbedingt die *präzise Angabe einer Systemreferenz* notwendig ist - und diese Systemreferenz darf während dieser Analyse nicht verlassen werden. Mit großer Sorgfalt muß angegeben werden: *Wer* (respektive: *welches System*) beobachtet *was* (respektive: welches System oder die Umwelt welchen Systems)? Beobachtet ein System sich selbst (= Selbstreferenz) oder seine Umwelt (= Fremdreferenz)? Beobachtet ein System ein anderes System oder dessen Umwelt? *Jeder Wechsel der Perspektive muß unbedingt explizit gemacht werden, denn auf Grund der Systemrelativität ergeben sich auf diese Weise eventuell gänzlich verschiedene Aussagen.* Was für den Beobachter einer Zelle ein Mineral in der Umwelt des Systems ist, kann für die Zelle unter Umständen überhaupt nicht vorhanden sein. Das System, auf das die Referenz gesetzt wird, wird als das *fokale* System bezeichnet. *Beobachtung* ist dabei ein den Begriff der Analyse übergreifender Begriff: Nicht jede Beobachtung ist schon eine wissenschaftliche Analyse.

In einer vorläufigen Zusammenfassung kann folgendes festgehalten werden: Nicht nur die über den Begriff der Beobachtung gebildete Vermittlung des Sinnbegriffs mit dem Begriff der Erfahrung, sondern auch die daran angeschlossenen Vermittlungen des Begriffs der Geschlossenheit mit dem der Selbstreferentialität und dem der Autopoiesis erzeugen eine begriffliche Reihe: Die Bestimmung eines Begriffs konditioniert die Bestimmungsmöglichkeiten anderer Begriffe und schließt so Beliebigkeiten aus.

Dabei werden freilich nicht alle anderen Möglichkeiten einer begrifflichen Fassung des Zusammenhangs zwischen Sinn und Erfahrung auf der einen und Geschlossenheit und Selbstreferentialität auf der anderen Seite ausgeschlossen. Aber der Horizont anderer Möglichkeiten wird in jedem Falle stark eingegrenzt, soll die Theorie in sich kohärent bleiben. Auf diese Weise verliert die Systemtheorie mit zunehmender Komplexität an Beliebigkeiten und fängt dann in nicht unerheblichem Umfang an, sich selbst zu prüfen.²⁰¹

Durch die Unmöglichkeit eines Repräsentationsverhältnisses zur Umwelt stehen Systeme zunächst und immer vor dem Problem, wie sie in einer (selbst hergestellten und

¹⁹⁹ Vgl. oben Seite 77f.

²⁰⁰ Vgl. hierzu Kapitel 2.

²⁰¹ Selbstprüfungen spielen seit jeher (neben der sogenannten Empirie) in den Wissenschaften eine außerordentliche Rolle und werden zumeist unter der Semantik einer Prüfung auf 'innere Stimmigkeit' durch 'immanente Kritik' in jeder Forschung mitgeführt.

dabei weitgehend unbestimmt gelassenen und daher) unbekanntem, komplexen Umwelt ihre Grenzen und damit ihren eigenen Bestand absichern können. Die Systemtheorie setzt ihre Analyse also immer bei *Unwahrscheinlichkeit* und nicht bei *Wahrscheinlichkeit* an. Eine solche Ansicht steht konträr zur hermeneutischen Position, in welcher Fragen nach dem grundsätzlichen Status des (Er)Lebens vom Konzept einer *Lebenswelt* betreut werden. Luhmann legt den Begriff der *Lebenswelt* so aus, daß die Fragen der *Wahrscheinlichkeit* oder *Unwahrscheinlichkeit* des Lebens durch den Gedanken der Selbstverständlichkeit eines immer schon abgesicherten Lebenszusammenhangs unterlaufen werden.²⁰² Im Gegensatz zu lebensweltlichen Konzepten beginnt die Systemtheorie ihre Analyse mit der Differenz von System und Umwelt, nimmt dabei zwar auch eine immer schon konstituierte Einheit (nämlich die des Systems) an, läßt aber durch die Entgegensetzung von System und Umwelt diese Einheit des Systems durch ihre Konfrontation mit einer überkomplexen Umwelt stets als in (notwendigen) Auflösungsprozessen (Fortsetzung braucht Verfall) begriffen erscheinen. *Stabilität* wird so nicht zur Selbstverständlichkeit, welche über die Lebenswelt als abgesichert erscheint, so daß Störungen die Ausnahme bilden. Im Gegenteil, *Stabilität* wird zu einem fortdauernd gefährdeten *Prozeß*.²⁰³ En passant wird hier sichtbar, daß im systemtheoretischen Konzept der *Stabilitätsbegriff* nicht konträr zum *Prozeßbegriff* steht. In der Systemtheorie werden alle Begriffe förmlich "verflüssigt": Es geht um Entwicklungen, Bewegungen, Veränderungen, Modifikationen. Stillstand bedeutet "Tod", und *Stabilität* bedeutet insofern nicht Stillstand oder Unveränderlichkeit, sondern die *Anschlußfähigkeit und Aufrechterhaltung von Prozessen durch Prozesse*. *Stabilität* muß durch rekursives Operieren immer wieder neu erzeugt werden, und die dazu erforderlichen Operationen erscheinen daher derartig unwahrscheinlich, daß es erst einmal die Frage zu beantworten gilt, *wieso sie doch bis zu einem gewissen Grade zu gelingen scheinen*. Auflösungserscheinungen, wie starke psychische Störungen, treten infolgedessen als erwartbar und verständlich auf; *demgegenüber bedarf dann vor allem das reibungslose Funktionieren der Erklärung*. Nicht zuletzt deshalb sieht die Systemtheorie, wie Freud es vorgemacht hat, in der *Beobachtung von Störungen einen unschätzbaren Zugang zum Verständnis des "Normalen"*.²⁰⁴

Will man nun aber zum Beispiel das Theorieprogramm der Soziologie

²⁰² Siehe hierzu unter anderem Luhmann (1984c), S. 106 und ders. (1990b), S. 441.

²⁰³ Auch hier kann auf das Kapitel über die Psychoanalyse (Kapitel 2) hingewiesen werden, denn Freud beschrieb die *Stabilität* des Erlebens immer als einen von vielen Seiten bedrohten *Prozeß*: "Nach unserer Voraussetzung hat das Ich die Aufgabe, den Ansprüchen seiner drei Abhängigkeiten von der Realität, dem Es und dem Überich zu genügen und dabei doch *seine Organisation aufrecht zu halten, seine Selbständigkeit zu behaupten*." (XVII, 97, Hervorhebung H.W.) Besonders das Freudsche 'Ich' wird ständig von drei Seiten bedroht und "bricht [...] in Angst aus, Realangst vor der Außenwelt, Gewissensangst vor dem Über-Ich, neurotische Angst vor der Stärke der Leidenschaften im Es." (XV, 85) Vgl. hierzu auch: XIII, 286.

²⁰⁴ Wie Freud dies stets getan hatte, so betont auch Luhmann den hohen Wert einer Untersuchung von Störungen, wenn man Hinweise auf den normalen Ablauf gewinnen möchte. Vgl. hierzu Luhmann (1984a), S. 24.

diesen Bedingungen anpassen, muß sie Gelingen von Sozialität, also Gelingen von Kommunikation, *für unwahrscheinlich halten*, was es zum Problem macht, wieso es trotzdem einigermaßen funktioniert. Unwahrscheinlichkeit wird im Gegenzug zur an sich unproblematischen Welt (zur *Lebenswelt*, wie man heute gern sagt) gewonnen. Das ist mit einer quasi 'sophistischen' Umkehrung der normalen Denkgewohnheiten nicht zu erreichen, sondern erfordert sehr strenge begriffliche Kontrollen, gleichsam als Kompensation für die verschwindende Selbstverständlichkeit. Vor allem Husserl war sich im Kontext seiner transzendentalen Phänomenologie mehr als alle Nachfolger dieses Problems bewußt gewesen.²⁰⁵

Die Problemorientierung der Systemtheorie, das Ansetzen bei Differenz, bei Unwahrscheinlichkeit statt Wahrscheinlichkeit, die Annahme geschlossener, selbstreferentiell-autopoietischer Systeme und die damit gewonnene Distanz zur Alltagserfahrung - all dies sollte deutlich gemacht haben, daß es mehr als schwierig ist, theorieimmanenten Unstimmigkeiten auf Antrieb zu entgehen, denn ein solches Modell droht den damit befaßten Theoretiker nahezu ständig in seinem Bemühen zu überfordern, sich dieses Modell permanent und in allen seinen Konsequenzen vor Augen zu halten. Ein solches Theorieprogramm erfordert daher sowohl auf seiten der Theorieproduktion als auch auf seiten des Rezipienten viel Zeit: Auf der einen Seite für die ständigen Korrekturen und "Nachbesserungen"; auf der anderen Seite für den geduldigen Umgang mit den Befremdlichkeiten der Systemtheorie sowie ihrem Umgang mit Widersprüchen und Paradoxien.

Willke weist auf das daraus hervorgehende Problem hin, welches den systemtheoretischen Ansatz so unverständlich, ja, teilweise zunächst "naiv" oder "widersinnig" erscheinen läßt:

*Die Sprache der Systemtheorie ist noch ungewohnt und erscheint daher sehr esoterisch und gekünstelt [...]. Auch diese Schwierigkeit ist zunächst unvermeidbar, weil die Entwicklung einer neuen Konzeption oder gar einer neuen Wissenschaft voraussetzt, daß man sich von den herkömmlichen Vorstellungen - und mithin auch von den herkömmlichen Begriffen! - trennt. Für alle genannten Schwierigkeiten gibt es ein probates Mittel: Geduld.*²⁰⁶

Um sich diese besondere Problemlage, die hier von Willke und Luhmann angedeutet wird, vor Augen zu führen, denke man vor allem oder zunächst einmal lediglich an das Problem, das sich daraus ergibt, daß Luhmann eine nicht-ontologische und zugleich "subjektlose" Theorie aufzubauen und zu erläutern versucht und dabei doch zur Zeit immer noch gezwungen ist, sich weitestgehend einer Sprache bedienen zu müssen, die durch eine jahrhundertelange ontologische respektive subjektphilosophische Tradition bis in das Alltagsdenken und die Alltagssprache hinein geprägt wurde.

²⁰⁵ Luhmann (1987c), S. 45, Hervorhebungen H.W.

²⁰⁶ Willke (1982), S. 7f. Letzte Hervorhebung H.W.

1.3 Autopoiesis des Bewußtseins und Subjektivität

1.3.1 Vorbemerkung

Wie im folgenden zu zeigen sein wird, schließt die Systemtheorie nach Luhmann bezüglich einer Theorie des Bewußtseins das Phänomen des Selbstbewußtseins keineswegs aus. Im Gegenteil: Sie läßt Bewußtsein und Selbstbewußtsein als gleichursprünglich erscheinen, sofern man unter Selbstbewußtsein zunächst die selbstbezügliche Einheit eines Bewußtseins versteht. Systemtheoretisch muß das Bewußtsein als ein *selbstreferentielles System* aufgefaßt werden, und so gilt die Annahme von vornherein als unproblematisch, daß das Bewußtsein prinzipiell schon auf Grund seiner Selbstreferentialität die für ein Selbstbewußtsein notwendigen *Selbstbezugnahmen* leisten und sich darüber hinaus entsprechend seiner *Selbstbeobachtungen* auch *selbst beschreiben* kann. Eine solche Selbstbeschreibung ermöglicht dann auch - neben der aus systemtheoretischer Sicht *immer schon gegebenen Einheit des Bewußtseins* - die Ausbildung eines expliziten Selbstbewußtseins. Die Einheit des Bewußtseins aber muß systemtheoretisch als immer schon gegeben angesehen werden, weil Luhmann das Bewußtsein als ein *System* und das heißt eben als *Einheit* auffaßt; eine Einheit, die durch die *Selbstbezüglichkeit* derjenigen Prozesse, aus denen das System besteht, zustande kommt.¹ Zwei wohl wesentliche Merkmale des Selbstbewußtseins, das der *Einheitlichkeit* und das der *Selbstbezüglichkeit* (von denen vor allem das letztere traditionell beinahe *ausschließlich* mit dem Selbstbewußtsein verbunden wurde), bilden also aus der Perspektive des Systemtheoretikers etwas beinahe schon Triviales, da sie für *jedes autopoietische System* gelten und damit zweifellos auch für das Bewußtsein. Dadurch wird die Möglichkeit von Selbstbewußtsein sozusagen "mit-trivialisiert", und eben diese theorieimmanenten Gründe dürften die Erklärung dafür bieten, warum sich nur relativ wenige Textstellen finden lassen, an denen Luhmann explizit und aus systemtheoretischer Sicht von 'Selbstbewußtsein' oder einem 'Ich' spricht. Wie eine Kritik der Subjektivität aber dann noch aussehen kann, soll im folgenden erläutert werden.

¹ Das von der philosophischen Tradition so genannte 'Ich' kann im Kontext autopoietischer Systeme freilich *nicht* als etwas rein Formales (Inhaltsleeres) oder dem (empirischen) System selbst Vorgeordnetes begriffen werden. Es bildet mithin kein dem konkreten, *inhaltlich immer schon bestimmten Erleben* vorgeordnetes Moment: "Es gibt weder Zwischenlagen noch in dieser Hinsicht [das heißt: in Hinsicht auf die selbstreferentielle Reproduktion des Systems; H.W.] unbestimmte Zustände." (Luhmann (1987b), S. 26)

1.3.2 Kann die Systemtheorie Selbstbewußtsein als Subjektivität beschreiben?

Die Systemtheorie vertritt nicht den Standpunkt, daß autonome Systeme gewissermaßen "ontologisch" autonom sind. *Geschlossene, autopoietische Systeme* sind also nicht als eine Spielart des Substanzbegriffs aufzufassen. So können sie beispielsweise nicht unabhängig und abgekoppelt von Bedingungen der Beobachtung existieren. Die Emergenz autopoietischer Systeme ist nicht dadurch gekennzeichnet, daß sie wie Substanzen unabhängig von allem anderen und schon gar nicht: unabhängig von einem Beobachter existieren. Die Theorie autopoietischer Systeme basiert demgegenüber gerade auf dem Gedanken, daß autonome Systeme durchaus auf andere Systeme und Bedingungen in ihrer Umwelt angewiesen sind und diese Abhängigkeiten selbst konditionieren müssen. So wurde etwa die Abhängigkeit des Wissenschaftssystems von der Wirtschaft und dem Recht bereits erörtert.² Autopoietische Systeme, aber auch deren Umwelt und infolgedessen die gesamte Realität sind demgegenüber nach Luhmann ein "Konstrukt des Beobachtens."³ Die traditionellen Basisdifferenzen von Substanz/Erscheinung, transzendental/empirisch oder objektiv/subjektiv sind infolgedessen in systemtheoretischen Konzeptionen nicht mehr verwendungsfähig. Die genannten traditionellen Basisdifferenzen müssen durch die Unterscheidung zweier *Referenzen der Beobachtung* und zwar durch *Fremdreferenz* (d.h. Referenzen auf die Umwelt oder ein System in der Umwelt) und *Selbstreferenz* (d.h. der Referenz des Systems auf sich selbst) ersetzt werden, denn

aus der Realität des operativen Vollzugs von Beobachtungen kann man [...] nicht auf deren Objektivität schließen. Die Realität des Beobachtens ergibt sich, mit anderen Worten, nicht aus dem Ausgriff in eine Welt, die unabhängig von dem Beobachter existiert und von allen Beobachtern, wenn sie sich nicht irren, gleichsinnig erfaßt wird, *weil* sie unabhängig von ihnen existiert. Deshalb erlaubt auch die Konvergenz von Beobachtungen keinen Rückschluß auf die Realität ihres Gegenstandes [...]. Jede Referenz, sei es auf das System selbst, sei es auf dessen Umwelt, ist ein Konstrukt des Beobachtens. Die Unterscheidung objektiv/subjektiv (im Sinne des neuzeitlichen Sprachgebrauchs) kollabiert also und wird durch die Unterscheidung Selbstreferenz/Fremdreferenz ersetzt, die in jedem Falle und in beiden Richtungen ein Strukturmoment des Beobachtens selber ist.⁴

Das (traditionell) sogenannte 'Subjektive' wird nach Luhmann vom System nicht anders erzeugt als das (traditionell) sogenannte 'Objektive'. Auftrennungen wie die von innen/außen oder subjektiv/objektiv entstehen als Folge einer Durchgliederung der selbstreferentiellen Einheit des Systems mittels der Differenz von Selbstreferenz und Fremdreferenz. Das gilt nicht nur, aber auch für psychische Systeme: "Der Hauptgrund ist darin zu sehen, daß im Seelischen als Untersuchungsgegenstand ein 'Objekt wie Subjekt umgreifendes Geschehensfeld' vorliegt, so daß es im traditionellen Sinne

² Vgl. hierzu oben S. 62.

³ Luhmann (1990b), S. 78.

⁴ Ebd.

gar kein 'Draußen' gibt."⁵ Beides - das Subjektive wie das Objektive - sind also Zurechnungsprodukte der in jeder Autopoiesis des psychischen Systems fortgeführten Selbstbeobachtung, ohne Bezug etwa zu einer gegebenen Mannigfaltigkeit: "Es gibt also durchaus etwas außerhalb des Bewußtseins, aber nicht: Körper, Dinge, auch nicht Dinge 'an sich'."⁶

Einmal, im Falle des 'Subjektiven', legt das beobachtende System die Referenz auf sich selbst (Selbstreferenz); im anderen Falle, das heißt im Falle der sogenannten 'Objektivität', legt das beobachtende System die Referenz auf die Umwelt oder ein anderes System in der Umwelt des beobachtenden Systems (Fremdreferenz) - das System muß beides aus sich selbst heraus erzeugen und lediglich die Referenz wird dabei unterschiedlich gehandhabt. So "entsteht das, was wir im Endprodukt als Bewußtsein kennen, nur dadurch, daß die Gedanken für die Beobachtung anderer Gedanken eine bestimmte Unterscheidung verwenden, und zwar [...] die von *Selbstreferenz* und *Fremdreferenz*."⁷

Fremdreferenz ist somit immer ein Produkt des *selbstreferentiellen Operierens* unter Anwendung der *Differenz von Selbstreferenz und Fremdreferenz* auf die selbstreferentielle Beobachtung. Paradox gesagt: *Fremdreferenz ist Selbstreferenz* - jedoch unter Verwendung der Differenz von Fremdreferenz und Selbstreferenz *innerhalb* der Selbstreferenz (durch re-entry). Eben weil autopoietische Systeme immer selbstreferentiell operieren, müssen sie, um eine Fremdbeobachtung (das heißt: die Beobachtung der Einheit eines anderen Systems) leisten zu können, innerhalb ihrer Selbstreferenz die Unterscheidung von Selbstreferenz und Fremdreferenz wieder einführen und jeweils eine der beiden Referenzen ihrer Beobachtung zurechnen. Und eben dies gilt dann zwangsläufig auch, wenn sich ein psychisches System *als die Einheit, die es ist* (das heißt: als Selbstbewußtsein), selbst beobachten möchte, denn eine solche und nur eine solche "Orientierung an der Identität des Systems im Unterschied zu anderem wollen wir *Reflexion* nennen."⁸: Fremdbeobachtung und Selbstbeobachtung - sofern es um die Beobachtung eines Systems als einer Einheit geht - setzt die *Wiedereinführung der Differenz von Selbstreferenz und Fremdreferenz in die Selbstreferenz des Systems voraus*. Folglich besteht die Selbstreferenz der *Beobachtung des Bewußtseins als einer Einheit* (= explizites Selbstbewußtsein) darin, "daß die Beobachtung die Einheit des Bewußtseins anhand anderer Gedanken als *Einheit*

⁵ Baßler (1988a), S. 212. Die Ausführungen Baßlers beziehen sich an zitiert Stelle auf das hier diskutierte Problem der Subjekt-Objekt-Trennung anhand einer Erörterung der Psychologie W. Köhlers. Vgl. hierzu vor allem Köhler (1933) sowie Baßler (1988a), S. 46, 92f. und 249f.

⁶ Luhmann (1987b), S. 45.

⁷ Ebd., S. 34.

⁸ Luhmann (1990b), S. 481, Hervorhebung H.W. Es ist entscheidend, sich diese Definition des Reflexionsbegriffs vor Augen zu halten, wenn man Luhmanns Reflexionstheorie nicht mit Theorien verwechseln möchte, deren Semantik anhand des Reflexionsbegriffs noch die Metaphorik der 'Widerspiegelung' (Subjekt-Objekt-Identität) mitführt. Wer dies außer acht läßt, kommt leicht zu einer so problematischen Interpretation, wie derjenigen von M. Frank, welcher kritisiert, daß Luhmann eine "Wiederbelebung des ausrangierten Reflexions-Modells von Bewußtsein" vor Augen habe. (Frank (1991), S. 72, Anm. 45)

der Differenz von Fremdreferenz und Selbstreferenz rekonstruiert [...]“⁹, und mit Hilfe der in "dieser Differenz zur *Bezeichnung freigegebene[n] Selbstreferenz* im Unterschied zur Fremdreferenz", so Luhmann, kann das "Bewußtsein sich selbst zur Reflexion seiner Identität bringen [...].“¹⁰

Speziell die *Selbstbezüglichkeit des Bewußtseins* kann dann aber aus systemtheoretischer Sicht nicht mehr als der *beobachtbaren* Erfahrungswelt vorgeordnet betrachtet werden, da autopoietische Systeme per definitionem alles, was sie beobachten, selbst erzeugen müssen, so daß Selbstbeobachtung (und im Falle *psychischer Systeme* damit auch: Selbstbewußtsein) nicht anders vom System erzeugt wird als die Beobachtung der Umwelt oder der Systeme in der Umwelt des beobachtenden Systems. Selbstbewußtsein wird somit von Luhmann in keiner Weise für unmöglich erklärt; im Gegenteil: Luhmanns *Theorie autopoietischer Systeme* ist von vornherein und radikal auf Selbstbezüglichkeit hin angelegt und läßt daher den *Bezug eines Bewußtseins* (besser: eines psychischen Systems) *auf sich selbst* als *prinzipiell* unproblematisch erscheinen. Bezüge auf das System selbst (wie im Falle des Selbstbewußtseins) gehen aus dieser Sicht auf exakt die gleichen Konstruktions- oder Beobachtungsprozesse des Systems zurück wie alle anderen Formen von Beobachtung, und damit gehören sie immer schon auf gleiche Weise zur Erfahrung(swelt) des Systems. Erfahrungen über die Umwelt oder ein System in der Umwelt entstehen folglich nicht anders als Erfahrungen mit sich selbst - lediglich die Referenz, die die Beobachtung bestimmt, wird verschoben. Damit fällt Selbstbewußtsein, weil es ein Produkt der Beobachtung mit Referenz auf das beobachtende System selbst darstellt, nicht aus der *Erfahrung* heraus und kann damit systemtheoretisch nicht mehr als der Erfahrung vorgeordnet oder als transzendental betrachtet werden: Wenn aber aus Luhmanns systemtheoretischer Sicht alles im Bereich des selbstreferentiell Hergestellten und zugleich mit unterschiedlichen Referenzen (Selbstreferenz/Fremdreferenz) versehenen Beobachtbaren verbleibt, so ist die Realität (nicht: die 'Objektivität')¹¹ umfangsgleich mit dem Beobachtbaren, und mit der Differenz von subjektiv/objektiv muß auch die

⁹ Luhmann (1987b), S. 37.

¹⁰ Ebd. Daß diese Ansicht auch Konsequenzen für die Reichweite einer (zweiwertigen) Logik hat, erörtert Luhmann ebd., S. 36. Und in puncto erkenntnistheoretischer Probleme: "Beobachtende und erkennende Systeme sind ihrerseits selbstreferentielle Systeme mit spezialisierter Funktion. Soweit sie sich auf andere selbstreferentielle Systeme richten, haben sie es mithin mit doppelter Selbstreferenz zu tun. Eine dafür geeignete Epistemologie ist noch kaum entwickelt." (Luhmann (1981b), S. 19)

¹¹ Die Realität kann aus systemtheoretischer Sicht nicht identisch sein mit dem 'Objektiven', denn von einer Beobachtung der Realität kann schon gesprochen werden, wenn mit ihrer Beobachtung noch keine Prüfung auf 'Wahrheit' der Beobachtung verbunden ist. Wer etwa sagt: "Dort sitzt ein Wiesel neben einem Baum...", der beobachtet die Realität, auch wenn eine Prüfung der Wahrheit dieser Beobachtung später ergibt, daß es sich nicht um ein Wiesel, sondern um einen kleinen Hund gehandelt hatte. So entsprach zwar die Annahme eines Wiesels nicht der Realität; aber bei der Beobachtung, auf Grund deren von der Existenz eines Wiesels gesprochen wurde, handelte es sich um eine *Beobachtung der Realität*, und eben deswegen konnte *eine weitere Beobachtung der Beobachtung der Realität* die *Irrealität des Wiesels* ergeben. Man kann, mit anderen Worten, von der *Beobachtung der Realität* nicht auf die ('objektive') *Realität des Beobachteten* schließen.

von empirisch/transzendental fallen.¹² Quintessenz: Die *Theorie autopoietischer Systeme* muß die Möglichkeit der *Transzendentalität* des Selbstbewußtseins leugnen - nicht aber die *Faktizität* und schon gar nicht die *Möglichkeit* von Selbstbewußtsein. Sie muß weiterhin aus Gründen der inneren Kohärenz die ontologischen Prämissen der philosophischen Tradition und die Unterscheidung von objektiv/subjektiv sowie die von empirisch/transzendental verabschieden.¹³ Streng genommen kann man dann nicht einmal davon sprechen, daß die Systemtheorie alles und jedes in die *Welt der Erfahrung* verlegt, denn mit der von Luhmann durchgeführten Verabschiedung der Differenz von empirisch und transzendental muß eine solche Unterscheidung sinnlos erscheinen und kann nur noch dem einen Zweck dienen: die Systemtheorie gegenüber einer jahrhundertlang erfolgreichen philosophischen Tradition zu kennzeichnen und von ihr zu unterscheiden.

In der Konsequenz heißt das dann: Selbstbewußtsein ist systemtheoretisch möglich und faktisch gegeben - aber Selbstbewußtsein darf dann nicht mehr als *Subjektivität* verstanden oder bezeichnet werden, *da dies terminologisch-konnotativ die Anerkennung der Differenz von objektiv/subjektiv implizieren würde. Diese Differenz wurde aber aus den genannten Gründen verabschiedet und durch die Differenz von Fremdreferenz/Selbstreferenz ersetzt. Somit muß sich nach Luhmann die Systemtheorie vom Begriff der Subjektivität trennen - nicht aber vom Begriff des Selbstbewußtseins, sofern darunter die selbstreferentielle Einheit eines Bewußtseins verstanden wird. Man könnte auch sagen: Die Systemtheorie leugnet nicht das Phänomen 'Selbstbewußtsein', aber sie leugnet (bedingt durch die Kritik des Subjektbegriffs zwangsläufig) die Angemessenheit des Begriffes der Subjektivität:*

Die Problematik einer unüberbrückbaren Differenz von Ding an sich und transzendentalen Bewußtsein wird damit aufgelöst. Weder erhält das Bewußtsein aus seiner Umwelt eine Zufuhr von Bewußtsein, noch gibt es Bewußtsein an seine Umwelt ab. Es ist auf der Ebene seiner autopoietischen Operationen weder durch Input noch durch Output mit der Umwelt verknüpft, ganz zu schweigen von allen Theorien, die mit stimulus und response und mit internen Transformationsmechanismen (Generalisierungen) arbeiten. Damit ist keineswegs ausgeschlossen, daß ein Beobachter mit derartigen Vorstellungen zurechtkommt und, für eigene Zwecke, das System so beschreiben kann. Auch im täglichen Leben behandeln Menschen einander in erheblichem Umfange als Trivialmaschinen, wenn und soweit die entsprechenden Vereinfachungen sich im sozialen Verkehr bewähren. *Die Funktionsweise des Bewußtseins ist damit jedoch nicht zutreffend erfaßt.*¹⁴

¹² Im Rahmen einer "naturalisierten Erkenntnistheorie", das heißt im Rahmen einer Theorie, die die Differenz von empirisch/transzendental aufhebt, kann auch eine Theorie des Selbstbewußtseins nur als "naturalisierte" beschrieben werden. Vgl. zu Luhmanns Einstellung zu einer "naturalisierten Erkenntnistheorie": Luhmann (1990b), S. 15f.

¹³ An einer Stelle äußert Luhmann zusätzlich einen eher allgemein gehaltenen Einwand gegen die Unterscheidung von empirisch/transzendental: Man muß, so führt er aus, jede transzendentalphilosophische Position daraufhin befragen, "ob die Unterscheidung von transzendental und empirisch selbst transzendental ist oder empirisch, was in beiden Fällen in eine Paradoxie führt." (Luhmann (1987a), S. 309)

¹⁴ Luhmann (1987b), S. 44f. Hervorhebung H.W.

Gleiches gilt dann auch für den *Begriff des Subjekts*: Luhmanns Theorie geht nicht mehr davon aus, daß dem Bewußtsein

Vielheit (in der Form von Sinnesdaten) gegeben und Einheit konstituiert (synthetisiert) werden müsse. Erst das Auseinanderziehen dieser Aspekte, also erst das Problematisieren von Komplexität, macht das Subjekt zum Subjekt - und zwar zum Subjekt des Zusammenhangs von Vielheit und Einheit, nicht nur zum Hersteller der Synthese. Die Systemtheorie bricht mit dem Ausgangspunkt [...] ¹⁵,

denn sie betrachtet das Bewußtsein als ein *autopoietisches System*. Derartige Systeme gewinnen ihre Einheit nicht aus der Synthese einer gegebenen Vielheit; sie sind, wie bereits dargelegt, immer schon Einheit. Die Systemtheorie hat "daher keine Verwendung für den Subjektbegriff." ¹⁶

1.3.3 Das Prozeßmodell des Selbstbewußtseins

Man muß unter einem Modell, das das Bewußtsein und das Selbstbewußtsein als selbstbezüglich beschreibt, nicht zwangsläufig ein solches verstehen, das wie das an anderer Stelle erörterte *Reflexionsmodell der Subjektivität* ¹⁷ davon ausgeht, daß es ein Subjekt-Bewußtsein gibt, das sich auf ein Objekt-Bewußtsein bezieht und sich dabei als ein und dasselbe Bewußtsein erkennt. Das systemtheoretische Modell eines selbstreferentiellen Bewußtseins ist vielmehr so konstruiert, daß davon ausgegangen wird, daß durch die immer schon gegebene *Selbstreferentialität des Bewußtseins* ein 'Selbst' zugleich *hergestellt* und *bewußt* wird. Das Bewußtsein nähme so gesehen *nicht* als schon vorhandene Entität auf sich als Objekt Bezug; vielmehr ist das Bewußtsein *der Prozeß des Sich-auf-sich-selbst-Beziehens*, weshalb dieses Modell im folgenden als das *Prozeßmodell des Selbstbewußtseins* bezeichnet werden soll: Bewußtsein schließt so Selbstbewußtsein (nicht: Selbsterkenntnis) ¹⁸ ein, denn wenn das

¹⁵ Luhmann (1984c), S. 51.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Vgl. zum Reflexionsmodell Kapitel 3.2.2.

¹⁸ Man darf dem Prozeßmodell des Selbstbewußtseins nach niemals schon vom Bewußtsein auf das Vorliegen eines Wissens und damit auch nicht von Selbstbewußtsein auf ein Sich-Selbst-Wissen schließen. Bewußtsein und Selbstbewußtsein beinhalten nicht zwangsläufig ein Wissen, und da jede aktuelle Operation sich selbst intransparent ist (weil sie zwar eine vorhergehende Operation beobachtet, aber nicht sich selbst beobachten kann), muß nicht jede Selbstbeobachtung des Systems über ein Wissen dieser Selbstbeobachtung verfügen: 'bewußt' und 'selbstbewußt' heißt hier keineswegs 'wissentliche Selbstbeobachtung'. (Vgl. hierzu auch Kapitel 3.2) Systemtheoretisch kann man mithin nicht erst dann von Bewußtsein sprechen, wenn dieses Bewußtsein ein cartesianisches, also ein klares und distinktes Bewußtsein ist. (Vgl. hierzu Luhmann (1987b), S. 31) Um zu einem 'Wissen' zu gelangen, bedarf das Bewußtsein der bewußten, gedanklichen Beobachtung von vorherigen bewußten, gedanklichen Beobachtungen unter der Differenz von 'wahr' und 'falsch'. Und weil Bewußtsein zunächst *im Vollzug seiner Operationen* (also auf operationaler Ebene) die aktuelle Operation nicht beobachten kann, so kann es auch über kein Wissen betreffs dieser aktuellen Operation verfügen, womit die Unterscheidung zwischen einem (erkennenden) 'Subjekt' und einem (erkannten) 'Objekt' auf operativer Ebene in jedem Falle entfällt: "Auf diese Weise entzieht sich die

Bewußtsein immer schon selbstreferentiell operiert und sich damit immer schon *als Bewußtsein* rückbezüglich auf die *eigenen* Operationen bezieht, so ist es immer schon über die bloße Autopoiesis des Bewußtseins mit sich selbst vertraut:

Wäre das Bewußtsein nicht durch die Geschlossenheit seiner autopoietischen Reproduktion mit sich selbst identisch (aber wie kann es dies wissen?), würde es diese Identität unterstellen, weil die Logik seiner Reproduktion ständig auf Selbstreferenz rekurriert. Damit reproduziert sich immer auch ein Sehen des Nichtsehens, ein Wissen des Nichtwissens, eine horizonthafte Struktur von Aufmerksamkeit.¹⁹

Bewußtsein und Selbstbewußtsein (nicht: ein explizites Sich-selbst-Wissen) sind danach ein und dasselbe - womit auch zugleich deutlich wird, daß dieses Modell jede Auftrennung in ein Subjekt-Ich und ein Objekt-Ich vermeidet (weshalb der Iterationseinwand nicht mehr greifen kann)²⁰.

Dem Prozeßmodell zufolge ist das Bewußtsein *keine Entität*, die schon existiert und die *Eigenschaft* an sich trägt, auf sich selbst Bezug nehmen zu können (wie es das Reflexionsmodell der Subjektivität annimmt) oder ohne jeden Selbstbezug immer schon mit sich vertraut zu sein (wie Subjektivität im Spontaneitätsmodell der Subjektivität gedacht wird)²¹: Dem Prozeßmodell zufolge *ist* vielmehr das Selbstbewußtsein *der Prozeß des Selbstbezugs* und eben keine Entität, die schon vor ihrem selbstbezüglichen Operieren besteht.²² Und da bei Luhmann schon *Bewußtsein als selbstbezüglicher Prozeß gedacht wird*, bedarf es keines weiteren Selbstbezugs, um *Selbstbewußtsein* herzustellen: Wenn man Bewußtsein als einen selbstbezüglichen Prozeß denkt, der im Vollzug seines selbstreferentiellen Operierens immer auch schon seine Grenze zur Umwelt herstellt und also seine Einheitlichkeit und Identität gewinnt, indem er einfach die eigene Autopoiesis fortführt, dann ist Bewußtsein immer schon *sich selbst zugänglich* und mit sich als etwas von seiner Umwelt (in der es freilich anderes Bewußtsein gibt) Unterschiedenem "vertraut": "Für sich selbst ist das System nie verwechselbar, also auch nicht unverwechselbar, sondern nur der schlichte

aktuelle Operation der Beobachtung; sie vertritt auf der operativen Ebene und garantiert damit die Intransparenz des Systems für sich." (Luhmann (1987b), S. 34) Vgl. hierzu unten S. 238, wo eine Erörterung des nicht-intentionalen Bewußtseins stattfindet.

¹⁹ Luhmann (1987b), S. 38.

²⁰ Hier muß ein nur flüchtiger Hinweis auf den Iterationseinwand genügen, da der sogenannte *Einwand der unendlichen Iteration der Selbstvoraussetzung des Ich in der Selbstvorstellung* in Kapitel 3.2 (vor allem S. 217f.) ausführlich erörtert wird.

²¹ Vgl. zum Spontaneitätsmodell des Selbstbewußtseins Kapitel 3.2.1, vor allem S. 217ff.

²² Hier lohnt ein Vergleich mit Fichte, insofern Fichte bezüglich des 'Ich' von einer Einheit von reiner Tätigkeit des 'Ich' und Produkt dieser Tätigkeit ausgeht. (Vgl. hierzu unten S. 222, Anm. 38.) Andererseits darf ein 'Prozeß' - von dem ja die Systemtheorie spricht - nicht unmittelbar als 'Tätigkeit' aufgefaßt werden, da 'Tätigkeit' semantisch dem Begriff 'Handlung' - der ja einer zusätzlichen und auf einen Prozeß erst noch zu beziehenden Attribution bedarf - zu nahe zu kommen droht. Durch Verweise auf philosophische Vordenker wie Fichte läßt sich allerdings nicht nur die Leistungsfähigkeit der Philosophie und ihre Relevanz für andere Forschungsgebiete, sondern auch umgekehrt die philosophische Relevanz systemtheoretischer Konzepte leicht verdeutlichen.

Vollzug der Autopoiesis selbst."²³ Kein 'Ich', keine Substanz, keine Entität geht diesem Selbstbezug voraus. Wenn man dagegen mit Luhmann denken möchte, so ließe sich formulieren: Selbstbewußtsein *ist* der Prozeß, der Selbstbewußtsein verwirklicht,²⁴ und nicht eine an sich oder für sich schon bestehende Entität. Oder: Bewußtsein *ist* dieser *Prozeß-des-auf-sich-selbst-Bezugnehmens* und nicht eine Entität, aus der die Selbstbezugnahme erst noch entspringen muß.

Wenn innerhalb des Prozeßmodells des Selbstbewußtseins Selbstbezugnahme, Bewußtsein und Selbstbewußtsein gleichursprünglich sind, dann stellt sich die Frage, ob ein Gleichursprünglichkeit in Anspruch nehmender Gegenstand *überhaupt durch den Vorwurf eines Zirkels oder einen Iterationseinwand berührt werden kann.*²⁵ Anders gesagt: Wenn ein Gegenstand als durch (zirkelhafte) Selbstreferenz konstituiert gedacht wird, dann läßt sich natürlich immer noch daran zweifeln, ob es ihn überhaupt gibt; *da er aber als notwendigerweise durch einen Zirkel konstituiert gedacht wird, kann man den Nachweis einer zirkelhaften Definition nicht zugleich gegen ihn verwenden:*

Operativ geschlossene autopoietische Systeme haben zwei auffällige Eigenarten, die für jeden Beobachter und Beschreiber und insofern auch für sie selbst zum Problem werden können. Sie gründen sich auf eine fundamentale Zirkularität, und sie können die Einheit des Systems nur erzeugen, aber nicht im System noch einmal vorsehen. Aus dem erstgenannten Grund führt jeder Versuch der Beobachtung und Beschreibung letztlich auf eine Tautologie oder, wenn Negationen zugelassen sind, auf eine Paradoxie. Aus dem zweiten Grund gibt es keine vollständige Selbstbeschreibung des Systems.²⁶

Luhmann spricht bezüglich dieses Problems eine deutliche Sprache, wenn er kritisiert:

Philosophen weisen penetrant darauf hin, daß eine solche Theorie sich zirkulär begründe. Biologen ziehen sich daraufhin in die Fachgrenzen der Biologie zurück. In dieser Weise wird jedoch das Problem nicht wirklich ausgenutzt. Die Frage ist, um dies zu wiederholen, ob eine Reflexionstheorie des Wissenschaftssystems sich darauf versteifen muß, der Methodologie des Systems bindende Anweisungen oder doch Rationalitätsgarantien zu geben oder ob sie es sich leisten kann, den

²³ Luhmann (1987b), S. 53. An späterer Stelle soll die - besonders von gewissen Strömungen der analytischen Philosophie unterstellte - vorgebliche Irrtumsunanfälligkeit des Selbstbewußtseins erörtert werden. Dort wird die hier von Luhmann geäußerte Ansicht wieder relevant, insofern Philosophen wie Manfred Frank von der Unmöglichkeit der Verwechslung der Referenz im Falle des Selbstbewußtseins auf dessen Irrtumsunanfälligkeit schließen. Doch wo ein Referenzfehler ausgeschlossen ist, dort kann weder sinnvoll von einer Irrtumsunanfälligkeit (Unverwechselbarkeit der Referenz) noch von einer Irrtumsanfälligkeit (Verwechselbarkeit der Referenz) des Selbstbewußtseins gesprochen werden. (Vgl. hierzu Kapitel 3.2.3.2.)

²⁴ Die Formulierung vom 'Prozeß, der es verwirklicht' wurde Maturana entlehnt, auch wenn Maturana diese Formulierung selbstverständlich immer und ausschließlich auf das 'Leben' bezogen verwendet. (Vgl. hierzu etwa Maturana und Varela (1987), S. 9.)

²⁵ Vgl. hierzu die in Kapitel 3.2.2 gegebene ausführliche Erörterung des Iterationseinwandes sowie des Einwandes bezüglich eines Zirkels in der Definition von Selbstbewußtsein.

²⁶ Luhmann (1990b), S. 469.

Begründungszirkel anzuerkennen und ihn selbst mit darauf abzielenden Unterscheidungen zu brechen.²⁷

Der Iterationseinwand kann dann nicht mehr greifen, denn er setzt ein Denken voraus, wonach Selbstbewußtsein letztlich immer als eine Entität gedacht werden muß, die schon vor aller Selbstbezugnahme existieren muß und mit Hilfe einer Selbstverdopplung (thematisches Bewußtsein/thematisiertes Bewußtsein) auf sich selbst identifizierend Bezug nimmt. Das Prozeßmodell des Selbstbewußtseins geht indes *nicht* mehr davon aus, daß es immer ein "Etwas" geben muß, ein "Etwas", das *Träger* bestimmter Prozesse, Zustände oder Fähigkeiten ist (und sei es der Fähigkeit des Selbstbezugs):²⁸ Damit entgeht diese Theorie sowohl dem Zirkel- und Iterationseinwand als auch dem an anderer Stelle erörterten, mit dem *Spontanitätsmodell des Selbstbewußtseins*²⁹ verbundenen Problem, nicht so recht erklären zu können, wieso das Bewußtsein in der Lage ist, explizit auf sich oder einen Gegenstand als bewußt erfaßten reflektieren zu können.³⁰ Von daher scheint es durchaus so zu sein, daß innerhalb einer prozessualen Selbstbewußtseinstheorie kein "Träger" angenommen werden muß; die Beobachtbarkeit selbstbezüglich-sinnhafter psychischer Prozesse reicht völlig aus, um den Systemgedanken anwenden zu können. Autopoietische Systeme unterliegen als sich selbst erzeugende Systeme zwar systemspezifischen Bedingungen³¹, nicht aber bedürfen sie Substanzen oder Subjekten als "*Trägern*" derjenigen Operationen, aus denen das System besteht: Autopoietische Systeme "tragen" sich selbst - was sollte der Gedanke der Autopoiesis sonst sinnvoll bedeuten können? Selbstbezüglichkeit erzeugt aus ihrer Zirkelhaftigkeit immer auch Paradoxien: "Jede Beobachtung von Selbstreferenz führt auf *Paradoxien* [...]"³² Nun ist das "Bewußtsein [...]" ein sich selbst beobachtendes System. Es operiert daher, soweit es

²⁷ Ebd., S. 507.

²⁸ Die Suche nach "Trägern", etwa einem "transzendentallogischen Subjekt [...]" setzt stillschweigend voraus, daß das Fundierende notwendig von anderer Art sein müsse als das, was fundiert wird. Das wiederum impliziert eine Subjekt-Objekt-Trennung." (Baßler (1988a), S. 47.) Und da eben diese Trennung innerhalb der Systemtheorie nicht vollzogen wird, bedürfen autopoietische Systeme weder einer transzendentalphilosophischen noch einer substanzmetaphysischen Fundierung.

²⁹ Wie schon erwähnt findet sich eine ausführliche Darstellung und Kritik des Spontanitätsmodells der Subjektivität in Kapitel 3.2.2, vor allem auf S. 217ff.

³⁰ Dieses Problem entsteht im Spontanitätsmodell dadurch, daß dieses ohne Selbstreferenz gedacht wird. (Vgl. hierzu ausführlich S. 219) Wie aber soll ein nicht-selbstbezügliches Selbstbewußtsein überhaupt auf sich selbst oder etwas anderes reflektieren können? Das Spontanitätsmodell verlangt diesbezüglich nach einer eigenständigen Erklärung, während dem Prozeßmodell der Gedanke einer immer schon *selbstbezüglich-sinnhaften* Operationsweise des psychischen Systems implizit ist.

³¹ Als Bedingungen können hier - neben anderem - neurophysiologische und soziale Gegebenheiten genannt werden, auch wenn sowohl das neurophysiologische als auch das soziale System ihre eigene, vom psychischen System unabhängige Autopoiesis gestalten: "Das, was die 'Wahrnehmung' dem Bewußtsein als 'Anschauung' gibt, ist denn auch nicht die Umwelt so, wie sie ist; vielmehr handelt es sich um neurophysiologisch präparierte Zufallsträger, wobei das Gehirn seinerseits als vorgeschaltetes autopoietisches System fungiert, und zwar, und das ist entscheidend, aufgrund einer völlig andersartigen Organisation autopoietischer Prozesse." (Luhmann (1987b), S. 45f.)

³² Luhmann (1987b), S. 29.

sich selbst beobachtet, mit einer eingebauten Paradoxie."³³ Nur wenn die Beobachtung von Selbstreferenz ohne Negationen auskommt, also wenn beispielsweise auf die Beobachtung der Identität des Unterschiedenen verzichtet wird, dann wird eine paradoxiefreie Selbstreferenzbeobachtung möglich. Luhmann nennt solche (unterkomplexen) Beobachtungen "harmlose Selbstreferenzen"³⁴. Erinnerung sei daran, daß selbstreferentielle Systeme auf Grund ihrer Geschlossenheit die Umwelt (das Nicht-System) nur durch Negation ihrer selbst (also des Systems) beobachten können; umgekehrt kann das System sich selbst nur über die Einführung einer Differenz zur Umwelt konstituieren, denn sonst bliebe es in einer grenzenlosen und daher bestimmungslosen Tautologie ("Das System ist das System ist das System ist das System..." oder auch: "Ich bin Ich bin Ich...") befangen:

Als Vorstellung besagt die Paradoxie, daß Selbstreferenz nur in Differenz zu Fremdreferenz, also nur dank Fremdreferenz möglich ist und umgekehrt. [...] Eine weitere Art von Paradoxie geht darauf zurück, daß das System auf der operativen Ebene selbstreferentielle Geschlossenheit als Bedingung der Möglichkeit seiner Operationen voraussetzt und reproduziert, damit aber zugleich die Möglichkeit erzeugt, auch dies noch beobachten zu können. [...] Selbstbeobachtung ist dabei nicht eine Willkür, die man ebensogut lassen könnte. Die Einrichtung auf Selbstbeobachtung ist ein irreversibles Resultat von *Evolution*, man kann wohl sagen: von gesellschaftlicher Evolution. [...] Daher sind auch innere Paradoxien unvermeidbar, aber zugleich getragen durch jenen Gedankenprozeß, der verhindert, daß das System daran scheitert. Schließlich kann die Aufmerksamkeit sich auch auf solche Paradoxien richten, ohne dadurch als Gedanke unmöglich zu werden oder sich selbst auszulöschen. Die Paradoxie ist keine Existenzfrage für das System.³⁵

1.3.4 Sprache und Selbstbewußtsein

Maturana, der den Begriff der Autopoiesis eingeführt hat, verwendet ihn, wie bereits dargelegt wurde,³⁶ nur mit Beschränkung auf lebende Systeme. Erst Luhmann hat die Möglichkeit gesehen, durch den Versuch einer differenzierenden Ausarbeitung der Theorie autopoietischer Systeme, weitere Abstraktionsgewinne zu erzielen:

Es wird jedoch zweckmäßig sein, den Begriff [der Autopoiesis; H.W.] noch weiter zu abstrahieren. Man kann nicht einfach voraussetzen, daß Bewußtseinssysteme oder soziale Systeme 'lebende' Systeme *sind*. Zumindest folgt dies nicht aus der unbestreitbaren Tatsache, daß bewußte Systeme und soziale Systeme Leben (so wie vieles andere auch) voraussetzen. Gerade der Begriff der Autopoiesis regt dazu an, nach *autonomen* Formen der Produktion und Reproduktion der Einheit eines Systems zu suchen, also zumindest die Möglichkeit nicht außer acht zu lassen, daß

³³ Ebd., S. 42.

³⁴ Ebd., S. 29.

³⁵ Ebd., S. 42f.

³⁶ Vgl. hierzu S. 77f.

lebende Systeme, bewußte Systeme und soziale Systeme ihre je eigene Weise der Autopoiesis auf verschiedene Weise zustande bringen.³⁷

Auch Maturana und Varela leugnen keineswegs das Phänomen des Selbstbewußtseins. Vielmehr sind sie versucht, dieses auf eine "intensive sprachliche Koppelung"³⁸ des sozialen Lebens zurückzuführen, womit sie sich in der Nähe des sprachphilosophischen Nominalismus befinden.³⁹ Maturana und Varela exemplifizieren ihre Ansichten am Beispiel von Menschen, denen (etwa auf Grund einer Epilepsie) das Corpus callosum, das die linke mit der rechten Gehirnhälfte verbindet, durchtrennt wurde:

Ihre Gehirnhälften funktionierten jedoch nicht mehr als eine Einheit. Weil der Balken durchtrennt war, bildete jede Gehirnhemisphäre mit dem Rest des Nervensystems eine operationale Einheit, die die andere Gehirnhälfte übergang, so als würde sie gar nicht existieren. Es war, als sei der Patient nach der Operation zu drei verschiedenen Personen mit jeweils individuellen Charakteristika geworden: einer Linke-Hemisphäre-Person, einer Rechte-Hemisphäre-Person und der äußeren Kombination der beiden in ihrer Operation durch einen gemeinsamen Körper.⁴⁰

Bei den meisten Menschen mit durchtrennten Gehirnhälften spricht und versteht nur noch die Linke-Hemisphäre-Person Sprache. Legt man nun ein Experiment so an, daß der Experimentator weitestgehend jeweils nur mit einer Gehirnhälfte interagieren kann, so kann etwa folgendes geschehen: Wird mit der Linke-Hemisphäre-Person gesprochen, aber nur der Rechte-Hemisphäre-Person (die nicht sprechen kann)

das Bild einer schönen nackten Frau vorgeführt, wird die Versuchsperson erröten oder Zeichen von Verlegenheit zeigen. Sie wird jedoch nicht erklären können, was geschehen ist. So sagt sie vielleicht nur (wie tatsächlich geschehen): 'He Doktor, da haben sie aber einen schlimmen Apparat!' Hier ist folgendes geschehen: Das erotische Bild wurde der rechten Hemisphäre präsentiert, der Patient antwortet auf unsere Fragen aber über die linke Hemisphäre, die als einzige Sprache erzeugen kann und die das Bild nicht 'gesehen' hat. Alles, was die linke Gehirnhälfte tun kann, ist auf eine Weise zu antworten, die sich aus ihrer Verbindung mit dem Rest des Nervensystems und des Körpers ergibt. Dort finden die Aktivitäten von Erröten und Verlegenheit statt, die durch die rechte Gehirnhälfte erzeugt wurden. 'Da haben sie aber einen schlimmen Apparat' ist die Weise, auf die der Patient über seine linke Hemisphäre die von der rechten Hemisphäre erzeugte emotionale Erregung verarbeitet.⁴¹

³⁷ Ebd., S. 25f.

³⁸ Maturana und Varela (1987), S. 241.

³⁹ Vgl. zum sprachphilosophischen Nominalismus ausführlich Kapitel 3.2.3 der vorliegenden Arbeit.

⁴⁰ Maturana und Varela (1987), S. 243. Der hier gegebenen Darstellung der Ansichten Maturanas und Varelas betreffs der Split-Brain-Forschung folgt eine Kritik unten auf S. 98.

⁴¹ Ebd., S. 247f. Die Erklärung, die Maturana und Varela hier geben, entspricht in etwa den Interpretationsmodellen 1 und 2 (von insgesamt fünf Modellen), die Thomas Nagel in dem Aufsatz *Zweiteilung des Gehirns und die Einheit des Bewußtseins* kritisiert und verwirft. Nagel bezieht sich

Weitere Experimente mit jenem "kleinen Prozentsatz von Menschen, die über beide Gehirnhälften Sprache erzeugen und verstehen können"⁴², bei denen also keine Lateralisierung der Sprache vorliegt, sollen nun weitere Aufschlüsse bringen. An die, wenn man so sagen darf, linke Gehirnhälfte eines fünfzehnjährigen Probanden (genannt: Paul), der über die entsprechende Fähigkeit verfügte, wurde die Frage gestellt: Was willst du werden, wenn du groß bist? Er antwortete: Rennfahrer. "Und dies ist faszinierend, weil auf die gleiche Frage an die rechte Gehirnhälfte die Antwort kam: 'Designer.'⁴³ Aus all dem schließen Maturana und Varela:

Das ist sehr bedeutsam, denn der Unterschied zwischen Paul und den anderen Patienten, die nicht über beide Gehirnhälften unabhängig sprachliche Reflexion erzeugen können, zeigt uns, *daß es kein Selbstbewußtsein ohne die Sprache* als ein Phänomen der sprachlichen Rekursion gibt. Selbstbewußtsein, Bewußtheit, Geist - das sind Phänomene, die in der Sprache stattfinden. Deshalb finden sie als solche nur im sozialen Bereich statt.⁴⁴

Und so schließen sie hinsichtlich einer Theorie des 'Ich':

Daraus ersehen wir, daß wir in dem Netzwerk der sprachlichen Interaktionen, in dem wir uns bewegen, *eine andauernde deskriptive Rekursion aufrechterhalten, die wir unser 'Ich' nennen. Sie erlaubt uns, unsere sprachliche operationale Kohärenz zu bewahren sowie unsere Anpassung im Reich der Sprache.*⁴⁵

Die Auffassung, das (Selbst)Bewußtsein sei sprachlich-propositional strukturiert, geht aber nur dann zwingend aus dem Erörterten hervor, wenn man davon ausgeht, daß dem Bewußtsein und dem Sozialen nicht jeweils autonome autopoietische Systeme entsprechen und wenn man sie stattdessen als Produkte einer strukturellen Koppelung ansieht. Daher kommen Maturana und Varela zu dem Schluß, daß Bewußtsein und Geist dem Bereich sozialer Koppelung angehören:

Gleichzeitig ist der Geist als Phänomen des In-der-Sprache-Seins im Netz sozialer und sprachlicher Koppelung nichts, das sich in meinem Gehirn befindet. Bewußtsein und Geist gehören dem Bereich sozialer Koppelung an, und dort kommt ihre Dynamik zum Tragen.⁴⁶

in seiner Kritik allerdings keineswegs explizit auf Maturana oder Varela. Vgl. hierzu Nagel (1984c), S. 173ff.

⁴² Ebd., S. 248.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Ebd., S. 249.

⁴⁵ Ebd., S. 250.

⁴⁶ Ebd., S. 252. Eine so geartete Theorie des Geistes und der Sprache (vor allem die Wendung: "In-der-Sprache-Sein") macht sicherlich einen Vergleich verschiedener Sprachauffassungen wünschenswert, der im Umfang der vorliegenden Arbeit nicht stattfinden kann. Besonders M. Heidegger (1979) (vor allem die §§ 34-38) und W. Benjamin (1977), deren Sprachauffassungen sich in erstaunlichem Maße nahekomen, aber auch Derridas Dekonstruktivismus und die so völlig anders gearteten Theorien von Carnap über Quine bis Tugendhat (u.a.) bieten sich für einen solchen Vergleich an.

Wenn dem so ist, wenn also der "Geist" kein eigenständiges Phänomen ist, so bleibt kein Bereich einer vorsprachlichen und dennoch sinnhaft-erlebenden Autopoiesis mehr übrig, der *vor*, *mit* und *ohne* Sprache zu operieren in der Lage wäre. Geht man aber mit Luhmann von der Eigenständigkeit der Autopoiesis bewußter und sozialer Systeme aus, so ist diese Argumentation nicht mehr zwingend. Im Gegenteil: Dann muß sinnhaftes Operieren auch vorsprachlich möglich sein. Mußte nicht schon der im obigen Beispiel geschilderte Proband, dem ein erotisches Bild vorgeführt wurde, um erröten oder Zeichen von Verlegenheit zeigen zu können, das Bild der nackten Frau eben als 'Bild einer nackten Frau' *sinnhaft* erkennen können? Und wenn er dies konnte, obwohl die angesprochene Gehirnhälfte nicht über Sprachfähigkeit verfügte, mußte er dann dazu nicht eine *vorsprachliche Sinnoperation* durchführen, die ein Nervensystem wohl nicht zu leisten in der Lage sein dürfte? Ein Bild ist kein "Hormon" und schon gar kein von sich aus spezifizierter "erotischer Nervenimpuls". Ausgerechnet Maturanas und Varelas selbstgewähltes Beispiel scheint eher gegen ihre eigene Auffassung zu sprechen, denn diese Auffassung fügt sich schwerlich in die Theorie der beiden Biologen, wonach die "populäre und heute vorherrschende Sicht des Nervensystems"⁴⁷ falsch ist, denn sie

betrachtet es als ein Instrument, vermittels dessen der Organismus Informationen aus der Umwelt aufnimmt, Informationen, die er benutzt, um eine *Abbildung* (Repräsentation) der Welt aufzubauen [...]. Wir wissen jedoch, daß das Nervensystem als Teil des Organismus strukturdeterminiert operiert. Die Struktur des Milieus kann seine Veränderungen also nur *auslösen*, aber nicht *bestimmen*. Wir als Beobachter haben Zugang sowohl zum Nervensystem als auch zur Struktur des Milieus. Deshalb können wir das Verhalten des Organismus beschreiben, als ginge es aus dem Operieren seines Nervensystems mit Abbildungen des Milieus hervor [...]. Diese Beschreibungen spiegeln jedoch nicht die Arbeitsweise des Nervensystems selbst wider. Sie sind für die Kommunikation unter uns Beobachtern nützlich, *als wissenschaftliche Erklärungen jedoch unzureichend*.⁴⁸

Wie konnte also dann das Bild den Probanden in Erregung versetzen, wenn nicht durch ein immer schon Sinn voraussetzendes Erkennen des Bildes als 'Bild einer Frau'? Kann das Nervensystem, obwohl es nicht über die Fähigkeit sinnhaften Operierens verfügt, ein Bild erkennen und in einen erotischen Zusammenhang stellen? Und: Hat das Bewußtsein (sofern es jemandem überhaupt gelingen mag, sich dieses als sprachlich strukturiertes Moment sozialer Koppelung vorzustellen) nur auf gewisse Nervenaktivitäten etc. reagiert, wenn der Proband mit Hilfe der sprachfähigen Gehirnhälfte, die das Bild *nicht* "gesehen" hat, von einem "schlimmen Apparat" spricht? Oder kann das Bewußtsein sich nicht vielmehr in einem *Gefühl* der Erregung befinden (wie immer auch das Bewußtsein mit dem Nervensystem gekoppelt sein mag), auch wenn es sich dieses Gefühl im geschilderten Fall nicht zu erklären weiß? Und kann ein *Gefühl* (auch wenn es freilich sprachlich artikuliert werden *kann*) nur in Form einer sprachlichen Artikulation bestehen und damit laut Maturana und Varela

Die genannten Strömungen (aber eben ohne Bezugnahme auf Maturana und Varela) vergleicht M. Seel (1992).

⁴⁷ Ebd., S. 145.

⁴⁸ Ebd. Letzte Hervorhebung H.W.

lediglich im Bereich einer sozialen Koppelung existieren?⁴⁹ Oder muß ein solches Gefühl dazu nicht vielmehr im Bereich der *sinnhaften* Autopoiesis eines psychischen System (das bereits ein *sinnhaftes* Erkennen des Bildes geleistet haben muß) hergestellt worden sein? Mit anderen Worten: Bezieht sich das Bewußtsein nicht vielmehr in seiner Äußerung ("schlimmer Apparat") sinnhaft *auf sich selbst*, indem es sich auf sein (sinnhaft) selbstproduziertes Gefühl bezieht, anstatt sich auf das Nervensystem zu beziehen?

Ferner sollte nicht übersehen werden, daß Maturana und Varela die Resultate der Split-Brain-Forschung, insbesondere bezüglich der Leistungsfähigkeit der rechten Gehirnhälfte, stark vereinfachen. Neben den üblichen spezialisierten Fachquellen eignet sich zu einer Korrektur des so entstandenen, reduzierten Gesamteindrucks bereits der - vor allen Dingen aus philosophischer Sicht - ausgezeichnete Aufsatz von Thomas Nagel über die *Zweiteilung des Gehirns und die Einheit des Bewußtseins*⁵⁰. Es sei der Kürze halber nur wenig von dem ausgewählt, was Nagels Aufsatz zu einer präziseren Analyse der Forschungsergebnisse experimenteller Untersuchungen sogenannter 'split-brains' anführt.

So ist vor allem auffällig, daß selbst die prinzipiell nicht sprachfähig erscheinende Gehirnhälfte durchaus einfache Wörter lesen zu können scheint. Läßt man zum Beispiel das Wort 'Hut' so aufblitzen, daß es nur die rechte Gehirnhälfte perturbieren kann

und fordert [...] die Person anschließend auf, das Gesehene aus einer Reihe dem Auge verborgener Gegenstände auszuwählen, ergreift die linke Hand einen Hut. Währenddessen bestreitet dieselbe Person hartnäckig, überhaupt etwas gesehen zu haben. [...] Läßt man nur das rechte Nasenloch etwas riechen (was dann an die rechte Großhirnhälfte weitergeleitet wird), streitet die Person ab irgendetwas zu riechen, doch fordert man sie auf, mit der linken Hand auf das Geruchene zu zeigen, wird sie den richtigen Gegenstand, z.B. eine Knoblauchzehe, auswählen, unter ständigem Beteuern, wirklich nichts zu riechen, also natürlich auch auf nichts zeigen zu können, was sie riecht.⁵¹

Aus derartigen und weiteren interessanten Beobachtungen gelangt Nagel zu einigen ebenso überraschenden wie bemerkenswerten und brisanten Feststellungen. Die nun folgende erste Bemerkung Nagels klingt beinahe so, als ob sie mit direktem Bezug auf Maturana verfaßt worden sei, denn sie wendet sich gegen die (auch von Maturana vertretene) These des sprachphilosophischen Nominalismus, derzufolge sich aus den Experimenten zweifelsfrei die Sprachabhängigkeit des Bewußtseins folgern läßt:

⁴⁹ Luhmann hat seine konträr zu Maturana stehende Ansicht, derzufolge Bewußtsein nicht als Produkt einer sozialen Kopplung angesehen werden kann, immer aufs Neue betont: "Auch das Bewußtsein der psychischen Systeme gehört zur Umwelt des Gesellschaftssystems. Es ist als solches nur eine psychische, keine soziale Tatsache." (Luhmann (1988b), S. 64)

⁵⁰ Nagel (1984c). Um Fehlinterpretationen der nachfolgend zitierten Ausführungen Nagels zu vermeiden, sei darauf hingewiesen, daß Nagel gezielt und ausnahmslos Fälle behandelt, bei denen eine Lateralisierung von Sprache im Sinne einer nur linksseitigen Sprachfähigkeit vorliegt. Außerdem bezieht er sich an keiner Stelle explizit auf Maturana oder Varela. Auch in Nagels bibliographischem Apparat findet sich kein Hinweis auf die beiden Biologen.

⁵¹ Ebd., S. 171.

Das einzige, was für [die] Hypothese [...] spricht, derzufolge die Aktivitäten der rechten Hemisphäre nicht bewußt sind, ist die Tatsache, daß die Versuchsperson durchweg leugnet, daß ihr diese Aktivitäten gewärtig (*aware*) sind. Wer das aber als Beweis akzeptiert, begeht eine *petitio principii*, denn ausschließlich die linke Gehirnhälfte ist in der Lage, etwas zu bezeugen, und natürlich ist sie sich dessen, was sich in der rechten Hälfte abspielt, nicht bewußt. Betrachtet man dagegen das, worin sich die rechte Hemisphäre äußert, dann scheint es keinen prinzipiellen Grund dafür zu geben, Sprachfähigkeit als *notwendige* Bedingung für Bewußtsein (*consciousness*) anzusehen. Es könnte andere Gründe geben, die hinreichend dafür sind, auch ohne Sprachfähigkeit bewußte mentale Zustände zuzuschreiben. Und in der Tat ist das, wozu die rechte Hemisphäre selbständig fähig ist, viel zu ausgefeilt, zu intentional gesteuert und psychologisch verständlich, als daß man es als eine bloße Kollektion automatischer, nicht bewußter Reaktionen ansehen könnte.⁵²

Nagels Abweisung der These, der nicht sprachfähigen Gehirnhälfte komme nicht der Status eines Bewußtseins zu, wird von ihm an einer späteren Stelle nochmals aufgegriffen:

Die rechte Hemisphäre befolgt Anweisungen, koordiniert taktile, akustische und visuelle Stimuli und verhält sich überhaupt fast immer so, wie es sich für ein ordentliches Bewußtsein gehört. In den Experimenten zeigen sich nicht bloß Fetzen zielgerichteten Handelns, sondern es offenbart sich ein System, das in der Lage ist zu lernen, Gefühle zu zeigen, Anweisungen zu befolgen und Aufgaben zu lösen, zu deren Bewältigung die Koordination einer ganzen Reihe psychologischer Fakten nötig ist. Es scheint ganz klar zu sein, daß die Aktivitäten der rechten Hemisphäre nicht unbewußt sind, und daß sie zu etwas gehören, was die charakteristischen Strukturen des Mentalen aufweist: zu einem Subjekt von Erlebnissen, Erfahrungen und Handlungen.⁵³

Und was die These Maturanas und Varelas anbelangt, derzufolge die rechte Hemisphäre (die angeblich über kein Bewußtsein verfügt und daher rein neurophysiologisch ein erotisches Bild wahrnimmt) nur durch eine über den Gesamtkörper hergestellte Kopplung mit der linken Hemisphäre zur Herstellung bewußter Leistungen ("schlimmer Apparat") beiträgt, so dürfte auch diese durch Nagels weitere Ausführungen mehr als zweifelhaft erscheinen, denn

die höheren Funktionen sind voneinander unabhängig, nicht nur physiologisch, sondern psychologisch. Funktionen der rechten Hemisphäre sind weder dem Sprechen zugänglich, noch überhaupt einer direkten Kombination mit entsprechenden Funktionen der linken Hemisphäre, d.h. mit einer Art von Funktionen, die der rechten Hemisphäre auf eigenem Terrain keinerlei Mühe bereiten, wie z.B. das Unterscheiden von Formen oder Farben.⁵⁴

Luhmann, ohne sich in Ansehung dieses Punktes direkt mit den hier geschilderten Ansichten Maturanas, Varelas oder gar Nagels auseinandergesetzt zu haben, kommt zu einem ähnlichen Resultat:

⁵² Ebd., S. 174.

⁵³ Ebd., S. 176.

⁵⁴ Ebd.

Die geläufige Auffassung, daß Bewußtsein nur durch Sprache hinreichend komplexe Strukturen gewinnen könne, muß deshalb neu durchdacht werden. Wir können weder sagen, daß das Bewußtsein aus sprachlich strukturierten Verläufen 'besteht', noch, daß die Gedanken des Bewußtseins (ja nicht einmal das Sprechen) durch Sprache 'erzeugt' werden. Ebenso falsch wäre die Annahme, daß Sprache im Bewußtsein für das Bewußtsein eine Zeichenfunktion erfülle (also das Wort 'Apfel' wirkliche Äpfel 'draußen' bezeichne und ihr Auffinden erleichtere). [...] Das Bewußtsein ist also als ein selbstreferentielles System auch gegenüber der Sprache autonom. Aber Sprache verhilft dazu, Gedanken als klare, unterscheidbare und verschiedenartige zu artikulieren und trotzdem noch Ordnung aufrechtzuerhalten. Sprache verhindert, daß bei zunehmender Komplexität [...] bewußtseinsintern ein Chaos entsteht. Und Sprache kanalisiert die Gedanken so, daß sie, gewissermaßen entlang von Sätzen, im Schnellzugriff verfügbar sind. Das Bewußtsein hilft sich bei zunehmender Komplexität mit Sprache und wird dann das Mittel nicht wieder los. Dies gilt speziell für die Selbstbeobachtung des Bewußtseins [...].⁵⁵

Bei all dem gilt es vor allen Dingen ein erkenntnistheoretisches Problem nicht aus den Augen zu verlieren, ein Problem, das die Systemtheorie - spätestens seit ihrer Reformulierung durch Maturana und Luhmann - durch die Theorie autopoietischer Systeme zu lösen sucht: "Die epistemologische Odyssee zwischen Szylla und Charybdis: eine Seefahrt zwischen den Strudeln des Solipsismus (Charybdis) und dem Ungeheuer des Repräsentationismus (Szylla)."⁵⁶

⁵⁵ Luhmann (1987b), S. 51.

⁵⁶ Maturana und Varela (1987), S. 147.

Kapitel 2

Untersuchungen zum Stellenwert und der Bedeutung der Begriffe Sinn, Erfahrung, Subjektivität in der Psychoanalyse

Die Psychoanalyse untersucht das *Erleben*, seine Entwicklung und seine Struktur, und sie bricht dabei mit jeder neurophysiologisch orientierten Psychologie. Sie bricht außerdem mit jeder (besonders mit einer nur auf Bewußtsein bezogenen) Methode der *Introspektion*. Dies leistet sie zunächst auf dem Umweg einer versuchten oder vermeintlichen Anlehnung an Modelle der beobachtenden Naturwissenschaft, was in Kapitel 2.1 herausgearbeitet werden soll.

Jede Psychologie, die rein introspektiv verfährt, beinhaltet - und so soll Introspektion hier verstanden werden - immer die Annahme, daß das eigene Seelenleben (Erleben) im wesentlichen bewußt vorliegt oder daß ein jeder zumindest mit dem eigenen Erleben unmittelbar und ausreichend vertraut ist. Demnach ist man sich nicht nur unmittelbar seiner Wahrnehmungen oder seiner selbst bewußt, vielmehr ist ein jeder selbst ein kompetenter Beurteiler dessen, was er wahrnimmt, sieht, denkt, meint oder will. Jedes "Subjekt" kennt demzufolge selbst den Sinn und Grund seiner Handlungen, den Sinn seiner Gedanken und Äußerungen etc.

Daraus folgt eine Ansicht, die sich nahezu bis zum Aufkommen der Psychoanalyse¹ als unhinterfragt verbindlich durchgesetzt hat: Wenn Introspektion mir zwar den Zugang zu meinen Träumen und zu meinen Fehlleistungen eröffnet, so zeigt sie mir dennoch in ihnen *keinen* Sinn. Wenn mir aber meine Träume introspektiv und damit unmittelbar zugänglich sind, sich aber kein Sinn in ihnen zeigt - *so haben sie eben keinen Sinn*. Im letzten Satz steckt die vor Freud unproblematisierte und nahezu überall vorausgesetzte Annahme der Psychologie.

Das Resultat einer solchen Auffassung wird dann von einer Semantik betreut, die von 'verworrenen Vorstellungen' spricht und die dann gezwungen ist, das Problem entweder in die *Kontingenz* oder in die *Physiologie* zu verschieben.² Ähnlich wie der Molekulardarwinismus³ die Vielfalt und die Entwicklung der Welt nicht anders zu erklären weiß, als durch die Annahme eines "verborgene[n] Parameter[s]"⁴, also die Annahme einer auf Schreib- oder Übersetzungsfehlern beruhenden Mutation, die dann doch "keinen Weg zwischen einer Zufallsfolge und deren Ausgestaltungen findet"⁵, so müssen auch *introspektive Psychologen* auf einen solchen verborgenen Parameter zurückgreifen, denn der Fehler oder "der Zufall muß das Loch stopfen"⁶, das die

¹ Zwei der wenigen relevanten Vorläufer Freuds sind natürlich Nietzsche und Schopenhauer. Die akademische Philosophie, der beide Philosophen nie so recht zugerechnet werden konnten, hatte sich derart "irrationaler" Überlegungen im Kern immer enthalten.

² Vgl. hierzu S. 102, Anmerkung 11.

³ Vgl. zum Molekulardarwinismus: Eigen (1987), und Eigen/Winkler (1975).

⁴ Hombach (1989), S. 57.

⁵ Ebd., S. 57f.

⁶ Politzer (1978), S. 81.

introspektive Methode offengelassen hat. Andererseits kommt in einer *neurophysiologischen Psychologie* der ihr eigene Gegenstand, also die Psyche oder wenigstens der 'Traum als Erlebnis', ironischerweise gar nicht mehr vor. Hier wird der Knoten gelöst, indem man ihn gründlich zerhaut, denn als "man psychische Zustände auf die Struktur des Nervensystems 'reduzierte' oder mit diesem 'koppelte', verriegelte man die Tür zu konkreten Erkenntnissen und öffnete statt dessen die Schleusen der *Gehirnmythologie*,"⁷ insofern hier Erlebnisse nicht mehr behandelt werden, ehe man aus ihnen nicht etwas anderes gemacht hat: Operationen oder Strukturen des Nervensystems. Man eskamotiert also erst den Gegenstand der Untersuchung (das heißt hier zum Beispiel: den Traum als Erlebnis), ersetzt ihn dann durch einen anderen (das sind hier: die Operationen und Zustände des Nervensystems) und sieht damit "im Traum keine psychologische Tatsache im strengen Sinne des Wortes [mehr]."⁸ Man sieht, ein

klassisches Interpretationsschema kollidiert mit einer 'Anomalie'. [...] Der Traum hat der klassischen Psychologie den gleichen Widerstand geleistet, wie die Elektrizität dem Mechanismus der Physiker des 19. Jahrhunderts; [...] Wie dem auch sei, es ist [...] offensichtlich, daß in der *Traumdeutung* eine neue Definition der psychologischen Tatsache verborgen ist, die nicht auf die zurückgeführt werden kann, die wir von der klassischen Theorie her gewohnt sind.⁹

Politzer ist sich durchaus bewußt, worin diese neue Psychologie ihren Ausgangspunkt und ihr Zentrum findet, denn Freud entwickelt eine neue Psychologie, die nicht mehr auf verborgene Parameter oder physiologische Notbehelfskonstruktionen angewiesen ist, "weil er von der Hypothese ausgeht, daß der Traum einen *Sinn* hat. Dank dieser Hypothese kann dem Traum zu der Eigenschaft einer psychologischen Tatsache verholfen werden."¹⁰ Tatsächlich hat Freud immer wieder betont und zu zeigen versucht, daß der "Traum [...] einen sinnvollen, in den Zusammenhang des psychischen Geschehens einfügbaren Vorgang [...]" (II/III, 514) darstellt.¹¹ Die Psy-

⁷ Ebd., S. 82.

⁸ Ebd., S. 56. Und es darf vor allem nicht vergessen werden, daß auch jede neurophysiologische "Psychologie" insofern introspektiv verfährt, als sie bei allen ihren neurophysiologischen Untersuchungen nur Zustände und Prozesse des Nervensystems findet und daher, wenn sie wissen will, welchem Erlebnis ein bestimmter neurologischer Zustand entspricht, den jeweils Erlebenden fragen muß, was er denn erlebt habe oder im Augenblick erlebe. Und dieser Befragte wird introspektiv antworten müssen.

⁹ Ebd., S. 57.

¹⁰ Ebd., S. 56.

¹¹ In der philosophischen Tradition wurde der Traum in aller Regel nicht auf eventuelle Sinngehalte hin analysiert, sondern eher abwertend behandelt. Descartes rechnet den Traum zu den "Einbildungen, die nur den Körper als Grund haben." (Descartes (1984), S. 37. Vgl. hierzu auch ders. (1965), besonders S. 77) Er geht ganz offensichtlich davon aus, daß Träume oder "verworrene Vorstellungen" keinen Sinngehalt aufweisen. Leibniz erklärt, eine "Träumerei" sei diejenige "Idee, die wir im Geiste haben, [...] ohne daß der Verstand auf sie merkt [...]". (Leibniz (1971), S. 149) Auch Kant spricht betreffs des Traums von einem "Blendwerke der Einbildung" (KrV, A 376; vgl. auch A 112 und B 247) und Hegel in seiner *Enzyklopädie* gar von einem "Gemälde von bloßen Vorstellungen und Bildern." Diese Bilder hängen Hegel zufolge den "sogenannten Gesetzen der

choanalyse löste sich von der Vorstellung, das Erleben sei ausreichend introspektiv zugänglich oder gleichzusetzen mit Bewußtsein, denn die introspektive Psychologie "kann die Fragen der konkreten Psychologie nicht beantworten. Dazu müßte sie die besonderen Umstände des Vergessens berücksichtigen und das, was das Wort für mich bedeutet hat. [...] Kurzum, man müßte den *Sinn* dieses Vergessens ergründen."¹²

Die Psychoanalyse löst sich damit sogar von der Annahme, der vom Bewußtsein "erkannte" Sinn sei der "wirkliche" Sinn eines Erlebnisses. Und was daraus folgt ist *nicht* etwa ein Desinteresse am Sinn von Erlebnissen oder Handlungen überhaupt. Im Gegenteil, aus der Leugnung der Eigenkompetenz psychischer Systeme erwächst, gerade dort, wo diese keinen Sinn zu finden in der Lage sind, *eine Ausdehnung des Sinns auf alle psychischen Vorgänge*.

Verläßt man ein introspektives Vorgehen und wählt eine *distanziertere Form der Beobachtung*¹³, so erweitert sich damit die Reichweite des Sinns. *Die Psychoanalyse findet mithin geradezu ihren Ausgangspunkt im Abrücken von der Introspektion*. Im folgenden sollte sich noch genauer zeigen, durch welche Form der *Beobachtung* dieses Abrücken ermöglicht wird.¹⁴

Vorab sei nur bemerkt: Die Psychoanalyse setzt an die Stelle der Introspektion die Distanz eines *zweiten Beobachters*:¹⁵ den Psychoanalytiker; an die Stelle verstandesmäßig geordneter und selektierter Mitteilungen tritt die Grundregel der *freien Assoziation*, und an die Stelle der (auf verborgene Parameter angewiesenen) Annahme eines immer nur bewußten Sinns wird ein Interpretationsprozeß gesetzt, der sich auf die Zusammenhänge eines meist über einen langen Zeitraum hin beobachteten "Erzählens" von Erlebnissen bezieht: *der deutende Rapport*.

Die traditionelle, statisch-vermögenspsychologische Sicht der Psyche als eines Zusammenspiels gesonderter Vermögen (Verstand, Sinnlichkeit etc.) wird dabei ersetzt durch ein *dynamisches* Modell, welches die Psyche als sich allmählich entwickelndes, komplexes System vieler, teilweise gegeneinander gerichteter Strebungen betrachtet. Diese Strebungen führen erst zur Ausdifferenzierung von eigendynamischen Teilsystemen (Ubw, Vbw und Bw; in der *zweiten Freudschen Metapsychologie*: Ich, Es und Über-Ich).

sogenannten *Ideenassoziation*, auf unverständige Weise zusammen, wobei sich freilich auch hier und da Kategorien einmischen können." (Hegel (1970b), S. 88.) Vgl. hierzu auch Baßler (1988c).

¹² Politzer (1978), S. 88.

¹³ Bei Freud etwa die Beobachtung des frei Assoziierten oder von Traumerzählungen etc. Es wird deutlich, daß - wenn in diesem Zusammenhang von 'Beobachtung' gesprochen wird - nur ein Beobachtungsbegriff Verwendung finden kann, wie er im Kapitel über Systemtheorie (Kapitel 1.2) erläutert wurde.

¹⁴ Am wenigsten dürfte sich jedoch Lorenzers Ansicht halten lassen, nach der die Psychoanalyse über Introspektion im Sinne einer "Registrierung der eigenen Erlebnisse" (Lorenzer (1976b), S. 211) arbeitet, denn anstelle einer gezielten "Registrierung" von Erlebnissen steht nach Freud auf Seiten des Analytikers ja gerade die 'freischwebende Aufmerksamkeit' und auf Seiten des Analysanden die 'freie Assoziation'.

¹⁵ Freuds Ansatz unterscheidet sich auf diese Weise nicht nur vom Introspektionismus, sondern - in einer diesbezüglich interessanten Verwandtschaft zu Wittgenstein (vgl. hierzu Tugendhat (1976), S. 96) -, auch vom Behaviorismus.

In den frühesten psychischen Entwicklungsstufen werden erst die Voraussetzungen geschaffen für die Zurechnung typischer Erlebensqualitäten (Sehen, Hören, Fühlen, Denken, Wollen etc.), die dann eventuell zum Schein der Selbständigkeit gesonderter *Vermögen* führen. Der die sogenannten Vermögen unterscheidende und damit sie erst produzierende Zurechnungsprozeß erhält diesen Schein der Selbstverständlichkeit dadurch, daß er ohne Bewußtsein abläuft und jede wissenschaftliche wie alltägliche Reflexion bereits begleitet.¹⁶

Die Schwierigkeiten und Inkohärenzen des Freudschen Ansatzes - der ihm als Selbstmißverständnis¹⁷ vorgeworfen wurde - sollen in Ursache und Folge erörtert werden. Zugleich soll dabei gezeigt werden, inwiefern gerade diese Inkohärenzen Produkte eines konsequenten Festhaltens am Gegenstand einer auf *Sinn* bezogenen *verstehenden Psychologie* sind. (Vgl. hierzu Kapitel 2.1.) So gesehen sollte die Frage nach einem etwaigen szientistischen Selbstmißverständnis Freuds eine nur untergeordnete Rolle spielen.

Durch all dies ergibt sich das Problem, *den wissenschaftlichen Ort* der Psychoanalyse und den damit verknüpften psychoanalytischen *Begriff der Erfahrung* zu bestimmen: Daher soll in Kapitel 2.2 nachgewiesen werden, daß die Psychoanalyse weder als Naturwissenschaft, noch als eine nur formal erklärende, kausalanalytische Psychologie zu verstehen ist. Vielmehr leistet sie sowohl die Analyse *konkreten* individuellen Erlebens¹⁸ und deren Bildungsprozesse als auch eine *typisierende Abstraktion* auf gemeinsame Merkmale psychologischer Vorgänge und Strukturbildungsprozesse.¹⁹ Mithin gliedert sich die Psychoanalyse in drei voneinander abhängige Theorieaspekte²⁰: Auf der einen Seite steht eine Theorie der Therapie psychischer Störungen, die zugleich als *empirisch forschende Theorie der Deutung konkreten, sinnhaften Erlebens* auftritt. Auf der anderen Seite findet sich, auf dem nächsthöheren Abstraktionsniveau, eine *Theorie des konkreten Erlebens als eines Modells der*

¹⁶ Die gesonderten Erlebensqualitäten erscheinen derart selbstverständlich, daß sie zunächst das Selbstverständnis auch jedes Forschenden zu bestimmen scheinen und damit seinen Umgang mit der Welt, aus der die Gegenstände seiner Forschung ausgeschnitten werden. Bei Freud schimmerte dazu bereits eine neue Betrachtungsweise durch: Die 'Sinnlichkeit' bezieht sich danach nicht auf einen 'äußeren Raum'; vielmehr erzeugt das Erleben durch strukturbildende Prozesse der Ausdifferenzierung verschiedener Erlebensqualitäten (Wahrnehmung, motorische Aktionen etc.) den 'Raum' oder die 'Außenwelt' als mögliche Umwelten. Vgl. zu Freuds Theorie der Bildung des Raumbegriffs und der 'äußeren Realität' unten S. 126f. und S. 171f.

¹⁷ Habermas (1968), S. 300ff.

¹⁸ Der Hinweis auf die Analyse konkreten, individuellen Erlebens gegenüber einer rein nach Gesetzen erklärenden Psychologie zielt auf die Fähigkeit der Psychoanalyse, zum Beispiel nicht nur das allgemeine Schema der Entstehung von Fehlleistungen zu erarbeiten, sondern darüber hinaus auch angeben zu können, warum jemand *hier und jetzt* versehentlich 'Raum' anstelle von 'Traum' gesagt hat.

¹⁹ Die Rede von 'Strukturbildungsprozessen' meint hier zum Beispiel die Klärung des Zustandekommens eines Ödipuskomplexes.

²⁰ Vgl. hierzu Laplanche und Pontalis (1980), S. 187.

Abwehrkonflikte.²¹ Als dritter Theorieaspekt steht bei Freud eine hochabstrahierende Theorie, die die Ergebnisse der beiden erstgenannten in einer modellhaft-generalisierenden *Theorie des psychischen Systems im allgemeinen* zu beschreiben sucht: die *Metapsychologie*²².

Aus der Bezugnahme auf Erfahrungen und Erkenntnisse einer *konkret-individuellen* Analyse entsteht demnach die Möglichkeit einer *Abstraktion in Form einer Metapsychologie*. Diese ist in der Lage, *einer Abstraktion auf rein formale Vermögen oder psychische Akte zu entgehen*. Indem sie stets ihren Bezugspunkt in konkret-individuellen Analysen findet, sichert sie eine jederzeit mögliche Übersetzbarkeit der abstrakten Theorie in das jeweils konkrete Material. Das heißt: Sie bildet durch ein Abstraktionsverfahren eine *Theorie des Erlebens* und der *Entwicklung psychischer Systeme* auf der Grundlage einer Ausdifferenzierung (eigen)dynamischer Teilsysteme.

Es wäre allerdings verfehlt, die Psychoanalyse als induktiv zu bezeichnen. Die Psychoanalyse geht keineswegs geradlinig von Einzelanalysen aus, um von dort aus auf das Allgemeine zu schließen. Vielmehr besteht ihr Ansatz darin, jederzeit die vollständige *Rückübersetzbarkeit* metapsychologischer Theorien in die Interpretation konkreter Sinnzusammenhänge - etwa der Gründe für eine bestimmte, hier und jetzt erfolgte Äußerung eines Analysanden - zu gewährleisten. Die angesprochene Abstraktion abstrahiert folglich nicht etwa aus Einzelfällen auf das ihnen Gemeinsame. Vielmehr abstrahiert sie auf der Grundlage der immer schon als problematisch gegebenen Grundzüge einer Freudschen Metapsychologie auf die dafür relevanten Züge von Einzelanalysen. *Was an Einzelanalysen abstraktionsrelevant ist und was nicht, wird mithin durch das Anliegen und die derzeitige Beschaffenheit der Metapsychologie bestimmt*.

Das methodisch Interessante daran ist, daß die einzelnen Sinnanalysen nicht unter Berücksichtigung metapsychologischer Ansichten durchgeführt werden.²³ Sie finden zwar aus der Perspektive des *Modells der Abwehrkonflikte* (Verdrängung, Verschiebung, Verdichtung etc.) statt, *nicht* aber im Lichte der Metapsychologie. Dadurch ist sichergestellt, daß psychoanalytische Sinnanalysen nicht von vornherein durch metapsychologische Konzepte kontaminiert werden, wodurch auto-induzierte Bestätigungen vermieden werden. Erst die Rückübersetzung metapsychologischer Konzepte auf Einzelanalysen geschieht dann unter Einfluß metapsychologischer Theorieaspekte - wie sollte die Metapsychologie sonst Kohärenz nachweisen können? Vereinfachend ließe sich zusammenfassen: Die Einzelanalysen bilden zwar fortwährend den Bezugspunkt der Metapsychologie, nicht aber deren Ausgangspunkt.

Somit stellt die Metapsychologie niemals die "eigentliche" Erklärung psychischer Vorgänge, Symptome etc. dar, sondern bildet das Komplement zu den Einzelanalysen.

²¹ Sie besteht aus den Annahmen eines Unbewußten, der Verdrängungslehre, der Theorie der Wunscherfüllung, Deutungsverfahren etc.

²² Sie beruht auf dem Versuch, die Dynamik aufzufinden, auf der jedes menschliche Erleben beruht. Hierzu sucht sie das allen ermittelten Erlebensvorgängen Gemeinsame zu finden und in einem angemessenen Modell zu beschreiben. Freud kennt eine frühe (Ubw, Vbw, Bw) und eine späte Metapsychologie (Es, Ich, Über-Ich), wobei er letztere von 1920 bis zu seinem Tode bevorzugte (vgl. dazu Kapitel 2.2).

²³ Vgl. zu dieser These vor allem S. 132f.

Sie muß in ihrem Vorgehen ein allgemeines Muster psychischer Strukturierungen und Prozesse liefern, welches die empirische, einzelne Analyse nicht ersetzen wollen darf. Sonst verlöre die Analyse die Verbindung zu ihrer eigenen Forschungsgrundlage und damit ihrer Fähigkeit einer streng individuellen Analyse²⁴, welcher zugleich eine bedeutende Rolle innerhalb des empirisch-psychoanalytischen Prüfungsverfahrens zukommt.

Neben den bereits angesprochenen Aspekten, die zunächst nur die Begriffe des Sinns und der Erfahrung zu betreffen scheinen, fällt ein weiterer, erkenntnistheoretisch nicht minder bedeutsamer Aspekt ins Auge: Die stets gegenwärtige Fokussierung der Psychoanalyse auf das *Erleben* läßt *keinen* Bezug zu einer "äußeren" Umwelt respektive zu vom Erleben unabhängigen Objekten zu. Daher konstituieren denn auch Subjekt und Objekt nicht länger zwei autonome Komplexe. Dies hat Folgen für den psychoanalytischen Begriff der *Subjektivität*, den es an späterer Stelle zu erörtern gilt.²⁵

Das Motiv zur Durchführung der vorliegenden Untersuchung leitet sich nicht zuletzt davon ab, die von einer psychoanalytischen Neubestimmung der Begriffe Sinn, Erfahrung und Subjektivität getragene Chance eines produktiven Wandels innerhalb wissenschaftlicher Modelle und Methoden zu eruieren. Als eine der Theorien, die in einer solchen Neubestimmung als besonders konsequent und ausgearbeitet betrachtet werden kann, wurde bereits die von Luhmann vertretene Ausprägung der Systemtheorie genannt. Daher sollte es sinnvoll erscheinen, psychoanalytische Konzepte unter systemtheoretischen Bestimmungen zu untersuchen. Die dafür zu leistende *systemtheoretische Rekonstruktion der Psychoanalyse* kann jedoch strenggenommen erst ab dem Kapitel *Zur Codierung psychischer Systeme* (Kapitel 2.2.3) stattfinden, denn eine solche Rekonstruktion bedarf klärender Vorarbeiten bevor sie auf verständliche und plausible Weise durchgeführt werden kann. Es sollte sich dabei zeigen, daß eine solche Rekonstruktion nicht nur zwanglos geschehen kann, sondern darüber hinaus ausgesprochen fruchtbar ist - sowohl für ein neues Verständnis der Psychoanalyse als auch für systemtheoretische Modelle.

Hier konnte nicht einfach eine Übertragung der Theorie Luhmanns auf die Psychoanalyse erfolgen. Mögliche und gezielte Nichtübereinstimmungen mit Luhmanns Theorie waren so unvermeidbar, so beispielsweise das Postulat, nicht *Bewußtsein*,

²⁴ Die Fähigkeit einer streng individuell-konkreten Analyse bildet einen weit unterschätzten und zu meist unbeachtet gebliebenen Vorzug gegenüber den meisten anderen psychologischen Theorien, wie der introspektiven Psychologie, dem Behaviorismus, der kognitiven Psychologie, aber auch der Gestalt- und der Ganzheitspsychologie. Diese Theorien sind mit Einschränkung einzig dazu in der Lage, abstrakt-allgemeine Strukturen und Prozesse zu eruieren und zu beschreiben. Darauf ist auch der Großteil ihrer Methoden und Verfahren ausgerichtet. Insofern ließe sich sagen, daß diese psychologischen Theorien sich nahezu ausschließlich mit der Entwicklung metapsychologischer Konzepte begnügen. Natürlich soll diesen Theorien wegen dieses "Mankos" nicht ihre Berechtigung abgesprochen werden. Aber es wäre dennoch leicht verfänglich, zu übersehen, daß die Psychoanalyse darüber hinaus auch streng individuelle Deutungen und Erklärungen zu liefern vermag.

²⁵ Vgl. hierzu Kapitel 2.3.

sondern das (Bewußtsein und Unbewußtes übergreifende) *Erleben* bilde die Basisoperation des psychischen Systems.²⁶

Die Ansichten des Autors bleiben zwar immer auf den Blickwinkel Luhmanns bezogen, sind aber keineswegs mit dessen Ansichten identisch. Doch bei aller Verschiedenheit bleiben Ansatz und entscheidende Charakteristika des vorliegenden Kapitels der Theorie Luhmanns (und natürlich: Freuds) verpflichtet.

Es versteht sich von selbst, daß eine solche Rekonstruktion zunächst nur im Ansatz erreicht und nur unter entsprechenden Vorbehalten eingelöst werden kann. Den Versuch jedoch sollte eine solche Rekonstruktion Wert sein, denn vieles, was seit nahezu hundert Jahren im Streit um die Wissenschaftlichkeit der Psychoanalyse, insbesondere zwischen Szientismus und Hermeneutik, ausgefochten wird, mag auf den von vornherein zum Scheitern verurteilten Versuch zurückzuführen sein, das wirklich Neue an der Psychoanalyse mit dem klassischen Repertoire der Wissenschaften erfassen zu wollen. Der Psychoanalytiker und Soziologe Alfred Lorenzer sieht diesen Sachverhalt ähnlich, wenn er meint, es müsse zunächst einmal

klargestellt werden, wovon die Psychoanalyse überhaupt handelt, was ihre Methode, was ihr Untersuchungs- und Erkenntnisgegenstand sind. Denn das ist der springende Punkt der Auseinandersetzung: Die meisten Angriffe zielen auf eine Psychoanalyse, die es weder gibt noch je gegeben hat (wobei die Psychoanalytiker freilich an dieser Verwirrung nicht unschuldig sind, da sie bislang sich zuwenig Mühe darum gegeben haben, die innere Struktur der psychoanalytischen Erkenntnis klarzustellen). Was für eine Art von Wissenschaft ist sie denn, diese Psychoanalyse?²⁷

Vielleicht - und dies ist hier These - wird diese Frage leichter zu beantworten sein, wenn man sich der Psychoanalyse mit einem systemtheoretischen Modell nähert, das, wie sich zeigen sollte, von erheblichen strukturellen Ähnlichkeiten getragen wird. Ein entscheidender Unterschied gegenüber den Vorgehensweisen beispielsweise szientistischer Interpreten liegt darin begründet, daß hier in weitem Umfang eine *Rekonstruktion* der Psychoanalyse geleistet werden muß und die psychoanalytische Methode und Theorie nicht lediglich an sozusagen von außen herangetragen Ansprüchen (zum Beispiel den Prüfungsverfahren oder Methoden des Kritischen Rationalismus) gemessen wird. Da die Methode etwa des Kritischen Rationalismus mit dem Privileg, eine einheitswissenschaftliche zu sein, ausgestattet zu sein glaubt, neigen Szientisten dazu, ihre Methode auf die Psychoanalyse zu übertragen, ohne erst lange zu fragen, ob sie dem Gegenstand der Psychologie überhaupt als angemessen betrachtet werden kann.

Hinsichtlich des Versuches einer systemtheoretischen Rekonstruktion, bedarf es einer eingehenden Erörterung des psychoanalytischen Modells, speziell der sogenannten Metapsychologie.

Und was den Versuch eines Anschlusses an die Systemtheorie betrifft, so läßt sich vermuten, daß nicht nur die Psychoanalyse, sondern darüber hinaus die Systemtheorie

²⁶ Vgl. hierzu vor allen Dingen Kapitel 2.2.3: *Zur Codierung psychischer Systeme*.

²⁷ Lorenzer (1988), S. 838.

selbst dabei in einem neuen Licht erscheinen könnten; letztere zumindest, insofern eine systemtheoretische *Theorie psychischer Systeme* und der mit dem Sinnbegriff unmittelbar verbundene Begriff des *Verstehens* für sie von Interesse sein sollten. Diese Erwartung erwächst nicht zuletzt aus dem Umstand, daß bislang in die Systemtheorie Luhmanns fast ausschließlich behavioristische beziehungsweise Konzepte der kognitiven Psychologie eingegliedert wurden. Im Rahmen einer soziologischen Theorie mag dies zunächst einleuchtend erscheinen; einleuchtend allein schon deswegen, weil Kognitionen nach Luhmann "lernbereite Erwartungen" sind: Man ist bereit, sie zu ändern, wenn die Realität andere, unerwartete Seiten zeigt.²⁸ Der Begriff *Kognition* wurde Luhmann zufolge erweitert, insofern er psychische, soziale, biologische Systeme und sogar Maschinen einbezieht, und sofern er Handeln und Erleben übergreift. Auch Handelnde sind Beobachter, nämlich solche, die mit Hilfe von Zwecken oder Präferenzen diskriminieren.²⁹ Der so erweiterte Begriff eignet sich natürlich dann vorzüglich nicht nur für soziologische Untersuchungen, sondern auch für den Anschluß an die Einzelwissenschaft Psychologie. Interdisziplinäre Forschung sollte so erleichtert werden. Hier soll gezeigt werden, daß sich der systemtheoretische Ansatz jedoch sehr wohl - ja, vielleicht sogar auf besonders fruchtbare Weise - mit psychoanalytischen Konzepten in Einklang bringen läßt. Durch die Reibung, die bei der Bemühung um einen Brückenschlag zwischen Systemtheorie und Psychoanalyse entstehen wird, könnten beide Ansätze an Kontur gewinnen.

Die so zum Vorschein kommenden Bestimmungen berühren wie bereits angesprochen auch den Streit um die Wissenschaftlichkeit der Psychoanalyse. So standen sich bisher die "Fronten" der hermeneutischen und der szientistischen Positionen auf eine Weise gegenüber, die häufig genug nur zu paraphrasierenden Wiederholungen und zu wechselseitigen Verhärtungen des eigenen Standpunktes führten, da vor allem der Begriff einer *Kausalität des Psychischen* umstritten blieb: Auf der einen Seite beharren die Kritischen Rationalisten auf der Unabdingbarkeit eines kausalanalytischen Standpunktes aller Wissenschaften und der Trivialität des *Verstehens*.³⁰ Auf der anderen Seite taten und tun sich Hermeneutiker zum Teil schwer damit, mit Hilfe einer wissenschaftlich prägnanten Definition des *Verstehens-* oder *Sinnbegriffs* ein differenziertes Modell *akausaler Forschung* zu entwerfen.³¹ Eine gewisse Verschwommenheit der hermeneutischen Position blieb damit unvermeidlich. Formeln, wie die von der *"Kausalität des Schicksals"*³², trugen eher dazu bei, Unschärfen zu steigern als Standpunkte zu klären.

²⁸ Vgl. hierzu Luhmann (1984c), S. 437.

²⁹ Vgl. hierzu Luhmann (1990d), S. 10.

³⁰ Vgl. hierzu besonders die Kritik Grünbaums, in: Grünbaum (1984); deutsch: Grünbaum (1988).

³¹ Auf die inkonsequenten Versuche einiger Hermeneutiker, dem kausalanalytischen Denken zu entgehen, weist auch A. Stephan hin: "Lorenzer scheint selbst nicht zu bemerken, in welchen zentralen Passagen seines Werkes *Sprachzerstörung und Rekonstruktion* kausale Aussagen und allgemeine Hypothesen einfließen, ohne deren vorausgesetzte Geltung der ganze hermeneutische Prozeß keine Grundlage hätte." (Stephan (1989), S. 123)

³² Habermas (1968), S. 312.

All dies sollte ausreichend deutlich gemacht haben, warum es die *metapsychologischen Konzeptionen* Freuds sein müssen, die bei dem Versuch einer systemtheoretischen Rekonstruktion der Psychoanalyse und ihrer zentralen Begriffe des Sinns, der Erfahrung und der Subjektivität im Vordergrund stehen müssen.

Zugleich kann das vorliegende und das nachfolgende Kapitel auch als eine mittelbare Replik auf Grünbaum gelesen werden. Mittelbar deswegen, weil sie nur selten unmittelbar auf einzelne Vorwürfe Grünbaums eingeht. Sie eignet sich aber dennoch insofern als Erwiderung auf Grünbaum, als hier ein gegensätzlicher Standpunkt vertreten und diskutiert wird: Während Grünbaum die Psychoanalyse als dem Paradigma traditionell-objektivistischer Naturwissenschaft verpflichtet ansieht und damit weitestgehend die Bedeutung von Sinnzusammenhängen für die psychoanalytische Theorienbildung leugnet, wird im folgenden der Standpunkt vertreten, gerade Sinnzusammenhänge (sofern sie unmittelbar aus dem Erleben hervorgehen) seien der Gegenstand der Psychoanalyse³³ und ein objektivistisches Verständnis der Psychoanalyse sei damit gänzlich verfehlt.

2.1 Der Stellenwert des Sinnbegriffs in der Psychoanalyse

2.1.1 Vorbemerkung

Eine Erörterung des psychoanalytischen Sinnbegriffs kann an unterschiedlichen Punkten ansetzen. Besonders umstritten ist allerdings der Stellenwert von *Sinn* und *Verstehen* innerhalb Freuds erster Metapsychologie, dem sogenannten *Konstanzprinzip* oder *Energieverteilungsmodell*.³⁴ Daher sollte der Versuch einer Klärung gerade hier auf Grund der damit verbundenen Schwierigkeiten besonders aufschlußreich sein. A. Stephan spricht diese Schwierigkeiten an und hat sich daher im Gegensatz zu der hier vorliegenden Diskussion auf die Erörterung des Sinnbegriffs innerhalb der Traumdeutung, der Neurosenlehre und der Fehlleistungen festgelegt.³⁵ Es gilt im folgenden aber zu zeigen, daß dem Sinnbegriff auch in den metapsychologischen Schriften Freuds eine zentrale Rolle zukommt. Das Kapitel hat insofern nicht ohne Grund den Titel *Der Stellenwert des Sinnbegriffs in der Psychoanalyse* erhalten, denn der Sinnbegriff als solcher kann erst zusammen mit dem psychoanalytischen Erfahrungsbegriff (Kapitel 2.2) endgültig definiert werden.

Gegenüber Theorien und Modellen hat Freud eine kritische, stets zu Modifikationen oder radikaleren Revisionen bereite Haltung des Wissenschaftlers befürwortet:

³³ Auch A. Lorenzer, der einen vom hier vorgeschlagenen gänzlich unterschiedenen Weg der Rekonstruktion der Psychoanalyse gewählt hat, sieht die Psychoanalyse eindeutig als eine Wissenschaft, die Sinnzusammenhänge zum Gegenstand hat: Die "Psychoanalyse untersucht Sinnzusammenhänge." (Lorenzer (1976a), S. 153)

³⁴ Vgl. zu diesem Streit um den Nutzen des Konstanzprinzips S. 122f.

³⁵ Stephan (1989), S. VII.

Charcot wurde auch niemals müde, die Rechte der rein klinischen Arbeit, die im Sehen und Ordnen besteht, gegen die Übergriffe der theoretischen Medizin zu verteidigen. Wir waren einmal eine kleine Schar von Fremden beisammen, die, in der deutschen Schulphysiologie auferzogen, ihm durch die Beanständung [sic!] seiner klinischen Neuheiten lästig fielen: 'Das kann doch nicht sein,' wendete ihm einmal einer von uns ein, 'das widerspricht ja der Theorie von *Young-Helmholtz*'. Er erwiderte nicht: 'Um so ärger für die Theorie, die Tatsachen der Klinik haben den Vorrang' u. dgl., aber er sagte uns doch, was uns einen großen Eindruck machte: '*La théorie, c'est bon, mais ça n'empêche pas d'exister.*' (I, 23f., Hervorhebung im Original gesperrt.)

Freud betont an anderer Stelle, dieser Satz, "[...] 'ça n'empêche pas d'exister'", habe sich ihm "unvergeßlich eingeprägt [...]" (XIV, 38)

Modelle haben nach allgemeinem Konsens neben einer gewissen Interpretationsleistung den Progreß der Erkenntnis zu gewährleisten. Genau diese Art von Erkenntnisfortschritt, der zur Revision oder Verabschiedung eines Modells führt, ist damit eine unverzichtbare Leistung eines jeden Modells, denn sonst wäre der Gang des Erkenntnisfortschritts eingefroren. Dabei können die Phänomene, die zur Revision oder Verabschiedung eines Modells führen, durchaus erst auf Grund der Interpretationsleistung desselben Modells sichtbar geworden sein. Paradigmatisch mag an die Entdeckung der *Relativitätstheorie* durch A. Einstein erinnert werden. Hier förderten - neben anderem - Messungen der Lichtgeschwindigkeit, die noch auf der Grundlage des Newtonschen Raum-Zeit-Verständnisses durchgeführt wurden, Phänomene zutage, welche zur Verabschiedung eben dieser Physik Newtons und seiner Vorstellungen von einer absoluten Zeit und einem absoluten Raum führten. *Der Fortschritt ging aus dem Modell hervor, das von eben diesem Fortschritt "geschluckt" wurde*, denn ausgerechnet "Newtons Bewegungsgesetze machten der Vorstellung von einer absoluten Position im Raum ein Ende."³⁶ Somit mag paradoxerweise gerade der Moment der "Selbsterstörung" als letzter Zeuge für die Erreichung des historischen Höhepunktes der Leistungsfähigkeit eines bestimmten Modells auftreten: Selbsterstörung als "Amplitudenphänomen".

Die angesprochene Interpretationsleistung wissenschaftlicher Modelle und ihre notwendige Revisionsfähigkeit sollen das umgreifende Thema des vorliegenden Kapitels sein. Anhand dieser Betrachtungen soll eine Interpretation und Kritik der ersten Metapsychologie Freuds und des Stellenwertes des mit ihr verbundenen und aus ihr hervorgehenden *Sinnbegriffs* gewonnen werden.

2.1.2 Freuds frühe Konzeption des Konstanzprinzips (1895-1920)

Das Modell des 'Konstanzprinzips' wurde von Freud bereits gegen Ende des vergangenen Jahrhunderts formuliert. In dieser frühen wie auch in allen späteren Fassungen hat dieses Modell viel Verwirrung gestiftet und Streit entfacht:

³⁶ Hawking (1988), S. 51.

Die Widersprüche und Ungenauigkeiten, die Bedeutungsverschiebungen, die mit den Freudschen Aussagen zusammenhängen, können nur dann aufgeklärt werden, wenn man deutlicher, als Freud selbst dies getan hat, herauszuarbeiten versucht, welcher Erfahrung und welcher theoretischen Forderung seine mehr oder weniger gelungenen Versuche entsprechen, in der Psychoanalyse ein Konstanzgesetz aufzustellen.³⁷

Zur Inangriffnahme dieser Aufforderung soll nun ein Beitrag geleistet werden. Betreffs des Freudschen *Konstanzprinzips* soll daher nacheinander erörtert werden, welche Motive zu seiner Formulierung Anlaß gaben (vgl. hierzu Kapitel 2.1.2.1); innerhalb welcher Wissenschaft es sich bewegt (Physik, Physiologie, Psychologie); wie es sich entwickelt hat und welches Dilemma das eigenartige Changieren der Begriffe verursachte;³⁸ welche Paradoxien, aber auch welche Entwicklungstendenzen der *ersten Freudschen Metapsychologie* immanent sind (vgl. hierzu die Kapitel 2.1.2.2 und 2.1.3). Wie im folgenden gezeigt werden soll, bildet *Sinn* die *Basiskategorie* der Freudschen Psychologie.

Auch ohne hier schon mit einer Definition des Sinnbegriffs der Psychoanalyse aufzuwarten, also allein schon auf Grund einer rein phänomenalen Betrachtung der psychoanalytischen Verwendung desselben, wird der ungewöhnlich große begriffliche Umfang deutlich, welcher ihm innerhalb der Freudschen Psychologie zukommt: Freud unterstellt, daß *jedes* bewußte und unbewußte Erleben respektive Handeln *Sinn* hat beziehungsweise in einem Sinnzusammenhang steht. Und dieser Sinn existiert nicht in einem unabhängigen, "objektiven Raum", sondern entsteht und besteht aus einem Zusammenhang von Verweisungen im "Erlebensraum" eines psychischen Systems. Daher steht im Zentrum auch jeder konkreten Analyse stets die Ermittlung von (teilweise verdeckten) Sinnzusammenhängen. Freud spricht daher von einer "Deutung", die der Analytiker vorzunehmen habe. Dem Patienten wird demzufolge nicht - wie in der klassischen Medizin - durch die Anwendung aus der Theorie abgeleiteter Therapieverfahren geholfen. In der Psychoanalyse stehen sich daher nicht Diagnose, eine Theorie der Krankheitsursache und die daraus resultierende theorie-

³⁷ Laplanche und Pontalis (1980), S. 263.

³⁸ Einmal scheint Freud - analog zur Physik - ein entropisches Modell zu postulieren; ein andermal nimmt er an, dieses System sei negentropisch und strebe nicht die völlige Absenkung der Reize gegen den Wert Null an, sondern - analog zu osmotischen Modellen - ein Gleichgewicht mit seiner Umwelt. Vgl. hierzu Laplanche und Pontalis, (1980), S. 263. Auch Willke kritisiert physikalistische Theorien lebender, psychischer und sozialer Systeme, denn operierten derartige Systeme entropisch, "dann wäre der 'Wärmetod' der Idealszustand [sic!]. Statt dessen trotzen Organismen gerade dem Zweiten thermo-dynamischen Hauptsatz und produzieren Ordnung statt Entropie." Willke resümiert ebenso treffend wie überspitzt, "daß 'Leben' im Weltbild der Physiker nicht vorgesehen ist." (Willke (1982), S. 90) Welche Folgen eine Berücksichtigung dieses Gedankens etwa für eine Orientierung der Biologie, Psychologie oder Soziologie an der Physik hat, braucht nicht eigens erläutert zu werden. Irrtümlicherweise rechnet allerdings Willke auch die Psychoanalyse ohne Einschränkung zu diesen mit entropischen Modellen operierenden Wissenschaften, was, wie das vorliegende Kapitel zu zeigen sucht, nicht einmal in der frühen ("homöostatischen") Phase Freuds so ganz, in der späteren aber schon gar nicht mehr als zutreffend bezeichnet werden kann. Vgl. hierzu auch unten S. 120, Anm. 63. Im übrigen lehnt sich Willkes eigene Theorie durchaus noch an homöostatische Modelle an. (Vgl. hierzu exemplarisch Willke (1992), S. 193)

geleitete Therapie gegenüber. Vielmehr besteht der psychoanalytischen Theorie zufolge die Therapie im wesentlichen aus der Deutung selbst.³⁹ Daher ist die deutende Ergründung von 'Bedeutungen innerhalb eines im Erleben gegebenen Sinnzusammenhanges' zugleich Diagnose und Therapie. *Der Horizont des Sinns kann nicht verlassen werden.* Sinnsysteme sind gewissermaßen gezwungen, immer mit Sinn zu operieren. Selbst die Psychose in all ihren Äußerungsformen, so sinnlos sie erscheinen mögen, stellt einen sinnvollen Abwehrprozeß dar, wenn man davon ausgeht, daß die Psychose die Realität verleugnet, um so ein Ausweichen des Sinnsystems vor Konflikten mit der Realität zu ermöglichen.⁴⁰ Jeder Versuch über Sinn hinaus zu gelangen hat selbst wieder Sinn oder ist kein Gegenstand der Psychologie⁴¹ mehr. Die Tiefenpsychologie oder Psychoanalyse setzt somit 'Sinn' als Abgrenzungskriterium an, um beispielsweise zwischen physiologischen und psychischen Prozessen unterscheiden zu können: Alle psychischen, aber auch alle somatischen Vorgänge, die auf einen ermittelbaren oder vermutbaren psychischen Sinnzusammenhang reduzierbar erscheinen, werden dem psychischen und nicht dem physischen System zugerechnet.⁴² Und alle dem psychischen System zugerechneten normalen Abläufe und Störungen werden dann als *sinnvolle Phänomene* verstanden. Deutlicher: *Bei Freud hat jedes Erleben und Handeln, sofern es Gegenstand der Psychologie sein kann, Sinn.* Oder anders herum: Gegenstand der (Freudschen) Psychologie kann nur sein, was Sinn hat. Über jeder Analyse und jedem Modell Freuds steht der Begriff des Sinns: Mit seiner Annahme als *Basiskategorie* steht und fällt die Analyse.

2.1.2.1 Novellenstil kontra Naturwissenschaften

Ich bin nicht immer Psychotherapeut gewesen, sondern bin bei Lokaldiagnosen und Elektroprognostik erzogen worden wie andere Neuropathologen, und es berührt mich selbst noch eigentümlich, daß die Krankengeschichten, die ich schreibe, *wie Novellen zu lesen sind*, und daß sie sozusagen des ernstesten Gepräges der Wissenschaftlichkeit entbehren. Ich muß mich damit trösten, daß für dieses Ergebnis die Natur des Gegenstandes offenbar eher verantwortlich zu machen ist als meine Vorliebe; Lokaldiagnostik und elektrische Reaktionen kommen bei dem Studium der Hysterie eben nicht zur Geltung, *während eine eingehende Darstellung der seelischen Vorgänge, wie man sie vom Dichter zu erhalten gewohnt ist*, mir gestattet, bei Anwendung einiger weniger psychologischer Formeln doch eine Art von Einsicht in den Hergang einer Hysterie zu gewinnen. (I, 227, Hervorhebungen H.W.)

³⁹ Selbstverständlich ist diese gekoppelt an Versuche, etwa Widerstände etc. aufzuheben. Aber eben diese "Maßnahmen" erfolgen in erster Linie über den Weg eines Deutungsverfahrens und nicht durch eine gesonderte Therapie.

⁴⁰ Bei aller Übereinstimmung im Ganzen ist Alois Hahn allerdings der Meinung, im Falle einer Psychose würde "der Charakter des Systems als Sinnsystem selbst fraglich." (Hahn (1987), S. 160)

⁴¹ Sondern etwa der Physiologie, Genetik etc.

⁴² Sofern es die somatischen, aber psychisch veranlaßten Phänomene betrifft, zielt diese Bemerkung auf die Psychosomatik.

Die neuen Erfahrungen aus der Arbeit mit Breuer "brachten es nämlich zur Gewißheit, daß die von uns nervös genannten Kranken *in gewißem Sinne an psychischen Störungen litten und daher mit psychischen Mitteln zu behandeln waren.*" (XVI, 261, Hervorhebung H.W.) Denn die "Gehirnanatomie war in praktischer Hinsicht gewiß kein Fortschritt gegen die Physiologie." (XIV, 36)

Wenn man nach diesen Zitaten nun fragt, was denn Freud von vielen seiner zeitgenössischen Fachkollegen unterscheidet, so stößt man auf der einen Seite auf Freuds notorische Neigung, sich nicht bei einem typisch naturwissenschaftlichen Umgang mit den Phänomenen des Lebens, der Psyche oder mit den diese Phänomene betreffenden physiologischen Theorien und Therapien zu bescheiden.⁴³ Auf der anderen Seite gibt er sich ebensowenig damit zufrieden, vermögenspsychologische Deskriptionen und Diagnosen zu erstellen. Auf seinen Termini "Krankengeschichten" und "Novellen" liegt der Akzent, denn seine Krankengeschichten erzählen wie eine Novelle weit mehr über das Erleben des Patienten als nur den Verlauf und den Typus der Neurose, wie es in einer medizinischen Anamnese sonst üblich ist. Freud beschreibt weniger den Krankheitsverlauf oder das Krankheitsbild; vielmehr erzählt er geradezu eine Er-Lebensgeschichte und reiht damit die Krankheit als gleichwertiges Glied neben andere in den Zusammenhang des Erlebens des Patienten ein. Dabei liegt sein Augenmerk nicht auf der für den Naturwissenschaftler so wichtigen "Objektivität" der lebensgeschichtlichen Fakten. Im Gegenteil: Freud schildert "Lebensgeschichten" so, wie sie sich ihm aus der Analyse "subjektiven"⁴⁴ Erlebens ergeben, also in einer ausschließlich vom subjektiven Erleben des Patienten bestimmten Form. Gleichwohl äußert er sich geradezu verärgert über den eher literarisch denn wissenschaftlich anmutenden Stil seiner Untersuchungen, und so läßt sich sein Unbehagen an einer ebenso reizvollen wie wissenschaftlich scheinbar fragwürdigen Beschäftigung mit dem Gegenstand der Psychologie nicht übersehen.

Auf diese Weise wurde die Erforschung der Psyche im "Novellenstil" eine besondere Herausforderung. Wie war eine solche Methode als wissenschaftliche Disziplin legitimierbar? Wie konnte sie über die Deskription hinausgelangen? War ihr erzählerisches "Verwirrspiel" nicht gerade Zeichen für eine erstmalige Überwindung einer klassischen, rein formalistischen Psychologie in Richtung einer sinnbezogenen Psychologie, die so auch dazu befähigen könnte, das konkrete Erleben eines Individuums zu deuten? Gab es Möglichkeiten, sich an bereits vorliegende Konzepte anzulehnen, ohne sich gleich in deren Sog zu begeben, denn was "nun die in den Philo-

⁴³ Einen Hinweis auf seine "geistes-" oder "humanwissenschaftlichen" Neigungen gibt ein Bekenntnis aus seiner Selbstdarstellung, wonach ihn in seiner Jugend "eine Art von Wißbegierde [bewegte, H.W.], die sich aber mehr auf menschliche Verhältnisse als auf natürliche Objekte bezog und auch den Wert der *Beobachtung* als eines Hauptmittels zu ihrer Befriedigung nicht erkannte." (XIV, 34, Hervorhebung H.W.)

⁴⁴ "Subjektiv" muß hier in Anführungen stehen, denn der Begriff darf nicht erkenntnistheoretisch oder subjektphilosophisch aufgefaßt werden. Er soll hier und im folgenden lediglich anzeigen, daß Freud ausschließlich auf das Erleben des Analysanden zielt und nicht auf eine intersubjektive oder objektivierbare Lebensgeschichte. Es geht vielmehr darum zu untersuchen, wie der Patient *erlebt* und *erlebt* hat, *nicht* darum, wie er "objektiv" *gelebt* hat. Im folgenden soll, bis die Untersuchung zur expliziten Klärung des Subjektivitätsbegriffes fortgeschritten ist, "subjektiv" stets in der hier erläuterten Bedeutung verstanden werden und steht daher künftig nicht immer in Anführungen.

sophenschulen herrschende Seelenwissenschaft geben konnte, war freilich geringfügig und für unsere Zwecke unbrauchbar; wir hatten die Methoden wie deren theoretische Voraussetzungen neu zu finden." (XVI, 261)

Wovon sich fernhalten, wo anknüpfen? An die Naturwissenschaften, die nicht wirklich psycho-logisch und am Erleben orientiert forschen konnten und daher von einer Form der physiologischen Betrachtung zur nächsten sich lediglich im Kreise drehten? An die Philosophie, die "für unsere Zwecke unbrauchbar" (XVI, 261) war oder an die Psychologie, die rein formal⁴⁵ und darüber hinaus rein assoziations- oder vermögenspsychologisch orientiert war? Freud saß gleichsam zwischen allen diesen Stühlen.

Auf der einen Seite standen also die Naturwissenschaften, an die sich die Medizin - zum allgemeinen Nutzen und Frommen, wie sie glaubte - seit langem fest gebunden hatte und deren Prämissen sie nicht zu Gunsten eines Dritten - schon gar nicht etwa zu Gunsten einer "Darstellung der seelischen Vorgänge, wie man sie vom Dichter zu erhalten gewohnt ist" (I, 227) - zu teilen bereit war.

Auf der anderen Seite stand einzig noch die Philosophie, deren "erzählendes" Herangehen an ihre Gegenstände Sympathien hätte wecken können. Doch Freud winkt rascher als zu erwarten ab:

Das Psychische der Philosophen war nicht das der Psychoanalyse. Die Philosophen heißen in ihrer überwiegenden Mehrzahl psychisch nur das, was ein Bewußtseinsphänomen ist. Die Welt des Bewußten deckt sich ihnen mit dem Umfang des Psychischen. [...] Oder strenger ausgedrückt, die Seele hat keinen anderen Inhalt als die Bewußtseinsphänomene [...]. (XIV, 103)

An Philosophie scheint also kein Anschluß möglich. Wie aber sieht es mit philosophischen Konzepten aus, die der Freudschen Lehre näher zu stehen scheinen?

Die weitgehenden Übereinstimmungen der Psychoanalyse mit der Philosophie *Schopenhauers* - er hat nicht nur den Primat der Affektivität und die überragende Bedeutung der Sexualität vertreten, sondern selbst den Mechanismus der Verdrängung gekannt - lassen sich nicht auf meine Bekanntschaft mit seiner Lehre zurückführen. Ich habe *Schopenhauer* sehr spät im Leben gelesen. *Nietzsche*, den anderen Philosophen, dessen Ahnungen und Einsichten sich oft in der erstaunlichsten Weise mit den mühsamen Ergebnissen der Psychoanalyse decken, habe ich gerade darum lange gemieden; an der Priorität lag mir ja weniger als an der Erhaltung meiner Unbefangenheit.⁴⁶

Quintessenz: In ihrer "überwiegenden Mehrzahl" (XIV, 103) setzten die Philosophen 'Psyche' gleich 'Bewußtsein'; die wenigen Ausnahmen könnten mit ihren "Ahnungen" nur die "Erhaltung meiner Unbefangenheit" (XIV, 86) gefährden. Nebenbei bemerkt

⁴⁵ "Formal" meint hier weiterhin, daß individuelle Deutungen ausgeschlossen bleiben und individuelles Erleben lediglich klassifizierend unter das jedem Erleben Gemeinsame subsumiert wird.

⁴⁶ XIV, 86, Hervorhebungen im Original fett. Auch Nietzsche waren Verdrängungsvorgänge bekannt, und er setzte sie in einen unmittelbaren Zusammenhang mit dem Gewissen beziehungsweise einer Art "Ich-Ideal": "'Das habe ich getan', sagt mein Gedächtnis. 'Das kann ich nicht getan haben' - sagt mein Stolz und bleibt unerbittlich. Endlich - gibt das Gedächtnis nach." Nietzsche (1980b), Nr. 68, S. 625. Vgl. zur Psychologie Nietzsches: Baßler (1988b).

läßt sich die Äußerung Freuds, er habe Nietzsches Schriften "lange gemieden", in Frage stellen. So gelangt Ellenberger zu einer sicherlich richtigen Einschätzung, wenn er meint, es sei nicht nötig gewesen, Nietzsche zu lesen, um von ihm beeinflußt zu sein. Er sei in aller Munde gewesen und in jeder Zeitung oder Zeitschrift diskutiert worden.⁴⁷ Worauf es hier ankommt ist aber die folgende Fragestellung:

Wieso kann Philosophie die Unbefangenheit gefährden, wenn dies die Kenntnis anderer wissenschaftlicher Theorien nicht mit sich bringt? Im Gegenteil, letztere scheinen das wissenschaftliche Image zu fördern und wertvolle Hinweise geben zu können. Wieso diese Reserviertheit gegenüber philosophischen Konzepten?

Die Erklärung dürfte auf der Hand liegen: Freud scheute davor zurück, in den Augen "strenger" Wissenschaften selbst als Philosoph der Spekulation oder der Metaphysik verdächtigt zu werden. Dies spürt deutlich, wer nur sein Augenmerk auf die Begriffe legt, mit denen Freud philosophische Darlegungen von der strengen Methodik der Einzelwissenschaften trennt: Ersteren spricht er nicht den Status von Erkenntnissen zu, sondern läßt sie aus schlichter, subjektiv-genialer Intuition hervorgehen, nennt sie "Ahnungen und Einsichten", denen er die "mühsamen Ergebnisse[n] der Psychoanalyse" (XIV, 86) entgegensetzt.

Dennoch war Freud "immer für die Ideen *G. Th. Fechners* zugänglich"⁴⁸ und hat sich gerne seine "Unbefangenheit" dadurch nehmen lassen, denn - so schreibt er in einem Atemzug mit der Abweisung philosophischer Verführungen - er habe sich "auch in wichtigen Punkten an diesen Denker angelehnt." (XIV, 86) So wird nun verständlich, warum schon (oder gerade) Freuds erste Untersuchungen der allgemeinsten Prinzipien des Seelischen zu einer Assimilation an ein naturwissenschaftliches Modell zurückführen. Wo die Philosophie ebenso verdächtig ist wie die Anlehnung an die Naturwissenschaften um des Prestiges Willen von Nöten zu sein scheint, greift man gerne jedes geeignet erscheinende Modell aus den letzteren auf.⁴⁹

Es gibt jedoch noch zwei weitere, gewichtigere Gründe, die Freuds Versuch erklären können, sich an den Naturwissenschaften zu orientieren: Freud waren bereits in der Salpêtrière bei Gelegenheit der hypnotischen Experimente Charcots zwei Dinge besonders aufgefallen. Zum einen lernte er die Bedeutung, die der Beobachtung des Patienten zukommt, zu schätzen. Zum anderen spielten sich hier Vorgänge ab, die verrieten, daß es Phänomene der Psyche gab, welche dem Patienten ebenso fremd vorkommen mußten wie dem Arzt.⁵⁰ Charcots Experimente warfen ein besonders deutliches Licht auf die sexuellen Zusammenhänge und ließen bereits erahnen, daß diese Phänomene nicht nur für den Kranken galten. Sie schienen für jeden Menschen von Bedeutung zu sein: Für gewöhnlich glaubte man, mit seiner Psyche weitgehend

⁴⁷ Vgl. hierzu Ellenberger (1985), S. 382.

⁴⁸ XIV, 86, Hervorhebung im Original gesperrt.

⁴⁹ Es kann hier nicht erörtert werden, inwiefern Freud wirklich eine bestimmte Art von Philosophie ablehnte. Es soll jedoch noch einmal an die auf S. 113 erfolgte Anmerkung 43 erinnert werden, die ein Zitat aus der "Selbstdarstellung" enthält, in welcher Freuds Neigungen zur Erforschung menschlicher Verhältnisse klar hervortreten.

⁵⁰ Man denke nur an die Hypnose und posthypnotische Effekte, Halluzinationen, unerklärliche Spontanremissionen oder auch nur die scheinbare Unsinnigkeit neurotischer Symptome.

bekannt zu sein, denn die Psyche galt dem Umfang nach als identisch mit dem Bewußtsein. Störungen der Psyche galten vor Freud also als solche des Bewußtseins und seiner Vermögen und schienen daher nur für den Kranken zu gelten, der sich somit grundsätzlich vom Gesunden unterschied. Freud jedoch zog umgekehrte Schlüsse: Wer sich bei der introspektiven Analyse seines eigenen Bewußtseins beschied, merkte nicht, was er bei der Beobachtung Dritter leicht hätte lernen können, nämlich: *daß da noch etwas anderes, uns nicht Bewußtes existierte, daß dieses eine große Rolle im Seelenleben spielen mußte und zwar im Seelenleben eines jeden, nicht nur des Kranken.*

Daraus ergaben sich für Freud dreierlei Konsequenzen:

- (i) Erstens mußte die *Beobachtung (der Äußerungen) des Analysanden*⁵¹ die Stelle vertreten, die in der Psychologie ansonsten von der Introspektion belegt wurde.
- (ii) Zum zweiten mußte die *Art und Weise der Beobachtung auf Verstehen* respektive *Sinnzusammenhänge* abzielen und nicht einfach auf die sinnlich-wahrnehmende Erfassung äußerer Ereignisse: Der Analytiker vollzieht nicht zunächst eine sinnliche Beobachtung des Analysanden, um dann eine auf diesen Beobachtungen aufbauende Interpretation des so gewonnenen Materials vorzunehmen. Im Gegenteil, die Beobachtung des Analysanden zielt von Anfang an auf Sinnzusammenhänge ab - sie ist *verstehende Beobachtung* (oder einfach: Beobachtung von Sinn), was schon daraus hervorgeht, daß es für Freud nahezu ausschließlich um die Interpretation von *Äußerungen* ("Novellen") geht. Und wenn der Analytiker eine Interpretation vornimmt, auch während der Analysand schweigt, so ist diese Interpretation selbst immer noch Teil der Beobachtung: Denn die *Beobachtungen der Psychoanalyse* bestehen aus *Operationen des sinnhaften Unterscheidens*, und an die Stelle rein sinnlicher Wahrnehmung tritt die *Beobachtung von Sinnzusammenhängen durch sinnhaftes Unterscheiden von Unterscheidungen*. Es geht also um einen Beobachtungsbegriff, der auf Unterscheidungen beruht (und nicht auf sinnlichen Wahrnehmungen), ganz so, wie er im Kapitel über Systemtheorie (1.2) erläutert wurde.

Der Beobachter muß dann bereit sein, sich wirklich überraschen zu lassen und nicht vorschnell vom eigenen, "gesunden" Bewußtsein auf die Mängel und Störungen des "kranken" Bewußtseins zu schließen. Freud gelang es so geradezu umgekehrt, durch die "Merkwürdigkeiten" des Traumes, der Fehlleistungen, des neurotischen Verhaltens und den scheinbar zusammenhangslosen Erzählungen in der freien Assoziation neue Erkenntnisse über die "gesunde" Psyche zu gewinnen.⁵²

- (iii) Drittens führte das Ernstnehmen der durch verstehende Beobachtung gewonnenen Einsichten zur Sprengung der traditionellen Grenzziehungen der Psyche und des Sinnvollen: Psyche durfte nicht mehr mit Bewußtsein gleichgesetzt werden:

Vielen innerhalb wie ausserhalb der Wissenschaft genügt es anzunehmen, das Bewußtsein sei allein das Psychische und dann bleibt in der Psychologie nichts anderes zu tun, als innerhalb der psychischen Phänomenologie Wahrnehmungen, Gefühle, Denkvorgänge und Willensakte [also die Vermögen, H.W.] zu

⁵¹ Vgl. hierzu S. 103.

⁵² Auch Luhmann betont, daß Störungen besonders geeignet sind, Hinweise (auch zur Verifikation verwendbare) auf den normalen Ablauf zu gewinnen. Vgl. hierzu Luhmann (1984a), S. 24.

unterscheiden. Diese bewussten Vorgänge bilden aber nach allgemeiner Übereinstimmung keine lückenlosen, in sich abgeschlossenen Reihen, so dass nichts anderes übrig bliebe als physische oder somatische Begleitvorgänge des Psychischen anzunehmen, denen man eine grössere Vollständigkeit als den psychischen Reihen zugestehen muss, da einige von ihnen bewusste Parallelvorgänge haben, andere aber nicht. [...] das allgemeine Ungenügen an der gebräuchlichen Auffassung des Psychischen hat zur Folge gehabt, dass ein Begriff des Unbewußten immer dringlicher Aufnahme ins psychologische Denken verlangte [...]. Nun scheint es sich in dieser Differenz zwischen der Psychoanalyse und der Philosophie nur um eine gleichgültige Frage der Definition zu handeln, ob man den Namen des Psychischen der einen oder anderen Reihe verleihen soll. In Wirklichkeit ist dieser Schritt höchst bedeutungsvoll geworden. (XVII, 79f.)

Aus den beiden erstgenannten Punkten ergibt sich nun leicht eine Erklärung dafür, inwiefern der Versuch einer Transformation naturwissenschaftlicher Methoden ebenso geeignet wie ungeeignet erscheinen mußte. Die naturwissenschaftliche Methodik schien besonders die erste (i) und die letzte (iii) Forderung erfüllen zu können: Zum einen war mit ihrer Methodik stets die *Beobachtung* aufs engste verknüpft. Zum anderen erlaubte ihre Terminologie einen *Verzicht auf die ans Bewußtsein geknüpften Begriffe der Vermögenspsychologie* sowie in eins damit eine Distanzierung von der in den vermögenspsychologischen Begriffen liegenden Vertrautheit mit der eigenen Psyche. Das zum psychischen System Gehörende, dem Bewußtsein aber Unbekannte, auf das Freud nun sein Augenmerk zu legen sich genötigt sah, schien einigermaßen adäquat in Begriffen etwa der 'Energie', der 'Besetzung' oder der 'Konstanz' etc. sich fassen zu lassen. Solche Begriffe stellten die bei der Annahme eines Unbewußten notwendig gewordene Distanznahme zur eigenen Psyche sozusagen bereits terminologisch oder konnotativ dar, und Freud glaubte dadurch gleichzeitig den Anschluß an ein naturwissenschaftliches Vorgehen gefunden zu haben:

Während man in der Bewusstseins-Psychologie nie über jene lückenhaften, offenbar von anderswo abhängigen Reihen hinauskam, hat die andere Auffassung, das Psychische sei an sich unbewusst, gestattet, die Psychologie zu einer Naturwissenschaft wie jede andere auszugestalten. (XVII, 80)

Inwiefern aber kann man sagen, daß das Paradigma ebenso geeignet wie ungeeignet war?

Es ist schwer zu übersehen, daß die Freudsche Beobachtung eben keine im üblichen Sinn streng naturwissenschaftliche war. Sie war nie eine solche, die sich damit zufrieden geben konnte, "äußere" Ursache-Wirkungs-Verhältnisse aufzuzeigen, sondern sie leistete eine Erklärung der Phänomene stets nur in dem Maße, in dem sie diese Phänomene *verstand*, das heißt, sie als *sinnvolle, sinngesteuerte*⁵³ (Re)Aktionen auf *Erlebnisse im Gange der Entwicklung des Individuums betrachtete*. Dieser Verstehensaspekt zeigt sich in nichts zu wünschen übrig lassender Deutlichkeit in Freuds Äußerungen über den "Novellenstil" seiner Analysen. *Diese Tatsache ließ und mußte*

⁵³ 'Sinngesteuert' bedeutet zugleich auch immer, daß *keine* (Linear)Kausalität den Prozeß bestimmt. Der *Verweisungshorizont*, durch welchen *Sinn* konstituiert ist, macht gerade durch die *potentielle Unendlichkeit seiner Verweisungen* eine so eindeutige und prognostizierbare Zuordnung, wie sie die Kausalität auszeichnet (jede Ursache hat eine eindeutige, ihr folgende Wirkung), völlig unmöglich.

eine adäquate Transformation naturwissenschaftlicher Methoden und Theoriebildungen scheitern lassen - nicht aber ohne durch den Versuch dieser Transformation wie gerade durch dieses Scheitern einen Lernprozeß zu fördern, der noch aus dem Mißlingen neue Erfahrungen und Erkenntnisse zog.

Warum griff nun Freud aber gerade auf den erwähnten Philosophen Fechner und dessen 'Stabilitätsprinzip'⁵⁴ zurück? Es läßt sich wohl postulieren, daß ihm dies erstrebenswert erschien, weil dieses Prinzip die Aufstellung eines Energiemodells zuließ, welches nicht nur durch den Begriff der Energie, sondern auch durch seinen Anklang an die Hauptsätze der physikalischen Thermodynamik - besonders den Satz von der Entropie - eine metaphorische Darstellung eines von der Bewußtseinsphilosophie und der introspektiven Psychologie abgekoppelten, ökonomisch-dynamischen Modells der Psyche zuließ.⁵⁵ In Fechners Modell schienen Philosophie und "exakte" Naturwissenschaften eine gelungene, akzeptanzfördernde Synthese einzugehen.⁵⁶ Wie sahen Freuds Vorstellungen von der Anwendung dieses Modells in der Psychologie aus?

Es ist die Absicht dieses Entwurfs, eine naturwissenschaftliche Psychologie zu liefern, d.h. psychische Vorgänge darzustellen als quantitativ bestimmte Zustände aufzeigbarer materieller Teile, und sie damit anschaulich und widerspruchsfrei zu machen.⁵⁷

In dem zitierten *Entwurf einer Psychologie*, der zu einem von Freuds ersten psychoanalytischen Manuskripten gehört und nur als posthum veröffentlichtes Manuskript vorliegt, spricht Freud eine deutliche Sprache. Er will eine naturwissenschaftliche Psychologie und sich damit ein "wissenschaftliches" Pendant zum "Novellenstil" schaffen. Eben dieser Entwurf lehnt sich ganz offensichtlich an die Sätze der Physik an. So gliedert Freud seine Arbeit nicht nur in zwei "Hauptsätze", sondern bezeichnet deren ersten sogar als "Prinzip der *Trägheit*".⁵⁸ Darunter versteht er

zunächst die Bau-Zweispältigkeit der Neuronen in motorische und sensible, als eine Einrichtung, um die Quantitätsaufnahme durch Abgabe aufzuheben. Die Reflexbewegung ist als feste Form dieser Abgabe jetzt verständlich. [...] Diese Abfuhr stellt die Primärfunktion der Neuronensysteme dar. (Entw., 380f.)

⁵⁴ Vgl. Fechner (1873).

⁵⁵ Eine wesentlich einfachere, rein wissenschaftslogische Erklärung des Inhalts und der Motive für die Konstruktion eines Energieverteilungsmodells und für die Anlehnung an den Entropiesatz etc. versucht Rapaport: Rapaport (1970), S. 54ff.

⁵⁶ Wie wichtig dieser Gesichtspunkt einer Synthese ist, wird sich später noch zeigen, wenn es darum zu tun ist, das Konstanzprinzip vor einer ausschließlichen Reklamation von seiten der Naturwissenschaften zu schützen.

⁵⁷ Freud (1950): Entwurf einer Psychologie, S. 379. In: Ders., Aus den Anfängen der Psychoanalyse. Briefe an Wilhelm Fliess, Abhandlungen und Notizen aus den Jahren 1887-1902 (S. 371-466). London. Ab jetzt zitiert als Entw.

⁵⁸ Ebd., S. 380. Hervorhebung im Original gesperrt.

Dieser Satz spielt offensichtlich auf das analog konstruierte Newtonsche Gesetz an. Trägheit meint hier zwar nicht das faktische Verharren eines Körpers oder etwa die Gleichförmigkeit der Bewegung eines Körpers, sofern keine Kraft auf ihn wirkt. Gleichwohl ist der Anklang deutlich: Es wird auf das im Trägheitssatz enthaltene Widerstehen eines Körpers gegen eine Änderung seines Ruhe- oder Bewegungszustandes angespielt. Dann führt nämlich der Versuch einer weiteren Verallgemeinerung und einer Übersetzung in die Neurophysiologie unmittelbar auf *ein Prinzip der Stabilität oder Konstanz eines Systems*, also auf das Bestreben eines Neurons, seinen Zustand nicht zu ändern. Daher streben sensible Neuronen dieser Freudschen Hypothese nach dazu, ihre "Ladung" direkt über motorisch bedeutsame Neuronen abzuführen. Diese Konstruktion berührt sich mit der bereits erwähnten Idee Fechners, an die sich Freud anlehnen möchte.

Der zweite Hauptsatz Freuds bezeichnet als materiellen Ort des Trägheitsprinzips die Neuronen. Er möchte letztendlich mit der Quantitätstheorie die Kenntnis der Neuronen kombinieren, denn

so erhält man die Vorstellung eines *besetzten* Neurons (N), das mit gewisser Quantität [...] gefüllt ist, andere Male leer sein kann. Das Trägheitsprinzip findet seinen Ausdruck in der Annahme einer *Strömung*, die von den Zelleitungen oder - Fortsätzen zum Axenzylinder gerichtet ist. (Entw., 382, Hervorhebungen im Original gesperrt.)

So wird ein "thermischer" Satz mit einem konkreten, materiellen System verknüpft, und damit werden scheinbar Prinzipien der Physik eingeführt.

Es stellt sich die weitere Frage, wie genau diese Konstanz auszulegen ist. Ist sie dem Satz von der Erhaltung der Energie verwandt, oder ist sie eher so zu verstehen, daß ein relativ geschlossenes System nach dem Ausgleich mit der Umwelt strebt und so eine Selbstregulierung herbeiführt? Steht sodann die Konstanz respektive Homöostase im Vordergrund oder vielmehr der Gedanke einer Abfuhr sämtlicher Reize⁵⁹ im Sinne des Zweiten thermodynamischen Grundsatzes, des Satzes von der Entropie, wonach sich ein System energetisch gegen Null, also auf den Wärmetod zubewegt?

Freud spricht sowohl Konstanz im Sinne einer Entropie an, "indem unter Abfuhrwegen solche bevorzugt und erhalten werden, mit denen ein Aufhören des Reizes verbunden ist, *Reizflucht*"⁶⁰, als auch Konstanz im Sinne eines konstanten Niveaus oberhalb von 'Null':

Allein das Trägheitsprinzip wird von Anfang durchbrochen durch ein anderes Verhältnis. Mit der Komplexität des Inneren nimmt das Neuronensystem Reize auf aus dem Körperelement selbst, endogene Reize, die gleichfalls abgeführt werden sollen. [...] Hiemit ist das Neuronensystem gezwungen, die ursprüngliche Tendenz zur Trägheit d.h. zum Niveau = 0 aufzugeben. Es muß sich Vorrat von Quantität gefallen lassen, um den Anforderungen zur spezifischen Aktion zu genügen. In der

⁵⁹ Wenn man "Reize" hier mit Freud als Quantitätsaufnahme, also als ein Ansteigen des energetischen Niveaus in einem Neuron deutet, dann bedeutet eine "Reizsenkung" das Streben eines Neurons nach einem niedrigeren Energieniveau.

⁶⁰ Entw., 381, Hervorhebung im Original gesperrt.

Art, wie es dies macht, zeigt sich indes die Fortdauer derselben Tendenz modifiziert zum Bestreben, die Quantität [...] wenigstens möglichst niedrig zu halten und sich gegen Steigerung zu wehren, d.h. konstant zu halten. (Entw., 381)

Es handelt sich also um ein *relativ geschlossenes System*, welches die aus der Umwelt stammenden Reize respektive Energieniveaus im Sinne des Zweiten thermodynamischen Satzes zu minimieren sucht. Auf Grund seiner inneren Komplexität, die *endogene* Reize erzeugt, ist es dagegen gezwungen, Entropie zur Homöostasie zu modifizieren. Der Zweite thermodynamische Hauptsatz ist dann aber nur noch auf einem Umweg zu erreichen. Entropie wird auf dem Umweg der Konstanz als einer "gemilderten" Entropie erreicht. Ihr völliges Erreichen setzt jetzt nämlich das Ausfallen endogener Reizerzeugung, das heißt den *Tod* voraus.⁶¹ Dieser Umweg wird in der Erörterung der späteren Konzeption des Konstanzprinzips wieder auftauchen und dann ausführlicher erörtert werden.⁶²

Man kann die hier zum Ausdruck gelangende Wendung in Freuds Denken schwerlich überbewerten, denn Freud ebnete sich und anderen damit bereits im letzten Jahrhundert unauffällig den Weg zu einer Theorie nicht nur geschlossener, sondern *autopoietischer* Systeme: Indem er das System nicht mehr über die Zuführung von Umweltreizen "leben" läßt, sondern sein Entstehen und seine Erhaltung von der systemeigenen (endogenen) Produktion von Reizen abhängig macht, zwingt er die *Theorie psychischer Systeme* nun unter die neue Fragestellung, wie ein System sich selbst produzieren, das heißt *autopoietisch* funktionieren kann. Außerdem entscheidet nach dieser Umstellung auf endogene Reizerzeugung der *Zustand oder die Struktur des Systems* über die Bedeutung der Außenreize *für das System*. Nur *innerhalb* des "homöostatischen Apparates" läßt sich ein Reiz als Reiz erfassen, seine Reizstärke und ihre Verarbeitung im System erklären. Auf diese Weise stellt Freud mit der Frage nach dem Funktionieren der *Selbstproduktion* und der weiteren nach dem Funktionieren einer *Selbstbewertung von Umweltreizen durch das System* seine Betrachtungen zunehmend *von einer Betrachtung der Umwelt auf eine Fokussierung des Systems um*, macht die Bedeutung der Umwelt für das System systemrelativ, das heißt vom System selbst abhängig.⁶³

Freud hat den Gedanken geschlossener Systeme immer wieder und stets aus wechselnden Perspektiven aufgegriffen und sich wiederholt mit der Frage beschäftigt, wie

⁶¹ Freud gelangte so zu der Ansicht, der Umweg über die Konstanz zur Entropie sei gewissermaßen ein Umweg, den das Leben auf seinem Weg zum Tod nehme, denn erst der Tod setzt der endogenen Reizproduktion ein Ende. Hier finden sich deutliche Anklänge an die Lebensphilosophie, vor allem wenn man die funktionelle Substituierbarkeit von "Wille" und "endogener Reizproduktion" berücksichtigt. (Vgl. hierzu S. 137f.)

⁶² Vgl. hierzu ausführlicher Kapitel 2.1.3.

⁶³ Freud arbeitet hier zwar noch mit einem homöostatischen Modell, durchbricht aber doch zunehmend dessen zunächst teilweise noch mechanistisch anmutenden Prämissen. So wird an dieser Stelle schon sichtbar, daß Willke irren muß, wenn er behauptet, die Psychoanalyse gehöre zu jenen Theorien, die durch "mechanistisch-atomistische Natur- und Menschenbilder" (Willke (1982), S. 90.) gekennzeichnet seien. Im weiteren wird sich immer deutlicher zeigen, welchen Abstand Freud von derartigen Ansätzen gewinnt und daß sich seine Theorie gänzlich anders präsentiert, wenn man ihre Weiterentwicklung aufmerksam verfolgt. Vgl. hierzu auch oben S. 111, Anm. 38.

gerade *Geschlossenheit* über den Weg der *Selbstreferentialität* Leben und Erleben ermöglichen könnte. So spekulierte er

über die Schutzfunktion der Schädelknochen, die zugleich jeden direkten Kontakt zur Umwelt abschneiden. Spezifischer mag der Hinweis sein, daß die Selbstreferentialität des menschlichen Gehirns, die eine Folge seiner partiellen Abgrenzung gegenüber der Umwelt ist, ein überlebensadäquates Handeln optimiert hat. Nur so wurde der Geist frei für all die Planspiele, die ihn in bewußter Abspaltung von den unmittelbaren Gegebenheiten zu seinen Hypothesen, Intuitionen und Theorien führten.⁶⁴

Bislang wurde lediglich das Modell dargestellt sowie dessen Motivierung und Herkommen. Damit verschärft sich indessen die Frage nach dem Grundgedanken des Modells. Die Frage gewinnt an Gewicht, ob Freud nicht die Psychologie zu guter Letzt zugunsten einer Neurophysiologie wieder aufgegeben hat, ob er also den *Entwurf einer Psychologie* in moderne Neurophysiologie aufgehen lassen wollte.

Es muß betont werden, daß die *Studien zur Hysterie* in eben dem Jahr erschienen, in dem Freud das oben zitierte Manuskript des *Entwurf[s] einer Psychologie* niederschrieb. Wie konsequent stand er dann aber zu seiner aus den *Studien zur Hysterie* bereits zitierten Einsicht, daß Lokaldiagnostik und elektrische Reaktionen bei dem Studium der Hysterie im Gegensatz zur Analyse von Krankengeschichten nicht weit zu führen in der Lage seien?⁶⁵

Vorläufig soll darauf hingewiesen werden, daß eine fortschreitende Lektüre des *Entwurfs* Stück um Stück die Annäherung an eine "psychologische" Psychologie offenlegt und mehr noch den Eindruck mit sich bringt, das physiologische Modell berühre den Sachverhalt nur mehr peripher und verliere den Schein der Applikation eines physikalischen Modells auf die Psychologie zu Gunsten einer bloßen, wenn auch reizvollen, Analogie - zunächst wohl gegen den bewußten Willen des Autors, der, wie er selbst mitteilte, den *Entwurf* im Enthusiasmus einer neu gewonnenen Idee nach einem Gespräch mit Fließ bereits im Eisenbahnzug begonnen hatte.⁶⁶

Zur Demonstration der Applikation des Modells auf genuin psychologische Sachverhalte soll hier Freuds Bezugnahme auf sein eigenes Modell im siebten Kapitel der *Traumdeutung* interpretiert werden. Es wird sich zunehmend zeigen, wie der metaphorische Charakter des Modells die Oberhand gewinnt, zumal die Zuordnung materieller Teile kaum mehr eine Rolle spielt. *Nicht jedoch soll hier einseitig behauptet werden, Freuds Modell gehe restlos in einer Metapher auf. Vielmehr dürfte seine Konzeption von einer persönlichen und wissenschaftstheoretischen Ambivalenz ge-*

⁶⁴ Hombach (1989), S. 17. In *Jenseits des Lustprinzips* (GW XIII, S. 3-69) spekulierte Freud beispielsweise darüber, ob die Schaffung eines Reizschutzes nicht "eine beinahe wichtigere Aufgabe als die Reizaufnahme" sei. Er sprach der teilweise geradezu wie abgestorbenen "Hülle" oder "Membran" von Lebewesen daher eher die Funktion der Reizabhaltung zu, "das heißt [...], daß die Energien der Außenwelt sich nun mit einem Bruchteil ihrer Intensität auf die nächstens lebend gebliebenen Schichten fortsetzen können." (XIII, 26)

⁶⁵ Vgl. hierzu nochmals S. 112.

⁶⁶ Siehe hierzu Freuds Brief v. 23.9.1895, in: *Aus den Anfängen der Psychoanalyse*, London 1950, S. 134.

tragen und gezeichnet sein, wie bereits die diametral zueinander stehenden, aus dem gleichen Jahr (1895) stammenden Zitate zur Genüge gezeigt haben dürften.

In Anbetracht dieser Ambivalenz erscheint jede einseitige Reklamation - sei es von Seiten der Physiologie, sei es von Seiten genuiner Psychologie - als problematische Reduktion. Auch erschwert eine solche Reduktion ein Verständnis des eigenartigen Changierens der Freudschen Begriffe und Modelle. Gleichermäßen perpetuiert der Versuch, Freuds Psychologie mit nur einem der Modelle zu identifizieren, den Streit um den wissenschaftlichen Status der Psychoanalyse, denn beide Seiten können auf eine ausreichende Zahl an Zitaten und Argumenten zurückgreifen. Dabei dürfte durch eine jeweils einseitige Ignoranz der entscheidende Gewinn verspielt werden, der darin liegen kann, ein Verständnis der Entwicklung der Modelle durch ein Begreifen dessen zu gewinnen, was Freud zu diesem eigentümlichen, widersprüchlichen Changieren veranlaßte. Es gilt, beide Dimensionen aufeinander zu beziehen, statt mit Hilfe der Argumente für jeweils eine Position die andere abzuweisen.⁶⁷

Habermas versucht in seinem Werk *Erkenntnis und Interesse* in dem Kapitel *Das szientistische Selbstmißverständnis der Metapsychologie* die durch das Energieverteilungsmodell gegebene Anlehnung Freuds an die Naturwissenschaften im Sinne eines "szientistischen Selbstmißverständnisses" zu deuten:

Freud verfällt, weil er von Anbeginn dem szientistischen Selbstverständnis verhaftet bleibt, einem Objektivismus, der von der Stufe der Selbstreflexion unvermittelt zum zeitgenössischen Positivismus des Machschen Typus zurückkehrt und deshalb eine besonders krude Form annimmt.⁶⁸

Dies sei ein "methodologische[r] Irrweg"⁶⁹. Sicherlich ließe sich zunächst der Vorwurf halten, die eigenartige Widersprüchlichkeit und Unangemessenheit des ersten Freudschen Modells sei Folge eines 'szientistischen Selbstmißverständnisses' und bringe Freud in ein Dilemma:

Jene Kategorien und Zusammenhänge [die der neuen Disziplin 'Psychoanalyse', H.W.] sind nämlich nicht nur unter bestimmten Bedingungen einer spezifisch ge-

⁶⁷ Szientisten wie Grünbaum pochen auf die naturwissenschaftliche Position. Diese Seite läßt sich ebenso problemlos mit Freuds expliziten Selbstinterpretationen absichern wie die entgegengesetzte. Nun bildet die Absicherung durch die Stellungnahmen eines Autors zwar ein Argument für die korrekte Interpretation seines *Selbstverständnisses* - nicht aber auch zwangsläufig ein Argument für ein angemessenes Verständnis dessen, was sein Modell bei eingehender Betrachtung zu leisten vermag. Daraus wiederum ziehen Autoren wie Habermas die Begründung ihrer diametral entgegengesetzten Interpretation: Habermas dreht daher das Argument schlicht um und kommt so dazu, im Freudschen Selbstverständnis ein "Selbstmißverständnis" zu sehen. A. Stephan sieht diesen Sachverhalt jeweils einseitiger Ignoranz ganz ähnlich: "Haben wir bei Habermas hinsichtlich des naturwissenschaftlichen Aufbaus der Psychoanalyse gewisse Wahrnehmungslücken festzustellen [...], so werden wir [...] bei den Nicht-Hermeneutikern [...] bemerken, daß sie in diametralem Gegensatz den Ablauf des therapeutischen Prozesses, die Krankengeschichten Freuds, 'die sich lesen wie Novellen', vernachlässigen [...]". (Stephan (1989), S. 113, Anmerkung 1)

⁶⁸ Habermas (1968), S. 306f.

⁶⁹ Ebd., S. 307.

schützten Kommunikation *entdeckt* worden, sie können unabhängig davon gar nicht *expliziert* werden.⁷⁰

Dagegen gehalten werden muß aber der Einwand, daß dieser Vorwurf eine entscheidende Fragestellung vor ihrem Fruchtbarwerden abschneidet: Denn die Beurteilung und Erörterung des Freudschen Modells im Sinne eines Selbstmißverständnisses bleibt ausschließlich der Frage verhaftet, welches Modell - ein naturwissenschaftliches oder ein hermeneutisches - das "richtige" wäre. Daneben gestellt werden muß aber die Frage, inwiefern eine *konsequente Orientierung am Gegenstand* trotz des zunächst als Irrweg erscheinenden Modells stattgefunden hat. Lorenzer ist an einer ähnlichen Fragestellung und Interpretation betreffs des 'Energieverteilungsmodells' interessiert, wenn er feststellt, daß die Habermassche Kritik an diesem Modell zwar berechtigt sei

als Kritik des 'szientistischen Selbstmißverständnisses der Psychoanalyse'. Für eine Entwertung der metapsychologischen Kategorien taugt sie jedoch nicht - ganz abgesehen davon, daß diese Kritik die Antwort auf die Frage schuldig bleibt, weshalb ein angeblich sachunangemessenes Kategoriensystem sich dennoch als fähig erwies, die psychoanalytischen Erfahrungen auf einen (wie auch immer mystifizierten) Begriff zu bringen, der Gehalte von unbestreitbarem Erkenntniswert erbrachte.⁷¹

Daher kommt Lorenzer zu dem Schluß:

Das Vorgehen der Psychoanalysekritiker, das psychoanalytische Selbstmißverständnis [...] für bare Münze zu nehmen, ist selbst ein Verfall an die psychoanalytischen Begriffsmystifikationen. Dementsprechend fällt jeder Positivismusvorwurf gegen die Psychoanalyse auf Verteidiger wie Kritiker zurück.⁷²

Lorenzer zieht an dieser Stelle die Konsequenz aus einer logisch argumentierenden, aber nicht ins Detail gehenden Betrachtung des Freudschen Modells. Im folgenden soll als Pendant zu Lorenzers kritischer Bemerkung des Freudschen Modells eine bei Lorenzer bisher nicht zu findende, detaillierte Erörterung desselben stattfinden. Die grundsätzliche Haltung bezüglich des Energieverteilungsmodells wird hier jedoch mit Lorenzer im wesentlichen geteilt. So fährt Lorenzer prägnant fort:

Die physikalistische Sprache verführte zwar zu dem Irrtum, der ohnehin in der Richtung der falschen Annahme, Psychoanalyse sei eine 'Naturwissenschaft vom Seelischen', lag. [...] Weil der zentrale Gegenstand der psychoanalytischen Theorie psychische Vorgänge [...] sind [...], läßt sich die Metapsychologie nicht durch die Kategorien einer linguistischen Analyse ersetzen [...]. Die Kritik am biologistisch verdinglichten Szientismus [...] muß vielmehr dessen mystifizierend-verschleiern den Konkretismus in einer zutreffenden Deutung des

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ Lorenzer (1976a), S. 191f.

⁷² Ebd., S. 201.

Nur wenn die Frage diskutiert wird, inwiefern eine konsequente Orientierung am Gegenstand trotz des zunächst als Irrweg erscheinenden Modells stattgefunden hat, eröffnet sich ein konkretes Verständnis des Modells: ein Verständnis der Gründe, die zu seiner konkreten Ausformung und Modifikation führten sowie ein Verständnis der Ursachen seiner Widersprüchlichkeiten und seines aus dem bloßen Vorwurf eines Selbstmißverständnisses heraus nicht zu erklärenden tatsächlichen Fortschritts, von dem auch Lorenzer sprach. Die Frage nach der konsequenten Orientierung am *Gegenstand einer Wissenschaft* dürfte mindestens ebenso wichtig sein wie die Frage nach dem "richtigen" Modell oder der "richtigen" Methode. Man mag am "falschen" Modell "richtige" Einsichten gewinnen können, sofern man nicht die wechselseitige Konstitution von Modell, Methode und Gegenstand vergißt. Eine Gefahr, die besonders vom Kritischen Rationalismus, der in einer Selbstüberschätzung seiner Methode⁷⁴ diese explizit für einen Garanten der Einheitswissenschaftlichkeit und damit implizit für gegenstandsneutral hält, weitgehend übersehen oder unterschätzt wird. Hält man die Methode für "neutral" gegenüber etwa einem "An sich" des Gegenstandes, so fällt nach und nach jeder Aspekt, der von der Methode gar nicht oder zumindest nicht konsistent erfaßt werden kann, aus der Gegenstandswahrnehmung und -darstellung heraus. Daher muß das Verhältnis von Methode und Gegenstand fortwährend problematisiert bleiben:

Eine Unterscheidung in an sich gegebene, bestehende, anschauliche Inhalte (Gegenstand) und davon unabhängige, diese theoretisch verarbeitende Begriffe (Methode) kann dann nicht mehr aufrechterhalten werden, oder, anders ausgedrückt, die Phänomene können nicht mehr von den Erklärungsbegriffen getrennt werden. [...] Methode ist damit nicht ein aus dem 'reinen' Denken entwickelter begrifflich-abstrakter Zuschnitt der Phänomene [...]. Es kann daher auch nicht um die Verifikation oder Falsifikation einzelner Sätze und Hypothesen gehen, die zuvor in die logische Form des modus tollens gebracht worden sind. Vielmehr muß die Methode dem ganzen komplexen Gefüge und den organischen Gliederungen des Ganzen nachgehen. Das kann sie nur, indem sie unter Berücksichtigung und im Hinblick auf das Ganze dessen einzelnen Gliedzügen nachgeht, um auf diese Weise zu zeigen, wie das Ganze funktioniert und wie alles mit allem zusammenhängt.⁷⁵

⁷³ Ebd., S. 192.

⁷⁴ Vgl. zu diesem Vorwurf die Ausführungen in Kapitel 3.1, besonders unten S. 209.

⁷⁵ Baßler (1988a), S. 267f. Im gleichen Sinne äußert sich Luhmann: "Überprüfbarkeit ist dabei kein theoretisches, sondern ein methodologisches Postulat [...]. Aber sie ist keine Regel und erst recht kein Rezept. Sie spezifiziert die Methoden nicht, die angewandt werden müssen, und daran ändert es nichts, wenn in ebenfalls pauschalierender Weise von 'empirischer' Überprüfbarkeit die Rede ist. Es geht also tatsächlich um nichts anderes als um das Postulat der notwendigen Kopplung von Theorien und Methoden, und es ist nur Ausdruck einer theoretischen Verlegenheit, wenn man dies nicht als Aussage über die Einheit der Welt, sondern als Methodenpostulat formuliert." (Luhmann (1990b), S. 431f.)

Da durch die beschriebene Problematisierung die Gefahr, den Gegenstand einer Wissenschaft zu verfehlen, gemindert werden kann, gilt es, die Fragestellung zu wechseln: Nicht die Frage nach der "Richtigkeit" (oder der "Falschheit") des Freudschen Modells, sondern die Frage nach der *wechselseitige Konstitution von Modell, Methode und Gegenstand hat im Vordergrund zu stehen*.

Nach Luhmann sind Theorie und Methode unbedingt zu unterscheiden, denn eine Methode ist nicht widerlegt (falsifiziert), wenn eine dazugehörige Theorie falsifiziert ist: "Methoden müssen sich zwar in ihren Erzeugnissen bewähren, aber sie stehen und fallen nicht mit einem einzigen Produkt."⁷⁶ Einen solchen Schnitt zwischen Theorie und Methode begrifflich zu vollziehen ist möglich,

*wenn man vom kausalwissenschaftlichen Verständnis des Funktionalismus abgeht und die funktionale Methode als vergleichende Methode versteht. Deren Erörterung [...] führt in gewisse Verlegenheiten, denen mit Hilfe des Systembegriffs begegnet werden kann [...]. Trennung und wechselseitige Abhängigkeit von Methode und Theoriekonzept lassen sich auf diese Weise begreifen.*⁷⁷

Genau diese problembewußte Haltung gegenüber der wechselseitigen Konstitution von Methode und Gegenstand dürfte ein lange übersehener Vorteil des Freudschen Energieverteilungsmodells sein: Freud befand sich, wie gezeigt, in einem ständigen "Ringeln" mit seinen Modellen. Dies zeigt nicht nur das Changieren seiner Begriffe, sondern auch die spätere Konzeption der sogenannten *zweiten Metapsychologie*⁷⁸, die von Freud selbst in direkter Konkurrenz zur ersten erarbeitet wurde. Freuds Versuch, gewissermaßen "mehrgleisig zu fahren", sowie sein geradezu "experimenteller" Umgang mit seinen Modellen, beugte der Gefahr vor, allzuschnell eine Vorentscheidung darüber zu fällen, welches Modell als das "einzig Wahre" angesehen werden muß. Anstelle der Behauptung eines Alleinanspruchs muß man zunächst

entscheiden, welche Methode zu welchem Forschungsvorhaben überhaupt paßt, das heißt: welche Methode die Aussicht rechtfertigt, bestimmte Ergebnisse zu erreichen. Außerdem müssen die Methoden, oft unter Verzicht auf Strenge der Anwendung, den konkreten Gegebenheiten der Projekte angepaßt werden. Ebenso wenig wie im Falle der Theorie hat die Anwendung eine deduktive Form. Das hat nicht zuletzt die Folge, daß zur methodisch orientierten Forschung Erfahrung erforderlich ist und daß die Spezies der bekennenden Empiriker, die sich mit Problemen der Methodologie befassen, oft gar nicht dazu kommt, empirisch zu forschen.⁷⁹

Von hier aus läßt sich auch das Changieren des Freudschen Vorgehens verstehen, denn "der Fortschritt der Erkenntnis duldet [...] keine Starrheit der Definitionen. Wie das Beispiel der Physik in glänzender Weise lehrt, erfahren auch die in Definitionen

⁷⁶ Luhmann (1984b), S. 31.

⁷⁷ Ebd., S. 32, Hervorhebung H.W.

⁷⁸ Vgl. hierzu besonders Kapitel 2.2.2.

⁷⁹ Luhmann (1990b), S. 414f. Diese Ansicht hatte schon Köhler vertreten: Vgl. hierzu unten S. 209 und Baßler, (1988a), S. 198.

festgelegten 'Grundbegriffe' einen stetigen Inhaltswandel." (X, 211) So müssen Methoden "oft unter Verzicht auf Strenge der Anwendung, den konkreten Gegebenheiten der Projekte angepaßt werden"⁸⁰ und "im Zweifel muß man sich denn auch oft entscheiden, ob man lieber die Regeln der Methodologie verletzt oder lieber auf Resultate verzichtet und nur sieht, daß man sieht, daß man nichts sieht."⁸¹

Freud war sich dieser epistemologischen Problematik auch und gerade im Hinblick auf seine eigenen Theorien bewußt. Er reflektierte immer wieder grundsätzliche, wissenschaftstheoretische Fragen und wußte sie sehr wohl auf die eigene Theorie zu beziehen:⁸² "Wir haben oftmals die Forderung vertreten gehört, daß eine Wissenschaft über klaren und scharf definierten Grundbegriffen aufgebaut sein soll. In Wirklichkeit beginnt keine Wissenschaft mit solchen Definitionen, auch die exaktesten nicht." (X, 210) Einen Zugang zum Gegenstand gewinnt man der Ansicht Freuds entsprechend zunächst am ehesten auf phänomenologischem Wege. Aber Freud sah bereits, daß ein solcher Zugang nie "rein", nie voraussetzungslos geschehen kann:

Der richtige Anfang der wissenschaftlichen Tätigkeit besteht vielmehr in der Beschreibung von Erscheinungen, die dann weiterhin gruppiert, angeordnet und in Zusammenhänge eingetragen werden. Schon bei der Beschreibung kann man es nicht vermeiden, gewisse abstrakte Ideen auf das Material anzuwenden, die man irgendwoher, gewiß nicht aus der neuen Erfahrung allein, herbeiholt. (X, 210)

Doch darin sah er keinerlei Schaden für die Wissenschaften, denn die späteren Grundbegriffe der Wissenschaft

müssen zunächst ein gewisses Maß von Unbestimmtheit an sich tragen; von einer klaren Umzeichnung ihres Inhaltes kann keine Rede sein. Solange sie sich in diesem Zustande befinden, verständigt man sich über ihre Bedeutung durch den wiederholten Hinweis auf das Erfahrungsmaterial, dem sie entnommen scheinen, das aber in Wirklichkeit ihnen unterworfen wird. (X, 210)

Die Wissenschaft ist kein, um mit Rorty zu sprechen, '*Spiegel der Natur*'⁸³ oder ein Basissätze als "Ockhamsche Rasiermesser" verwendendes, immer exakt operierendes System. Die Wissenschaft ist vielmehr ein System, das unter hochkomplexen Bedingungen die gewagtesten Reduktionen riskieren muß, ein System also, das sich immer nur langsam an seine Gegenstände heranzutasten vermag, und dennoch in bestimmten Momenten geradezu revolutionsartig seine etablierten Positionen wieder verläßt. Dieses Herantasten ebenso wie die Theoriedurchdrungenheit jeder Erfahrung sah Freud als einen Weg, den die Wissenschaft beschreitet, dem aber dennoch jede Willkür durch die Zunahme der immanenten Kohärenzanforderungen im Fortschreiten der Erkenntnis zunehmend verloren geht, denn wissenschaftliche Begriffe

⁸⁰ Luhmann (1990b), S. 415.

⁸¹ Ebd., S. 414.

⁸² So spricht er, nachdem er seine Ansichten über den Status wissenschaftlicher Begriffe dargelegt hat, auf seine eigene Theorie bezogen davon, daß "ein solcher konventioneller, vorläufig noch ziemlich dunkler Grundbegriff, den wir aber in der Psychologie nicht entbehren können, [...] der des *Triebes*" sei. (X, 211)

⁸³ Rorty (1981).

haben strenge genommen den Charakter von Konventionen, wobei aber alles darauf ankommt, daß sie doch nicht willkürlich gewählt werden, sondern durch bedeutsame Beziehungen zum empirischen Stoffe bestimmt sind, die man zu erraten vermeint, noch ehe man sie erkennen und nachweisen kann. Erst nach gründlicherer Erforschung des betreffenden Erscheinungsgebietes kann man auch dessen wissenschaftliche Grundbegriffe schärfer erfassen und sie fortschreitend so abändern, daß sie in großem Umfang brauchbar und dabei durchaus widerspruchsfrei werden. Dann mag es auch an der Zeit sein, sie in Definitionen zu bannen. (X, 210f)

Poppers Diktum über Theorien gilt so auch für Methoden und Modelle: Auch Methoden und Modelle müssen sich bewähren und können nicht unabhängig vom jeweiligen Gegenstand der Forschung und (dezisionistisch) mit einem Alleinanspruch versehen festgelegt werden. Sonst kann es leicht vorkommen, daß der Gegenstand sich nunmehr nach dem Modell oder der Methode zu richten hat und dabei beträchtlich verzerrt wird oder gar verloren geht. Eine solche Vorentscheidung birgt darüber hinaus die Gefahr *vermeidbarer* "blinder Flecken" in der Wahrnehmung und Interpretation des Gegenstandes, denn um der Konsistenz des Modells oder der Methode willen wird der Gegenstand gezwungen, stets nur auf die Fragen zu antworten, die Modell und Methode an ihn richten, die innerhalb des Modells einen Sinn ergeben und methodisch konsistent überprüfbar sind: Methoden (und Modelle) können nicht "wie Rezepte angewandt werden"⁸⁴.

Die Frage müßte also in jeder Theorie stets von zwei Seiten gestellt werden: Inwiefern steht das Modell beziehungsweise der Gegenstand im Vordergrund? Und dann erst: Welches Modell scheint einigermaßen adäquat zu sein? Der inzwischen klassisch zu nennende Streit um die "wahre Natur" der Psychoanalyse als Naturwissenschaft versus Geisteswissenschaft, den auch Habermas in *Erkenntnis und Interesse* wieder aufgegriffen hat, scheint bei aller Wichtigkeit die zweite Frage auf Kosten der ersten zu erörtern.

Ausgehend von der vorhergehenden Erörterung soll daher hier statt der These eines Selbstmißverständnisses die Frage diskutiert werden, inwiefern die Unangemessenheit und Widersprüchlichkeit des Freudschen Modells ihre Erklärung darin findet, daß Freud seinen Gegenstand (das Erleben) nie bereit war für ein Modell zu "opfern", das heißt, einem Modell assimilierend unterzuordnen. Es ergibt sich aus den hier vertretenen Thesen, daß der Eindruck der Unangemessenheit und des Schwankens in der Freudschen Darstellung gerade aus Freuds konsequentem Versuch folgt, *Modell und Gegenstand einander anzupassen*. Deutlicher: Die Mängel seines an die Naturwissenschaften angelehnten Modells ergaben sich daraus, daß Freud die zu erklärenden Phänomene stets als psychologische, das heißt als zu verstehende, behandelte und ihnen damit - bei aller Ambivalenz und seinem Respekt vor den Naturwissenschaften - den Vorrang vor seinem Modell gab.

In besonderem Maß auffallend ist dabei, daß Freud in seiner *Beschreibung der Phänomene* stets psychologisch und nicht naturwissenschaftlich orientiert war: *Affekte, Triebe* und deren Repräsentanten sowie bewußte und unbewußte *Vorstellungen* stan-

⁸⁴ Luhmann (1990b), S. 414.

den stets im Vordergrund. Sobald das Energieverteilungsmodell sich von einer *ad-äquaten Erklärung des Gegenstandes der Psychologie* entfernte, sobald *konkrete Phänomene* und *Sinnzusammenhänge* nicht mehr adäquat in dessen Sprache und Struktur zu bringen waren, riskierte Freud ohne Zögern Inkonsistenzen innerhalb des Modells, versuchte zu modifizieren oder das Modell durch ein neues zu ersetzen. Die Widersprüche und Inkonsistenzen, die dadurch auftraten und ihm bis heute immer wieder vorgeworfen werden, resultierten so betrachtet aus dem konsequenten Versuch, Modell und Gegenstand einander zu assimilieren und nicht eines dem anderen zu opfern. Freud selbst hat diesen Aspekt immer wieder betont:

In der Psychologie können wir nur mit Hilfe von *Vergleichungen beschreiben*. Das ist nichts Besonderes, es ist auch anderwärts so. Aber wir müssen diese Vergleiche auch immer wieder wechseln, keiner hält uns lange genug aus. (XIV, 222, Hervorhebung H.W.)

Freuds Feststellung zeigt deutlich seine Haltung zur Forschung, in der es nicht darauf ankommt, ein Modell oder eine Theorie mit allen Mitteln aufrecht zu erhalten und um jeden Preis Widersprüche zu vermeiden. Vielmehr sieht Freud die Notwendigkeit, das Problem der Modellbildung in die konkrete Forschung mit einzubeziehen und Widersprüche als relevante Indikatoren für und als Hinweise auf ein noch nicht ausreichend kohärentes Verhältnis von Modell und Gegenstand ernst zu nehmen. Freud sieht in einer Art "Ausprobieren", das heißt in dem Versuch, mit wechselnden Beschreibungen und Erklärungen, die von unterschiedlichen Perspektiven den Gegenstand auszuleuchten suchen, eine geeignete Reaktion, mit der den angesprochenen Schwächen begegnet werden kann. Es ließe sich sagen: *Neben der Erforschung des Gegenstandes steht die Erforschung von Beschreibungsmöglichkeiten*. Freuds notorische Neigung zur Spekulation stellt ein Indiz für seinen "experimentellen" Umgang mit Modellen dar. Er interpoliert sozusagen aus seinen Erfahrungen neue Ideen, die für den Augenblick noch nicht als von Erfahrungen ausreichend gedeckt bezeichnet werden können. Er betrachtet dieses Vorgehen als einen "Versuch zur konsequenten Ausbeutung einer Idee, aus Neugierde, wohin dies führen wird." (XIII, 23)

Wie später am Konstanzprinzip demonstriert werden soll,⁸⁵ hält er diese Ideen oft über Jahre in Latenz, wenn sie ihm im Augenblick als wenig fruchtbar erscheinen und holt sie wieder hervor, wenn sich unerwartet Erfahrungen einstellen, die mit ihrer Hilfe expliziert werden könnten. Dabei hat er sie keineswegs starr konzipiert. Vielmehr ist er bereit, sie zu modifizieren oder zu verwerfen, wenn - wie im Falle der Wunscherfüllung⁸⁶ - Erfahrungen dies erzwingen.

Der Wissenschaftstheoretiker P. Feyerabend sieht diesen Zusammenhang - wenn auch nicht auf Freud bezogen - ähnlich. In seinem Werk mit dem vielsagenden Titel *Wider den Methodenzwang* bezieht er explizit die Position einer Wissenschaftslehre, in der das, was als Erfahrungen gewonnen wurde, nicht als eine unveränderliche Grundlage angesehen werden. Erfahrungen konstituieren sich nur innerhalb eines Modells, auf das sie stets verweisen (vice versa). Ein Austausch des Modells läßt sich folglich nicht

⁸⁵ Vgl. hierzu S. 135f.

⁸⁶ Vgl. hierzu S. 137ff.

als neue Sicht auf die "alten" Erfahrungen, sondern "als eine *Veränderung der Erfahrung* beschreiben [...]"⁸⁷

Ein solches Vorgehen ist selbstverständlich auch für die Naturwissenschaften "ein alter Hut". Insbesondere die Elementarteilchenphysik "experimentiert" mit Beschreibungen etwa in Form der Annahme noch nicht nachgewiesener Teilchen. Allerdings ist die besondere Lage, in der Freud sich befand, dadurch ausgezeichnet, daß seine Forschungen weitestgehend Neuland betraten. Die Folge war, daß sich nicht auf einen probaten Fundus geeigneter Modelle zurückgreifen ließ. Und so erschöpften sich viele Versuche zunächst im Metaphorischen oder in der bloßen Analogie, so daß sich zwangsläufig Inkonsistenzen oder Anomalien ergaben. Ein Rückgriff auf Analogien und Metaphern ist immer gefährlich - wie man am Beispiel des Streits um das Konstanzprinzip sehen kann. Dennoch gibt es gute Gründe, zunächst von ihnen Gebrauch zu machen, denn gerade der Versuch, etwas Neues in die Wissenschaften einzugliedern, bedarf einer *Anfangsplausibilität*. Und daher nutzt jede Argumentation und noch mehr eine Argumentation auf noch unsicherem Boden, "eine Gemengelage von schon Bekanntem und Überraschendem. [...] Insofern sind Analogien und Induktionen weder Seinsweisen noch logische Schlüsse, sondern Formen von Argumentation."⁸⁸

Auch die Physik hat sich dies zunutze gemacht und verfährt weiterhin so: Man denke nur an die Einführung der Begriffe 'Kraft', 'Kausalität', aber auch 'Ursache-Wirkung', die ihren anthropomorphen und somit zunächst metaphorischen Charakter nicht verbergen können. Einige Physiker - so der Nobelpreisträger Erwin Schrödinger - sind sich des eigenartigen Charakters des Kausalitätsbegriffs in den Wissenschaften wie im Alltag⁸⁹ sehr wohl bewußt. Schrödinger zufolge finden sich versteckte "Reste von *Animismus* [...] selbst in der Physik bis in die allerjüngste Zeit. [...] Denn wie *Mach* richtig hervorhebt, haftet ein Rest von Animismus selbst an der abstrakten Idee, die wir durch das Begriffspaar Ursache und Wirkung kennzeichnen."⁹⁰ Schrödinger behauptet darüber hinaus sogar eine Verwandtschaft mit dem sonst als völlig verschieden betrachteten Begriff der Finalität, denn der

Begriff ist sichtlich vom Willensakt der Muskelinnervation und dem Druckgefühl abgezogen, das den Akt begleitet, wenn er dazu führt, daß ein Glied unseres Leibes einen anderen Körper in Bewegung setzt oder abbremst. Wir mögen immerhin beteuern, daß wir aus dem physikalischen Begriff der Kraft das Merkmal *Absicht*, das dem psychophysiologischen Vorbild unzertrennlich anhaftet, fortlassen; es bleibt zweifelhaft, ob uns das ganz gelungen ist, solange wir noch das Ursache-Wirkungs-Verhältnis gleichsam als Platzhalter an die Stelle setzen, die *causa efficiens* für die *causa finalis*. Sie *bewirkt* doch noch immer den Erfolg, sei es auch unbewußt, ohne

⁸⁷ Feyerabend (1986), S. 114.

⁸⁸ Luhmann (1990b), S. 440.

⁸⁹ "Sie [die Kausalität, H.W.] ist zu tief verwurzelt im Denken des Alltags und in der Sprache, ein zu wertvolles 'Sigel' (im Wortsinn des Stenographen)." (Schrödinger (1962), S. 39)

⁹⁰ Schrödinger (1962), S. 38.

ihn zu *bezwecken*. Sie *ist* Jemand oder Etwas. Denn ein Niemand oder Nichts kann auch nicht einmal bewirken.⁹¹

Ein Wissenschaftler muß somit in prekärer Ausgangslage an Vertrautes anschließen, um eine gewisse Plausibilität, die am Vertrauten haftet, für sich gewinnen zu können. Außerdem kann er "wissenschaftsintern zwar Schwerverständliches anbieten, aber nicht Unverständliches. Auch die Erlaubnis zum Gebrauch von Metaphern (Gleichgewicht ja, Geheimnis nein, Kraft, Bewegung, oben/unten, mehrere 'Ebenen' etc.) hat hier ihre Wurzeln."⁹²

Von der Metapher aus kann dann eine Abstraktion ihren Ausgang nehmen, die neue Sichtweisen eröffnet, wobei die Metapher in einem sich mehr und mehr konturierenden Begriff kondensiert. Daher kann

ein geläufiges Wort, eine (zunächst als solche eingeführte) Metapher, eine Definition [...] als Startmechanismus dienen und behält über den 'anchoring effect' (auch ein Begriff-im-Werden) einen Dauereinfluß auf die Erfahrungen, die der Begriff ermöglicht und anzieht. Aufgrund der dann folgenden Arbeitserfahrungen bekommt der Begriff aber durch Absorption situativer Unterschiede und leichter Anomalien einen nicht mehr definitorisch beschreibbaren Sinn, den nur Kenner richtig und grenzbewußt handhaben können.⁹³

Zusammenfassend kann bis hierher gesagt werden: Die Motive für die Entscheidung zur Anlehnung an die Naturwissenschaften mögen aus den bereits erörterten und noch im folgenden weiter zu erörternden Zusammenhängen sich ergeben haben und damit in einem gewissen Sinne ein Selbstmißverständnis sein. Die Widersprüche im einzelnen und das eigenartige Changieren Freudscher Begriffe sind jedoch Resultat eines ungewöhnlich konsequenten Beharrens auf möglichst großer Nähe von Modell, Methode und Gegenstand. Diesem Assimilationsversuch mußte jederzeit ein noch so "schönes" Modell geopfert, oder es mußte eine Verletzung der Methode riskiert werden.

Daher gelang es Freud, an einem "falschen" Modell "richtige" Einsichten zu gewinnen, seine Theorie weiter zu entwickeln und sich mehr und mehr der empirischen Erkenntnis aus der analytischen Praxis anzunähern.

Dieses konsequente Beharren auf der Eigenart des Gegenstandes und der Phänomene sowie das daraus zwangsläufig resultierende Inkohärentwerden des Modells, wie auch dessen schrittweise Annäherung an eine *psychologische Gegenstandsbildung* soll nun an einem Exempel schon innerhalb des frühen Freudschen Modells erläutert werden.

⁹¹ Ebd., S. 39.

⁹² Luhmann (1990b), S. 671.

⁹³ Ebd., S. 384f.

2.1.2.2 Ein physikalisch-psychologisches Wechselspiel

Wir stellen uns also den seelischen Apparat vor als ein zusammengesetztes Instrument, dessen Bestandteile wir *Instanzen* oder der Anschaulichkeit zuliebe *Systeme* heißen wollen. Dann bilden wir die Erwartung, daß diese Systeme vielleicht eine konstante räumliche Orientierung gegeneinander haben, etwa wie die verschiedenen Linsensysteme des Fernrohres hintereinander stehen.⁹⁴

Wie sich im folgenden zeigen wird, wehrte Freud schon früh den hier noch anklingenden Gedanken ab, das von ihm angesprochene 'System' sei ein materielles. Gerade in den und durch die Naturwissenschaften seiner Zeit wurde mit einem 'System' noch allzusehr der Gedanke an etwas Materielles, räumlich Lokalisierbares verbunden. Schon 1891 hatte Freud den Übergang von einer mechanistisch-materiellen zu einer mehr funktionellen Betrachtung gefordert:

Die physiologisch-anatomische Theorie der zerebralen Lokalisationen, die im Laufe der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vorherrscht, geht darauf aus, sehr spezialisierte Funktionen oder spezifische Typen von Vorstellungen oder Bildern von streng lokalisierten neurologischen Grundlagen abhängig zu machen. Jene wären dann in einem bestimmten Teil der Hirnrinde wie aufgespeichert. In einem kleinen Buch, das Freud 1891 der damals im Mittelpunkt stehenden Aphasie widmet, kritisiert er eine solche Theorie, die er als topisch bezeichnet. Er zeigt die Grenzen und die Widersprüche der komplizierten anatomischen Schemata auf, die damals von Autoren wie Wernicke und Lichtheim erstellt worden waren, und behauptet, daß die Berücksichtigung topischer Gegebenheiten der Lokalisation durch eine *funktionelle Erklärung* ergänzt werden müsse.⁹⁵

Freud kehrte folglich der Annahme eines solchen physikalisch-physiologisch lokalisierbaren Gegenstandes (etwa den Neuronen) mehr und mehr den Rücken.⁹⁶ Heute würde man hier von einem 'nicht-räumlichen', das heißt einem *funktionalen System* sprechen. Um Konnotationen an ein räumlich begrenztes System zuvorzukommen, verwendet Freud den Ausdruck "der Anschaulichkeit zuliebe" (s.o.). Freud verfügte zwar von Anfang an über eine *Topik*. Eine topische Zuordnung oder eine *Lokalisation* heißt dann aber nur noch, daß ein Prozeß oder eine Struktur einem bestimmten (Teil)System (als dem "Ort des Geschehens") zugerechnet wird, welches selbst nicht räumlich lokalisierbar ist. Die Lokalisation wurde somit von Freud nicht mit einem materiellen Ort verbunden und bedeutete nur noch das, was heute systemtheoretisch

⁹⁴ II/III, 542, Hervorhebungen im Original gesperrt.

⁹⁵ Laplanche und Pontalis (1980), S. 504, Hervorhebung H.W.

⁹⁶ Die Schwierigkeit, die Psyche respektive die Seele als etwas nicht-materielles trotzdem erfassen und beschreiben zu können, ist auch immer wieder zum Gegenstand der Dichtung gemacht worden: "'So, so!' wiederholte er, 'bedenklich', und er brach in ein lautes Gelächter gegen mich aus. 'Und, wenn ich fragen darf, was ist denn das für ein Ding, Ihre Seele? Haben Sie es je gesehen, und was denken Sie damit anzufangen, wenn Sie einst tot sind? Seien sie doch froh, einen Liebhaber zu finden, der Ihnen bei Lebenszeit noch den Nachlaß dieses X, dieser galvanischen Kraft oder polarisierenden Wirksamkeit, und was alles das närrisches Ding sein soll, mit etwas Wirklichem bezahlen will [...]'." (A. von Chamisso (1975), S. 42f.)

als 'fokales System' bezeichnet wird. Das heißt: Die *Topik* rechnet einen Vorgang oder eine Struktur jeweils einem bestimmten (funktionalen) System zu, das fokussiert wird. Freud lehnt sich in der *Traumdeutung* ganz offensichtlich an seine Idee aus dem *Entwurf von 1895* an. Er spricht von einem "Apparat", welcher ein "zusammengesetztes Instrument" sei, aus "Systemen" bestehe und dem eventuell eine räumliche Ausdehnung zukomme. Doch "streng genommen brauchen wir die Annahme einer wirklich räumlichen Anordnung der psychischen Systeme nicht zu machen." (II/III, 542.) Hierin zeigt sich in aller Deutlichkeit die Distanzierung von einem "physikalischen" Modell "aufzeigbarer materieller Teile". Zwar gilt die Idee eines Entropie-Konstanzprinzips uneingeschränkt: "Wir hatten uns in die Fiktion eines primitiven psychischen Apparats vertieft, dessen Arbeit durch das Bestreben geregelt wird, Anhäufung von Erregung zu vermeiden und sich möglichst erregungslos zu erhalten." (II/III, 604.) Jedoch wird hier das Entropieprinzip immer weniger in einer physikalischen Sprache formuliert, weshalb an der Stelle des zu erwartenden Terms 'Energie' der der 'Erregung' steht. Das physikalische Modell wird so gezwungen, *eine wirkliche Transformation durchzumachen und physikalische Begriffe durch psychologische zu ersetzen.*

Diese Transformation leitet eine co-evolutive *Metaphorisierung* des Modells und seiner Begrifflichkeit ein: Die physikalischen Begriffe erfüllen kaum mehr als die Funktion von Metaphern, die provisorisch Lücken im Modell füllen und einen endgültigen Ersatz durch psychologische Termini erfordern. Verfolgt man das Zitat exemplarisch weiter, so tritt dieser Effekt deutlicher zutage:

Eine solche, von der Unlust ausgehende, auf die Lust zielende Strömung im Apparat heißen wir einen Wunsch; wir haben gesagt, nichts anderes als ein Wunsch sei imstande, den Apparat in Bewegung zu bringen, und der Ablauf der Erregung in ihm werde automatisch durch die Wahrnehmung von Lust und Unlust geregelt. Das erste Wünschen dürfte ein halluzinatorisches Besetzen der Befriedigungserinnerung gewesen sein. Diese Halluzination erwies sich aber, wenn sie nicht bis zur Erschöpfung festgehalten werden sollte, als untüchtig, das Aufhören des Bedürfnisses, also die mit der Befriedigung verbundene Lust, herbeizuführen. (II/III, 604)

Spätestens hier wird der Physiker sein Ohr abwenden. Es muß ihm wie ein schrecklicher "Begriffscocktail" vorkommen, was Freud hier vollführt. Psychologische Begriffe wie 'Lust/Unlust', 'Wunsch', 'Erregung', 'Wahrnehmung', 'Halluzination', 'Bedürfnis' und 'Befriedigung' werden scheinbar ohne jedes Gespür für wissenschaftlich kohärente Konstruktionen "in einen Topf geworfen" mit physikalischen Begriffen wie 'Strömung', 'Apparat', 'Bewegung', 'Ablauf' oder 'Besetzen', ja, "schlimmer" noch, sie werden nach "Lust und Laune" kombiniert, als ob sie Gleiches besagten. So werden 'Lust' (psychologisch) und 'Strömung' (physikalisch) zu einer "auf die Lust zielenden Strömung" und ein 'Wunsch' (psychologisch) bringt den 'Apparat' (physikalisch) in 'Bewegung' (physikalisch). Anstelle einer 'Energiebesetzung' gibt sich nun ein 'halluzinatorisches Besetzen der Befriedigungserinnerung' ein "Stelldichein".

Was dem Physiker aber verständlicherweise ein Graus sein muß, soll hier gerade als Indiz für eine implizite Abwendung von einem im strengen Sinne physikalischen Modell gelten, ein Indiz für die *Metaphorisierung einer Theorie* als einer "List" wis-

senschaftlicher Evolution, die im vorliegenden Fall daraus hervorgeht, daß Freud nicht bereit ist, sich allzuweit von seinem Gegenstand zu entfernen: Er sucht die Nähe zum Gegenstand zu wahren, auch wenn dies einstweilen auf Kosten der Kohärenz des Modells gehen sollte. Der Vorteil des Insistierens auf das zunächst scheinbar wenig leistende Modell bei gleichzeitiger Metaphorisierung⁹⁷ und Distanzierung durch eine Inkohärenzen bewirkende "Begriffsvermischung" läßt sich besser verstehen, wenn man bedenkt, daß gerade diese Inkohärenzen des Modells sowohl eine die Hypostasierung desselben vermeidende Metaphorisierung zuläßt (wobei freilich das Modell an "Naturwissenschaftlichkeit" einbüßt) als auch - durch die Nähe zu den erklärenden Beobachtermodellen der Naturwissenschaften - erlaubt, von den Selbstverständlichkeiten einer bewußtseinsphilosophisch geprägten, introspektiven Psychologie und Philosophie abzukoppeln. Dieser zweite Aspekt, der das Modell teilweise legitim erscheinen läßt (sofern es eben nicht hypostasiert wird), darf nicht vernachlässigt werden, denn mit dem Alleinanspruch des Bewußtseins ist der Psychoanalyse auch die Möglichkeit introspektiver, bewußtseinsbezogener Selbstvertrautheit sowie die Anlehnung an eine rein über Vermögen oder Assoziationsgesetze argumentierende Psychologie abhanden gekommen.

Freud möchte den der introspektiven Philosophie und Psychologie impliziten Standpunkt einer durch schlichte Beschreibung von Bewußtseinsvorgängen suggerierten Vertrautheit mit sich selbst verlassen und zu einer eigenartigen Art von *Beobachter* werden, der von empirischen Ereignissen (hier: Handlungen und Äußerungen) sich noch wirklich überraschen läßt und nicht schon vorher sagt: "Damit bin ich durch unmittelbare Innenschau vertraut." Denn der Zugang über Introspektion führt dazu, daß das Vertraute (also Bewußte) als das einzig psychisch Existente betrachtet wird und die Phänomene dadurch lediglich noch - von der Einzelperson abstrahierend - kategorisiert und rein formal-vermögenspsychologisch geordnet werden.

Dieses Aufgeben aber eines rein rationalen Zugriffs, *der vielleicht intellektuelle, aber keine empirischen Überraschungen kennt*, stellt die Einführung einer Grundhaltung der Erfahrungswissenschaften in die letzte "Bastion des Rationalismus" dar: Die Einführung der Skepsis gegenüber einer scheinbaren Kenntnis der Psyche und die Kontrolle von durch eine Selbstausslegung des Bewußtseins gewonnenen Erkenntnissen durch konsequente Applikation derselben auf neues, empirisches Material. Es nimmt daher wenig wunder, wenn Freud in eins mit der Berufung auf Empirie glaubt, in den Methoden der Naturwissenschaften seinen Halt finden zu müssen. Diese geschilderten Gegebenheiten zusammengenommen führten dazu, daß Freud seine "Methoden wie deren theoretische Voraussetzungen neu zu finden" (XVI, 261) und

⁹⁷ Das *temporäre Insistieren* auf Modellen, selbst bei zunehmenden Inkohärenzen, läßt sich innerhalb der evolutionstheoretischen Trias von Variation, Selektion und Stabilisierung sicherlich der *Stabilisierung* zurechnen, während die *Metaphorisierung* gewiß als Strategie der *Variation* zu deuten ist. Bis es zu *wissenschaftlichen Revolutionen* (vgl. hierzu Kuhn (1967)) kommt, die die Epochenschwellen der Evolution markieren, dürfte die Selektion noch über das in Auflösung begriffene Modell gesteuert werden. Danach wird der Mangel an Kohärenz in einem neuen Modell aufgehoben oder das neue Modell wird ausselektiert: Die "Mutante" verschwindet - nicht ohne vielleicht irgendwann einmal wieder aufzutauchen und dann, wenn die Umstände (die klassische Evolutionstheorie würde sagen: das "Milieu") günstiger sein sollten, mit mehr Erfolg.

dabei die Ablehnung von seiten der prestigebeladenen Naturwissenschaften zu fürchten hatte.

Die Modifikation der "entropischen" Seite des Modells ist damit bereits näher besprochen. Wie steht es nun mit der "homöostatischen"?

Es wurde so [durch das Versagen der halluzinatorischen Befriedigung im Primärprozeß, H.W.] eine zweite Tätigkeit - in unserer Ausdrucksweise die Tätigkeit eines zweiten Systems - notwendig, welche nicht gestattete, daß die Erinnerungsbesetzung zur Wahrnehmung vordringe und von dort aus die psychischen Kräfte binde, sondern die vom Bedürfnisreiz ausgehende Erregung auf einen Umweg leite, der endlich über die willkürliche Motilität die Außenwelt so verändert, daß die reale Wahrnehmung des Befriedigungsobjekts eintreten kann. (II/III, 604)

Es wäre müßig, die Begriffe aufzuzählen, die der Psychologie entstammen und ihnen die wenigen genuin physikalischen entgegenzusetzen. Sinnvoller dürfte es sein, auf dem Wege der weiteren Darlegung dieses zweiten (homöostatischen) Systems zu zeigen, wie sich Freud in einem so umfangreichen Werk wie es seine *Traumdeutung* ist - einem Werk, das nahezu ausschließlich von Träumen und anderen psychischen Phänomenen handelt - selbst in einem speziell am Konstanzprinzip orientierten Kapitel keineswegs von einer psychologischen Erklärung löst:

Ich halte nur an der Vorstellung fest, daß die Tätigkeit des ersten \dot{O} -Systems *auf freies Abströmen der Erregungsquantitäten* gerichtet ist, und daß das zweite System durch die von ihm ausgehenden Besetzungen eine *Hemmung* dieses Abströmens, eine Verwandlung in ruhende Besetzung, wohl unter Niveauerhöhung, herbeiführt. Ich nehme also an, daß der Ablauf der Erregung unter der Herrschaft des zweiten Systems an ganz andere mechanische Verhältnisse geknüpft wird als unter der Herrschaft des ersten. (II/III, 605, Hervorhebungen im Original gesperrt.)

Diese Verhältnisse sind damit keine mehr der Entropie, sondern der Homöostase, da sie eine "Hemmung dieses Abströmens [...] wohl unter Niveauerhöhung" (s.o.) herbeiführen.

Freud hat im übrigen durchaus anerkannt, daß seine Termini eher der Veranschaulichung dienende Anlehnungen denn wirkliche Übersetzungen in Richtung Physik sind, so wenn er einschränkend hinzufügt: "[...] wer mit diesen Vorstellungen Ernst machen wollte, müßte die physikalischen Analogien herausuchen und sich einen Weg zur Veranschaulichung des Bewegungsvorgangs bei der Neuronenerregung bahnen." (II/III, 605) "Wer mit diesen Vorstellungen Ernst machen wollte ..." - diese Anspielung zeigt deutlich, daß Freud wußte, daß eine streng naturwissenschaftlich-physikalische Darstellung und Erklärung in seinem Modell nicht stattgefunden hatte. Dazu müßten Freuds "Novellen" durch physikalisch meßbare Daten als Grundlage einer Physiologie ersetzt werden. Dies ist niemals geschehen, und es erscheint bereits an dieser Stelle fraglich, ob die Grundlagen Freudscher Psychologie durch naturwissenschaftliche überhaupt adäquat substituiert werden könnten.

2.1.3 Freuds späte Konzeption des Konstanzprinzips ab 1920

Das Changieren des Begriffes 'Konstanzprinzip' wurde bereits angesprochen. Was wurde in der weiteren Entwicklung aus diesem Modell? Entfernte es sich weiter vom Gegenstand der Psychoanalyse oder näherte es sich diesem zunehmend an? Oder hat Freud es völlig verworfen?

Wie bei so vielen anderen frühen Gedanken Freuds - etwa seiner ersten Topik - findet sich auch hinsichtlich des Konstanzprinzips etwas für Freud Charakteristisches: Er verwirft nur Weniges ein für allemal. Manches wird über Jahre nicht mehr erörtert, wirkt obsolet; doch dann taucht es plötzlich wieder auf, oft umakzentuiert oder aber straffer formuliert und mit den inzwischen neu gemachten Erfahrungen und neu gebildeten Modellen verbunden, durch sie beeinflusst. Es scheint fast so, als ob Freud absichtsvoll "alte" Modelle in Latenz hielt, um sie später mit seinen neuen Erkenntnissen zu konfrontieren und so Neues und Altes in wechselseitiger Durchdringung zu reflektieren. So verfuhr er auch im Falle des Konstanzprinzips.

Nachdem das Konstanzprinzip in Freuds Werk fast zwanzig Jahre kaum mehr eine Rolle gespielt hatte - entweder gar nicht oder aber weitgehend unmodifiziert aus der *Traumdeutung* zitiert wurde -, formuliert Freud 1920 seine frühesten Gedanken in *Jenseits des Lustprinzips* in einer weit umfassenderen, die inzwischen erkannten Widersprüche oder Ungereimtheiten zwischen älterer und neuerer Theorie erkenntnisfördernd nutzenden Form neu:

In der psychoanalytischen Theorie nehmen wir unbedenklich an, daß der Ablauf der seelischen Vorgänge automatisch durch das Lustprinzip reguliert wird, das heißt, wir glauben, daß er jedesmal durch eine unlustvolle Spannung angeregt wird und dann eine solche Richtung einschlägt, daß sein Endergebnis mit einer Herabsetzung dieser Spannung, also mit einer Vermeidung von Unlust oder Erzeugung von Lust zusammenfällt. (XIII, 3)

Und am gleichen Ort referiert Freud:

Die Tatsachen, die uns veranlaßt haben, an die Herrschaft des Lustprinzips im Seelenleben zu glauben, finden auch ihren Ausdruck in der Annahme, daß es ein Bestreben des seelischen Apparates sei, die in ihm vorhandene Quantität von Erregung möglichst niedrig oder wenigstens konstant zu erhalten. [...] Das Lustprinzip leitet sich aus dem Konstanzprinzip ab; in Wirklichkeit wurde das Konstanzprinzip aus den Tatsachen erschlossen, die uns die Annahme des Lustprinzips aufnötigten. (XIII, 5)

In nuce: Das aus der Physik abgeleitete Konstanzprinzip führte nicht zur Entdeckung des (psychologischen) Lustprinzips, sondern die psychologischen Tatsachen im Zusammenhang mit den Phänomenen des Lustprinzips gaben Anlaß zum Vergleich mit nichtpsychologischen Modellen. Soweit befinden wir uns noch auf dem Boden des *Entwurfs von 1895*, wobei allerdings die Bedeutung psychologischer Momente immer mehr hervorgehoben wird. Einen Absatz später leitet Freud dann jedoch die neuere Problemstellung mit folgender Feststellung ein:

Dann müssen wir aber sagen, es sei eigentlich unrichtig, von einer Herrschaft des Lustprinzips über den Ablauf der seelischen Prozesse zu reden. Wenn eine solche bestände, müßte die übergroße Mehrheit unserer Seelenvorgänge von Lust begleitet sein oder zur Lust führen, während doch die allgemeinste Erfahrung dieser Folgerung energisch widerspricht. Es kann also nur so sein, daß eine starke Tendenz zum Lustprinzip in der Seele besteht, der sich aber gewisse andere Kräfte oder Verhältnisse widersetzen, so daß der Endausgang nicht immer der Lusttendenz entsprechen kann. (XIII, 5)

Zunächst gesteht Freud zu, daß man nicht genötigt zu sein scheint, darin einen Widerspruch zu sehen. Der Widerspruch verschwindet, wenn man berücksichtigt, daß es sich um "Unlust für das eine System [das Ich, H.W.] und gleichzeitig Befriedigung für das andere [das Es, H.W.]" (XIII, 18) handelt. Diese Beruhigung erfolgt jedoch vorschnell:

Es handelt sich natürlich um die Aktion von Trieben, die zur Befriedigung führen sollten, allein die Erfahrung, daß sie [ein Teil der Kindheitserlebnisse, H.W.] anstatt dessen auch damals nur Unlust brachten, hat nichts gefruchtet. Sie wird trotzdem wiederholt; ein Zwang drängt dazu. (XIII, 20)

Angesichts "solcher Beobachtungen [...] werden wir den Mut zur Annahme finden, daß es im Seelenleben wirklich einen Wiederholungszwang gibt, der sich über das Lustprinzip hinaussetzt." (XIII, 21) Und Freud leitet seine nachfolgenden Überlegungen zum Todestrieb mit den warnenden Worten ein: "Was nun folgt, ist Spekulation [...]. Im weiteren ein Versuch zur konsequenten Ausbeutung einer Idee, aus Neugierde, wohin dies führen wird." (XIII, 23)

Es dürfte sich bereits gezeigt haben, wie Freud sein altes Modell wieder aufnimmt und ebenso, wie er es auf innere Widersprüche respektive auf Widersprüche zwischen der Theorie und dem inzwischen angesammelten empirischen Material hin untersucht.⁹⁸ Auch die zunehmende Anwendung psychologischer Termini auf Phänomene der Psychologie, verschränkt mit einem Modell des Spannungsabbaus, das nun nahezu ausschließlich durch den psychologischen Term des 'Lustprinzips' ausgedrückt wird, dürfte sich bereits gezeigt haben. So bedarf es beinahe nur noch der begleitenden Kommentierung ausgesuchter Zitate, um die Aufgabe dieses Kapitels, so wie sie anfangs gestellt wurde, zu einem Ende zu bringen.

Die *Widerstände*, die den Analysanden an einer bewußten Nachverarbeitung des infantilen Geschehens hindern, werden nun immer bedeutender. Solange sie bestehen, existiert auch der "dämonische" Zwang zur Wiederholung der Ursprungsszene. Kann man beim Kind diese Wiederholung jedoch im Lichte des Lustprinzips erklären, nämlich durch den Versuch, die unbefriedigend gebliebene Situation endlich zu einem befriedigenden Ergebnis zu bringen oder eine passive Haltung aufzugeben, so wird es beim erwachsenen Analysanden klar, daß "der Zwang, die Begebenheiten seiner infantilen Lebensperiode in der Übertragung zu wiederholen, sich in *jeder* Weise über

⁹⁸ Er spricht von Letzterem sogar selbst: "Fünfundzwanzig Jahre intensiver Arbeit haben es mit sich gebracht, daß die nächsten Ziele der psychoanalytischen Technik heute ganz andere sind als zu Anfang." (XIII, 16).

das Lustprinzip hinaussetzt."⁹⁹ Hier drängt sich nun die Grundthese des Aufsatzes *Jenseits des Lustprinzips* geradezu auf: "Ein Trieb wäre also ein dem belebten Organischen innewohnender Drang zur Wiederherstellung eines früheren Zustandes [...], die Äußerung der Trägheit im organischen Leben."¹⁰⁰

Freud sieht hier eine Möglichkeit zur Beseitigung der Widersprüche. Diese sollen dahingehend gelöst werden, daß die Befriedigung eines Triebes stets auch die Wiederherstellung eines früheren Zustandes ist, womit verständlich wird, wieso ein Trieb auch auf unbefriedigende, zeitlich zurückliegende Zustände zustrebt. Wenn dies angenommen werden darf, so spielt nicht die direkte Befriedigung konkreter Wünsche die größte Rolle, sondern die indirekte, die im Erreichen einer Situation der Vergangenheit liegt: Die Wunscherfüllung zielt dann nicht auf die unmittelbare Befriedigung eines Wunsches, sondern strebt die Wiederherstellung hier und jetzt nicht unbedingt befriedigender Zustände an.

Die Art und Weise der Analyse sowie deren Termini sprechen eine deutliche Sprache. Zwar wird hier eine Interpolation vom Leben des Individuums auf Phänomene des Lebens im allgemeinen durchgeführt, jedoch bedient sich die Analyse nahezu ausschließlich solcher Begriffe wie 'Trieb', 'Lebensperiode', 'Drang', '(Un)Lust' und 'Befriedigung', so daß der im *Entwurf von 1895* anvisierte Versuch einer Assimilation an die Naturwissenschaften bereits in einer reinen Analogie erstickt ist: Der hier behandelte Begriff der Trägheit, der Drang zur Wiederherstellung einer früheren Situation, schließt in keiner Weise mehr direkt an Gegenstände der Physik oder Physiologie respektive an die Analyse materieller, äußerer Objekte der Beobachtung an. Freud behandelt ausschließlich allgemeine Phänomene eines im sinnhaften Erleben sich bildenden Individuums. Die Kompatibilität mit den naturwissenschaftlichen Befunden und Gesetzen, insbesondere der Thermodynamik, wird nur auf indirektem Wege durch den Hinweis auf gewisse Analogien erreicht. Von der Trägheit eines aufzeigbaren materiellen Gegenstandes, etwa eines Neurons, ist nicht einmal mehr die Rede. *Die Trägheit betrifft hier gemäß der psychoanalytischen Gegenstandsbildung ausnahmslos sinnhaftes Erleben und das Streben-nach.*

Inwiefern die von Freud vertretene spekulative Analogiebildung wissenschaftlich haltbar ist oder nicht, soll an dieser Stelle nicht diskutiert werden. Das vorliegende Kapitel konzentriert sich auf Prozesse der Modell- und Gegenstandsbildung der ersten Freudschen Metapsychologie. Der diesbezügliche Gang der Gedanken, die Ableitung neuer Modelle aus alten, stehen im Vordergrund.

Trotz entscheidender Modifikationen ist eine Ableitung der in *Jenseits des Lustprinzips* vertretenen Theorie von den Ideen des *Entwurfs* unübersehbar: Findet sich doch - wie schon angesprochen - sogar der Begriff der 'Trägheit' wieder ein, wenn auch hier nicht mit Begriffen und Bedeutungen aus der Physik verbunden, sondern mit dem Triebbegriff. Dennoch führt diese Anwendung des Trägheitsbegriffs direkt auf einen Gedankengang, der bereits im vorangegangenen Kapitel angeführt wurde. Das dort dargestellte, noch weitgehend "physikalisierte" Modell des *Entwurfs* ließ einen Umweg der Entropie über Homöostase erkennen, welcher, auf das Leben zurückübersetzt, das Leben als einen Umweg zum Tod zu erkennen gab. Freuds neue Fas-

⁹⁹ XIII, 37, Hervorhebung im Original gesperrt.

¹⁰⁰ XIII, 38, Hervorhebung im Original fett und gesperrt.

sung von 1920 zeigt auch darin ihre Verwandtschaft mit dem alten Modell, jetzt allerdings in rein triebtheoretischer Formulierung, wenn auch zurückführend auf den Begriff lebloser Materie. Freud entwickelt aus dem Trägheitsbegriff die Fiktion von der "ewige[n] Wiederkehr des Gleichen" (XIII, 21) und schließt aus der konservativen Natur der Triebe auf die konservative Natur des Lebenden überhaupt. Freuds Induktion von singulären Beobachtungen auf Triebe im allgemeinen wird spekulativ nochmals gewendet und auf das Wechselspiel lebloser und belebter Materie übertragen. So entsteht der Schluß, der sich bereits in Freuds *Entwurf* als prinzipiell ableitbar gezeigt hatte: "*Das Ziel allen Lebens ist der Tod, und zurückgreifend: Das Leblose war früher da als das Lebende.*"¹⁰¹

Diese Spekulation¹⁰² hat nur noch wenig mit dem physikalischen Modell zu tun, von dem Freud ausging. Freud bestimmt zuletzt die spezifischen Eigenschaften des Belebten und der Triebe:

Die Aufstellung der Selbsterhaltungstriebe, die wir jedem lebenden Wesen zugestehen, steht im merkwürdigem Gegensatz zur Voraussetzung, daß das gesamte Triebleben der Herbeiführung des Todes dient. Die theoretische Bedeutung der Selbsterhaltungs-, Macht- und Geltungstriebe schrumpft, in diesem Licht gesehen, ein; es sind Partialtriebe, dazu bestimmt, den eigenen Todesweg des Organismus zu sichern und andere Möglichkeiten der Rückkehr zum Anorganischen als die immanenten fernzuhalten [...]. Es erübrigt, daß der Organismus nur auf seine Weise sterben will [...].¹⁰³

Insofern scheint "das Lustprinzip [...] geradezu im Dienst der Todestriebe zu stehen [...]" (XIII, 69) Auch hier entdeckt man, neben Anspielungen auf Nietzsche, Einflüsse der 'Lebensphilosophie' insgesamt, wenn man darauf achtet, wie Freud letztlich 'Leben' mit 'Trieb' (oder 'Willen') gleichsetzt.

Mit der Entdeckung philosophischer Einflüsse verschwindet zwar keineswegs die Analogie zwischen naturwissenschaftlichen und (lebens)philosophischen Erkenntnissen - vielmehr gewinnt sie an Kontur. Gleichwohl bleibt dadurch vom naturwissenschaftlichen Modell letztlich nur noch die Analogie, und die Reduktion des Freud'schen Konzepts auf seine Anlehnung an die Naturwissenschaften wird problematisch. Es zeigt sich zunehmend ein - wenn auch problematischer - philosophisch-psychologischer Kern des ursprünglich physikalischen Modells. Freud ist der metaphorische Charakter seiner Spekulation nicht gänzlich entgangen. Mehr noch: Er ist sich zugleich darüber im klaren, *daß er psychologisch argumentieren muß, daß nur dieses begriffliche Instrumentarium dem Gegenstand wirklich gerecht wird.* Ausgerechnet hier, wo Freud sein altes Konstanzprinzip wieder ausdrücklich aufgreift, äußert er sich - so deutlich wie an wenigen Stellen seines umfangreichen Oeuvres - explizit zu der Gefahr, durch ein rein naturwissenschaftliches Modell und eine entsprechende Sprache

¹⁰¹ XIII, 40, Hervorhebungen im Original gesperrt.

¹⁰² Freud war sich stets des spekulativen Charakters seiner Überlegungen bewußt und hat ihn mehrfach betont. (Vgl. hierzu nochmals oben S. 136, aber auch exemplarisch XIII, 65)

¹⁰³ XIII, 41. Die Formulierung "*eigenen* Todesweg ..." macht deutlich, daß Freud 'Leben' und 'Psyche' als emergente Systeme ansieht, die sich selbst organisieren und von einer Determination durch die Umwelt abkoppeln.

den Gegenstand zu verfehlen, da nur ein der Psychologie angemessenes Modell in der Lage ist, die Phänomene zu erfassen:

In der Beurteilung unserer Spekulation über die Lebens- und Todestribe würde es uns wenig stören, daß so viel befremdende und unanschauliche Vorgänge darin vorkommen, wie ein Trieb werde von anderen herausgedrängt, oder er wende sich vom Ich zum Objekt und dergleichen. *Dies rührt nur daher, daß wir genötigt sind, mit den wissenschaftlichen Termini, das heißt mit der eigenen Bildersprache der Psychologie (richtig: der Tiefenpsychologie) zu arbeiten. Sonst könnten wir die entsprechenden Vorgänge überhaupt nicht beschreiben, ja, würden sie gar nicht wahrgenommen haben.* (XIII, 65, Hervorhebung H.W.)

Es nimmt sich seltsam aus, wenn man diese eindeutigen Worte mit den diametral dazu stehenden, unmittelbar darauffolgenden, vergleicht, in denen Freuds Ambivalenz und seine "Verbeugung" vor den Naturwissenschaften zum Ausdruck gelangt: "Die Mängel unserer Beschreibung würden wahrscheinlich verschwinden, wenn wir anstatt der psychologischen Termini schon die physiologischen oder chemischen einsetzen könnten." (XIII, 65) Doch auch diese Selbstkritik wird sofort wieder relativiert und geschickt zu einem Argument gegen die Freud allzu bekannten Vorwürfe von seiten der Naturwissenschaften gemünzt: "Diese [die physiologischen Termini, H.W.] gehören zwar auch nur einer Bildersprache an, aber einer uns seit längerer Zeit vertrauten und vielleicht auch einfacheren." (XIII, 65)

Es sollte sich aus den bereits geleisteten Interpretationen des "physikalischen" Modells ergeben haben, daß die Hypostasierung des Konstanzprinzips, die es "beim Wort nimmt" und damit zu einem mechanistischen Modell abqualifiziert, verdeckt, daß es sich bei der ersten Metapsychologie Freuds - wenn man sie weniger wörtlich nimmt - um ein zweideutiges, aber eben deswegen auch entwicklungsfähiges Konzept handelt, das - so szientistisch es zunächst anmutet - nie seine genuin psychologischen Gehalte tilgt. Somit zeigte sich, um es mit Binswanger zu sagen,

daß es sich hier nicht um einen realen Zusammenhang seelisch-realer Erlebnisse, also überhaupt nicht um das Erlebtwerden oder die Verwirklichung von Erlebnissen handelt, sondern nur um den *Sinnzusammenhang* [...]. Hier handelt es sich [...] niemals um einen naturgesetzlich geregelten Ablauf organischer Funktionen [...], sondern um 'die Einheit innerlich sich fordernder Momente eines Sinnes' oder 'die Einheit des sich sinngemäss und nach innerer Motivation Gestaltens' (Husserl).¹⁰⁴

Es sollte jedoch nicht unterschlagen werden, daß der Zusammenhang von Erleben und einer dieses Erleben "beschreibende[n] und zergliedernde[n] Psychologie"¹⁰⁵ à la Freud durch das Energieverteilungsmodell und seine mechanistischen Anleihen zunächst und tendenziell eher verstellt, denn erhellt wird - wie hätte das 'Energieverteilungsmodell' ansonsten eine derart kontroverse Diskussion auslösen können?

¹⁰⁴ Binswanger (1955), zitiert nach Lorenzer (1988), S. 841, Hervorhebung H.W.

¹⁰⁵ Dilthey (1982), S. 153.

Überdenkt man nochmals den Vorwurf eines Freudschen 'Selbstmißverständnisses' mit Hilfe des bisher Erörterten, so ergibt sich, daß Habermas in *Erkenntnis und Interesse*¹⁰⁶ die Konzeption des 'Energieverteilungsmodells' beim Wort nimmt und es damit auf seine "verschleiernenden Aspekte" reduziert. Daher bezeichnet er die Konstruktion dieses Modells als das "szientistische Selbstmißverständnis der Metapsychologie".¹⁰⁷

Man kann es wagen, den Kern des von Habermas erhobenen Vorwurfs bereits in diesem frühen Werk (1968) anhand der später erst ausgeführten Theorie des 'kommunikativen' versus 'instrumentellen Handelns' zu explizieren, auch wenn sein 'Modell reinen kommunikativen Handelns' zum Zeitpunkt des Erscheinens von *Erkenntnis und Interesse* noch nicht ausgearbeitet vorlag. Man müßte dann das Energieverteilungsmodell dem 'instrumentellen Handeln' zurechnen, während die tatsächliche Methode und Praxis der Psychoanalyse aber unter das 'kommunikative Handeln' fiel. Da 'kommunikatives Handeln'¹⁰⁸ für Habermas von gewissen a priori gegebenen Voraussetzungen getragen wird, die sich aus der vorauszusetzenden gegenseitigen Anerkennung mindestens zweier Subjekte als gleichberechtigter Kommunikationspartner ergeben, verdichtet sich der analytische Prozeß für ihn zu einem solchen der Selbstreflexion, und jedes davon abstrahierende Modell verfällt der Verdinglichung.

Im speziellen Fall Freuds, der sich des Momentes der Selbstbeobachtung im analytischen Prozeß bewußt war und es in der Praxis der freien Assoziation verankerte, erscheint dann ein Konstanzprinzip als szientistisches Selbstmißverständnis, da das Subjekt der Analyse getilgt und auf die bloße Mechanik eines selbstgesteuerten Apparates reduziert wird. Dadurch tritt der Psychoanalytiker als Subjekt einem Gegenstand gegenüber, der objektiv-dinghaften Gesetzen unterliegt und so zum Objekt im Sinne eines Dinges wird. Ein solches Objekt, eben weil es *ausschließlich* objektiven Gesetzen unterliegt, kann nicht mehr *gleichzeitig* Subjekt sein. Die Gesetzmäßigkeiten, denen es unterliegt, unterwerfen es der Möglichkeit einer 'instrumentellen Verfügung' oder Manipulation:

[...] die hypnotische Freisetzung des Unbewußten kann, weil sie Bewußtseinsvorgänge nur manipuliert und nicht *dem Subjekt selbst* überantwortet, die Erinnerungsschranke nicht definitiv durchbrechen. Freud hat die Breuersche Technik verworfen, weil die Analyse *kein gesteuerter Naturprozeß*, sondern [...] *eine Bewegung der Selbstreflexion* ist.¹⁰⁹

Habermas verlagert die Ambivalenz und Mehrdeutigkeit der Freudschen Theorie auf ein rein äußerliches Verhältnis zwischen physikalisch-instrumentellem Modell und

¹⁰⁶ Habermas (1968).

¹⁰⁷ Ebd. Titel des 11. Kapitels.

¹⁰⁸ Auf die von Habermas entworfene *Theorie des kommunikativen Handelns* kann hier nicht näher eingegangen werden. Vgl. hierzu Habermas (1987).

¹⁰⁹ Habermas (1968), S. 306.

kommunikativer Praxis. Innerhalb des "physikalischen" Modells selbst bleibt für Habermas keine seinen Vorwurf relativierende Ambivalenz oder Mehrdeutigkeit - etwa im Sinne einer Metaphorisierung - zurück. Auch gibt er keinen Hinweis auf die in den vorhergehenden Kapiteln erörterte Problemlage Freuds, die es notwendig erscheinen ließ, sich von der klassischen, introspektiv-vermögenspsychologischen Psychologie oder einer physiologischen Elementenpsychologie à la Wundt¹¹⁰ zu lösen und ein dynamisches statt statisches Modell zu finden, das die monadische Kategorisierung einzelner Vermögen ebenso entbehrlich macht, wie den Glauben an eine grundsätzliche Selbstvertrautheit des Subjektes sowie die Reduktion der "Seele" auf Bewußtsein. Diese in den vorhergehenden Kapiteln erörterten Aspekte führten zum Verständnis der Motive Freuds, die ihn dazu veranlaßten, von einem 'Apparat' zu sprechen. *Ein 'Apparat' setzt kein mit sich selbst vertrautes Bewußtsein zu seiner Kontrolle voraus und läßt im Gegenteil die Betrachtung eines Bewußtseins als funktionales Subsystem eines übergreifenden Gesamtsystems der Psyche zu.* Mit einer solchen Betrachtung scheint sich dann die Möglichkeit der Synthese eines szientistischen mit einem tiefenpsychologischen Modell zu ergeben, da beide mit dem Primat eines selbstvertrauten und dem Begriff der Psyche umfangsgleichen Bewußtseins brechen und unterschiedliche Systeme in ihrem funktionalen Wechselspiel betrachten können. Hierdurch, so die Quintessenz der hier vorgetragenen Thesen, kam Freuds eigenartiges Changieren der Begrifflichkeiten zustande. Daher erscheint eine Reduktion des Konstanzprinzips auf instrumentelles Handeln als einseitig. Mit anderen Worten: *Die Reduktion des Energieverteilungsmodells auf ein szientistisches Modell unterliegt bereits einem Mißverständnis, da eine solche Vereinfachung die Mehrdeutigkeit und die Leistungsfähigkeit dieses Modells übersieht.*

Der hier vertretenen These nach näherte sich die Entwicklung der Freudschen Metapsychologie über den *Entwurf von 1895* und die zeitgleichen *Studien zur Hysterie* über das VII. Kapitel der *Traumdeutung* (1900), die spätere Schrift mit dem Titel *Jenseits des Lustprinzips* (1920) und die nachfolgende Theorie vom Ich, Es und Über-Ich in *Das Ich und das Es* (1923), Stück um Stück dem Versuch einer Psychologie, die sich ihrer mechanistischen Anleihen zunehmend entzieht, nicht ohne Reminiszenzen an die frühe Theorie aufzubewahren. Das sogenannte "szientistische Selbstmißverständnis" entpuppt sich somit als Produkt einer Gratwanderung, die sich nie einseitig szientistischen Modellen und Methoden hingab und eine *entwicklungsfähige*, stets auch konkret psychologische Konzeption integrierte.

¹¹⁰ Vgl. hierzu Baßler (1988a), Kapitel 4.

2.2 Der Zusammenhang von Sinn und Erfahrung in der psychoanalytischen Theorie

2.2.1 Vorbemerkung

Bisher wurde immer wieder auf den Zusammenhang der Freudschen Theorie eines homöostatischen Apparates und der ihr inhärierenden *Sinnbezogenheit* hingewiesen. Deutlicher tritt diese Sinnbezogenheit dann allerdings in Freuds zweiter Metapsychologie von Ich, Es und Über-Ich zutage. Dabei soll auch der Zusammenhang von *Sinn und Erfahrung* sichtbar werden, und erst dieser Zusammenhang macht eine konkretere Bestimmung des psychoanalytischen Sinnbegriffs möglich.

2.2.2 Renaissance und Revision

Freuds zweite Metapsychologie von 1920 bis 1939

Freud bestimmt 1915 das Konzept einer Metapsychologie in *Das Unbewußte* wie folgt:

Ich schlage vor, daß es eine *metapsychologische* Darstellung genannt werden soll, wenn es uns gelingt, einen psychischen Vorgang nach seinen *dynamischen, topischen* und *ökonomischen* Beziehungen zu beschreiben [...]. (X, 281, Hervorhebungen im Original fett und gesperrt.)

In seiner Metapsychologie unterscheidet Freud also drei Gesichtspunkte - einen ökonomischen, einen dynamischen und einen topischen -, die miteinander verflochten sind und sich dennoch jeweils unterschiedlichen Dimensionen öffnen.

Unter dem *ökonomischen Gesichtspunkt* versteht Freud den Versuch, "die Schicksale der Erregungsgrößen zu verfolgen und eine wenigstens relative Schätzung derselben zu gewinnen." (X, 280) Diese Form der Interpretation wurde bereits in den Kapiteln über Freuds frühe und späte Konzeptionen des Konstanzprinzips erläutert. Auf einen kurzen Nenner gebracht besteht die ökonomische Betrachtungsweise "in der Berücksichtigung der Beweglichkeit der Besetzungen, des Wechsels ihrer Intensität, der Gegensätze, die sich zwischen ihnen herstellen (Begriff der Gegenbesetzung), etc."¹ Freuds Selbstverständnis führt vielleicht zu dem "Traum" von der technisch-exakten Meßbarkeit derartiger "Energien". Psychologisch gesehen aber entspricht das, was Freud einzig nur möglich war, einer angemessenen ökonomischen Betrachtung: Nämlich die *relative Einschätzung der 'Triebstärken'* (z. B. eines Wunsches, dessen Bewußtwerdung von den *stärkeren* Gegenstreben des Über-Ich unterbunden wird)

¹ Laplanche und Pontalis (1980), S. 357.

und der *Veränderung oder Umwandlung dieser 'Triebstärken'* (z. B. wenn offensichtlich die Hemmung einer sexuellen Befriedigung in Angst *umgewandelt* wird)². Die 'Energien' (Libido), von denen Freud spricht, lassen sich *nicht substantiell*³ bestimmen, sondern ausschließlich durch ihre Wirkungen. Am allerwenigsten aber lassen sie sich im Erfahrungsbereich physikalischer Größen konstituieren, denn die Wirkungen, von denen eben gesprochen wurde, sind seelischer Natur und werden daher von Freud operational als "ein Maß der Arbeitsanforderung, die dem Seelischen [...] auferlegt ist"⁴ definiert. Der Erfahrungsbereich des Psychischen wird somit niemals verlassen.

Auch führte Freud den Energiebegriff nicht etwa losgelöst von psychologischen Erfahrungen ein, etwa um eine weitere Annäherung an die Physik herbeizuführen. Im Gegenteil, er griff unmittelbar auf *psychologische Erfahrungen* zurück, wie etwa auf die narzißtische Neurose, in der einer Ablösung von der Außenwelt ein "Anwachsen der an intrapsychische Bildungen gehefteten Spannungen korreliert [...]"⁵ Oder er verwies auf die Kriegsneurosen, "bei denen es scheint, daß die Störungen durch einen zu *intensiven Schock*, ein für die Toleranz des Subjekts exzessives Anfluten von Erregung, hervorgerufen wird [...]"⁶

Mit dieser ökonomischen Betrachtungsweise verbindet Freud einen *dynamischen Gesichtspunkt*. Ein statisches Modell hat Freud niemals aufgestellt, und somit distanzierte er sich von anderen Konzepten, etwa demjenigen Janets. Dies stellte einen nicht zu unterschätzenden Fortschritt in der psychologischen Gegenstandsbildung dar, denn wenn unter einem statischen System hier vergrößernd ein solches verstanden sein soll, das Eigenschaften einer individuellen Psyche (meist hereditär) festschreibt und somit psychische Störungen auf gegebene Insuffizienzen zurückführt, dann sprengt ein dynamisches Modell diesen Rahmen und erklärt psychologische Phänomene zu Produkten einer *fortwährenden Entwicklung* auf der Grundlage des jeweiligen *Systemzustandes*, seiner Strukturen und den damit verbundenen Operationen, zum Beispiel dem Spiel von Strebungen der Psyche.

Daher versteht Freud unter einem *dynamischen Modell* die Berücksichtigung von Strebungen, die zum Teil gegeneinander gerichtet oder sogar einander ausschließend sind. Einem Trieb oder Wunsch steht ein anderer gegenüber, der sich mit diesem unter Umständen nicht in Einklang bringen läßt. Beide jedoch drängen auf Erfüllung:

Wir leiten die psychische Spaltung nicht von einer angeborenen Unzulänglichkeit des seelischen Apparates zur Synthese ab [wie Janet dies tat, H.W.], sondern erklären sie dynamisch durch den Konflikt widerstreitender Seelenkräfte, erkennen in ihr das Ergebnis eines aktiven Sträubens der beiden psychischen Gruppierungen gegeneinander. (VIII, 23)

² Vgl. hierzu Laplanche und Pontalis (1980), Stichwort: Aktualneurose.

³ Wir wissen "nichts über die Natur des Erregungsvorganges in den Elementen der psychischen Systeme [...]" und fühlen uns "zu keiner Annahme darüber berechtigt [...]". XIII, 30f.

⁴ X, 214.

⁵ Laplanche und Pontalis (1980), S. 358.

⁶ Ebd.

Dies ist noch eine Simplifizierung der Sachverhalte, die Freud analysiert: Die Tatsache, daß er nicht nur zwei oder auch mehrere Strebungen *in ihrer Beziehung zueinander* zu analysieren in der Lage ist, sondern darüber hinaus auch die Struktureffekte derartiger Prozesse in den jeweiligen Teilsystemen, mehr noch, sogar das Wechselspiel der Teilsysteme untereinander, das sich wiederum daraus ergibt - all das zeigt, mit welcher Komplexität die Psychoanalyse in ihren Modellen aufzuwarten hat.

Dieser ökonomischen und dynamischen Betrachtungsweise gegenüber, dennoch aber mit ihr vermittelt, steht Freuds *Topik*. Sie läßt sich zunächst einmal in eine sogenannte frühe oder *erste Topik* (die vom Bw, Vbw, Ubw) und eine späte (ab 1920), sogenannte *zweite Topik* (die von Ich, Es und Über-Ich) einteilen. Beide können weder von der bereits erörterten Ökonomie, noch von dem dynamischen Modell losgelöst betrachtet werden.

Die Topik läßt sich am ehesten dadurch charakterisieren, daß Freud hier die *Theorie eines psychischen Systems* entwirft, welches sich in Teilsysteme *differenziert* hat. Die Zurechnung einer Strebung, einer Struktur oder eines Prozesses auf eines dieser Teilsysteme nennt Freud 'Lokalisation', das fokale Teilsystem den 'Ort'.

Das besondere daran ist, daß den "Orten", auf die die Bezeichnung 'Topik' hinzuweisen scheint, *keine* anatomische Realisation entspricht, das heißt, sie sind nicht als räumlich-reale Orte anzusehen. Eine anatomische Realisation dieser "Orte" (Teilsysteme) ist zumindest irrelevant für die psychologische Forschung, da sie Gegenstand der Anatomie oder der Neurophysiologie und nicht der Psychologie wäre, aber vor allem, weil die Systeme *funktional* bestimmt werden: Ihre Einheit und Grenze finden sie *nicht* in materiell oder räumlich bestimmbar Gehirregionen oder sonstigen räumlich-anatomischen oder neurophysiologischen Bestimmungen, *sondern in der jeweiligen Einheitlichkeit ihrer dynamischen Funktion(sweise) im Haushalt der Psyche* respektive der Abgrenzbarkeit dieser Funktion(sweise) gegenüber der Funktion(sweise) anderer Teilsysteme. Freud zeigte explizit

die Grenzen und die Widersprüche der komplizierten anatomischen Schemata auf [...] und behauptet, daß die Berücksichtigung topischer Gegebenheiten der Lokalisation [hier: im anatomischen Sinne, H.W.] durch eine *funktionelle Erklärung* ergänzt werden müsse.⁷

Aus diesem Grunde erklärt Freud in der *Traumdeutung*:

Wir weichen jedem Mißbrauch dieser Darstellungsweise aus, wenn wir uns erinnern, daß Vorstellungen, Gedanken, psychische Gebilde im allgemeinen überhaupt nicht in organischen Elementen des Nervensystems lokalisiert werden dürfen [...]. (II/III, 615f.)

Die Topik stellt sich somit im Kern die Aufgabe, Funktionen und Prozesse (zum Beispiel die 'Realitätsprüfung', die 'Zensur', die 'Triebkraft') jeweils einem bestimmten System zuzurechnen oder - was bei Freud gleiches bedeutet - "in" jeweils einem Sy-

⁷ Ebd., S. 504, Hervorhebung H.W.

stem zu lokalisieren⁸, denn "in dem Maße, in dem der psychische Apparat aus verschiedenen Systemen gebildet wird, muß diese Differenzierung eine funktionelle Bedeutung haben."⁹ Lokalisation meint also nicht die Lokalisation von Systemen, sondern die Lokalisation von Prozessen und Strukturen als einem bestimmten System zugehörend.

Der eigentliche Wert der *Topik* zeigt sich jedoch erst bei dem Versuch, *Interdependenzen* und *Entwicklungsbeziehungen* zwischen den einzelnen Teilsystemen herzustellen. *Auf diese Weise verbinden sich ökonomische und dynamische Aspekte mit topischen.* So gelingt es Freud, eine Theorie der Entwicklung des psychischen Apparates zu entwerfen, bei dem sich die Teilsysteme in einem dynamischen Prozeß jeweils aus dem psychischen System ausdifferenzieren.¹⁰ Bei dieser Ausdifferenzierung gewinnen diese Teilsysteme auf Grund ihrer Geschlossenheit eine Eigendynamik, die dazu führt, daß die Teilsysteme füreinander jeweils die Umwelt bilden: *Es* und *Über-Ich* gehören nicht zum *Ich*, sondern zu dessen Umwelt (vice versa). Eine "äußere" Umwelt (= Realität) ist dabei nur für das *Ich* gegeben, sofern dieses *Ich* diese Außenwelt selbstreferentiell mit Hilfe seiner Funktion der *Realitätsprüfung* ausdifferenziert und damit konstruiert. Laplanche und Pontalis erläutern die Freudsche Theorie einer vom 'Ich' geleisteten *selbstreferentiellen Ausdifferenzierung* der "Außenwelt" mitsamt der Einbindung empiristischer Reminiszenzen:

Es scheint, daß [...] zwei verschiedene Auffassungen darüber bestehen, wie eine Unterscheidung zwischen Wahrnehmung und von innen kommender Vorstellung möglich ist. Einerseits ist es nach einer ökonomischen Auffassung eine unterschiedliche Verteilung der Besetzung zwischen den Systemen, die den Unterschied zwischen dem Traum und dem Wachzustand erklärt; andererseits erfolgt diese Unterscheidung nach einer mehr empiristischen Auffassung durch eine Erkundung der Umwelt mit Hilfe der Motorik. [...] Die Realitätsprüfung wird als eine 'besondere Vorrichtung' definiert, die erst erforderlich wird, nachdem sich für die inneren Vorgänge einmal die Möglichkeit ergeben hat, das Bewußtsein anders als durch die quantitativen Variationen von Lust und Unlust zu informieren.¹¹

Wie man sieht, hat Freud sich zwei Wege offen gehalten. Seine Theorie ermöglicht aber auch (und vielleicht gerade) nach der "mehr empiristischen Auffassung" (s.o.) die Möglichkeit, die *Psyche* als *selbstreferentiell-geschlossenes System* anzusehen und damit die Realität als *Produkt interner Konstruktionen* zu charakterisieren.¹² Die *Übertragungsmetapher*, nach der von der Umwelt Daten, Impulse, Reize oder ähnliches ins System übertragen werden, kann hier nicht mehr länger greifen. Vielmehr entsteht eine sogenannte "äußere Realität" dadurch, daß das 'Ich' *selbstproduzierte Vorstellungen* jeweils entweder dem System selbst oder eben der "Realität" zurechnet.

⁸ Vgl. dazu auch Ricoeur (1969), S. 165f. Ricoeur gewinnt der Topik Freuds allerdings in erster Linie kulturalistische Aspekte ab.

⁹ Laplanche und Pontalis (1980), S. 505.

¹⁰ Vgl. hierzu ausführlich das Kapitel über die *Codierung psychischer Systeme* (Kapitel 2.2.3).

¹¹ Laplanche und Pontalis (1980), S. 432f.

¹² Vgl. hierzu vor allem S. 171f.

Die Steuerung eines solchen selbstreferentiellen Zurechnungsprozesses - wie sie Freud schon 1925 in *Die Verneinung*¹³ beschrieb - läuft über die als *Realitätsprüfung* bezeichnete Funktion des 'Ich'. Freud charakterisierte die "Realitätsprüfung als Grundlage der Urteilsfunktion (die zugesteht oder bestreitet, daß eine Vorstellung der Realität entspricht)."¹⁴

Eine Ausarbeitung dieses operativen Ansatzes hätte zu einem - zu Freuds Zeiten - ungewöhnlich fortschrittlichen Modell geführt, demzufolge die *Beobachtung* und *Beschreibung* einer "äußeren" Umwelt innerhalb eines *selbstreferentiell* und *geschlossen* arbeitenden psychischen Systems dadurch zustande kommt, daß das *Ich* mit Hilfe einer "Urteilsfunktion" (das heißt: der Realitätsprüfung) *bestimmte Erlebnisse als realitätsbezogen diskriminiert*, indem es sie nach *selbstgeschaffenen* Kriterien als *Wahrnehmungen* ausdifferenziert (respektive "beurteilt") und als aus der Realität stammend seiner Umwelt *zurechnet*. Dann aber kann man diese Umwelt nicht als objektiv gegeben und als in einem Input-Output-Verhältnis zum System stehend betrachten. Vielmehr wird die Umwelt vom System durch seine Fähigkeit, entsprechend interner Kriterien zu diskriminieren, überhaupt erst erzeugt.¹⁵ *Der Vorgang der Zurechnung von Erlebnissen (über ihre Verarbeitung als 'Wahrnehmung') auf Ereignisse in der Umwelt ist dann gleichursprünglich mit der Erzeugung einer Umwelt* (hier: Realität). Das psychische System bezieht sich also Freud zufolge nicht in einem ersten Schritt auf eine vorgegebene oder "fertige" Umwelt, aus der es Reize aufnimmt und zu Erlebnissen formt. Vielmehr erzeugt das System diese äußere Umwelt im Prozeß der *Zurechnung selbstproduzierter Erlebnisse auf eine Umwelt als Auslöser der Erlebnisse*. Daher ist die Umwelt *immer auch zugleich schon inhaltlich bestimmt*, da sie für das System erst existiert, wenn ihr ein *konkretes Erlebnis* als *wahrgenommenes Ereignis* zugerechnet wird.

Das alles mag hier noch "hingeworfen" erscheinen. Daher sollen sich die nun folgenden Kapitel ausführlicher mit den bis hierhin angerissenen Thesen beschäftigen. Im Kapitel mit dem Titel *Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken* (2.2.2.1) soll anhand der Kleistschen Konzeption assoziativer "Gedankenverfertigung" gezeigt

¹³ XIV, 11-15.

¹⁴ Laplanche und Pontalis (1980), S. 434. Das psychoanalytische *Ich* kann also als dasjenige psychische Teilsystem definiert werden, das sich im Laufe der Entwicklung aus dem psychischen System als Ganzem ausdifferenziert, indem es erlebend zwischen real/irreal unterscheidet (vgl. hierzu unten S. 143) und damit "Realität" in das System einführt. Das *Ich* läßt *bewußtes Erleben* entstehen, *operiert aber größtenteils unbewußt*, wie die anderen Systeme (*Es*, *Über-Ich*) auch. (Vgl. hierzu unten S. 144.) Die vom *Ich* eingeführte Unterscheidung von real/irreal zwingt das *Ich* dazu, auf die vorgenannte Unterscheidung eine andere zu beziehen, nämlich die von 'mit der Realität vereinbar/mit der Realität unvereinbar', denn nur diese Subunterscheidung kann Triebansprüche des *Es* mit "Verboten" des *Über-Ich* und der vom *Ich* über eigene Kriterien selbsthergestellten Realität abstimmen, so daß die Möglichkeit entsteht, Konflikte zwischen Triebanspruch und (der vom *Ich* konstruierten) Realität über die vom *Ich* bereitgestellten Abwehrmechanismen abzufangen. Gerade diese so gewonnene Möglichkeit der Abwehr führt dann unter Umständen zur Neurose, Psychose etc.

¹⁵ Die vorliegende Rekonstruktion der Psychoanalyse wird diesen Punkt - verbunden mit dem erstmaligen Versuch einer Untersuchung der *Codierung psychischer Systeme* - in den Kapiteln 2.2.2, 2.2.3 und 2.2.4 wieder aufgreifen. In diesen Kapiteln soll somit der Versuch einer konsequenten Darstellung der Psychoanalyse als einer systemtheoretischen Psychologie vollzogen werden.

werden, wie Sinn aus einem umfassenden Horizont des Erlebens ausdifferenziert und produziert wird. Im darauffolgenden Kapitel mit dem Titel *Sinn und Intentionalität* (2.2.2.2) erfolgt dann eine Analyse des Zusammenspiels bewußter und unbewußter Strebungen der Psyche.

2.2.2.1 Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden

Kleist möchte den Prozeß des Denkens von den Schranken voreiliger Auslese und formaler Regeln befreien, um das Denken beziehungsweise das Erleben einem möglichst großen Reservoir von Einflüssen zu öffnen.¹⁶ Hierbei wird diese Vielzahl von Einflüssen und der ungehemmte Gedankenfluß also nicht als Störung empfunden, sondern als unerschöpfliche Potenz. Gedanken entstehen, wie sich zeigen sollte, nach Kleist ganz wie bei Freud aus dem unmittelbaren Zusammenhang von Strebungen des "Gemütes" und nicht allein durch das Denken und dessen kognitive Leistungen. Ausgehend von der eindrucksvollen, essayistisch angelegten Kleistschen Konzeption, sollte ein erster Eindruck der Freudschen Konzeption von Sinn und Erleben zu gewinnen sein.

Bei Kleist hat sich das Hervorbringen der Gedanken als echter Verfertigungsprozeß erwiesen. Der gesamte Erlebensprozeß übergreift und steuert den Prozeß des Denkens und bleibt ihm somit nicht äußerlich. Ja mehr noch: Denken (Verstand), Wahrnehmen (Sinnlichkeit) und die Affekte (Wille) stellen sich nicht als interdependente, gesonderte Vermögen dar. Vielmehr erwachsen die Gedanken zunächst aus einem "Wollen", aus einem "Interesse". Nietzsche war es, der diesen Gedanken¹⁷ konsequent zu Ende dachte (und letztlich seine Theorie des 'Willens zur Macht' daraus ableitete): "Man muß ihnen [den Instinkten, H.W.] und *auch* der Vernunft zum Recht verhelfen - man muß den Instinkten folgen, aber die Vernunft überreden, ihnen dabei mit guten Gründen nachzuhelfen."¹⁸

Im Kleistschen Essay wird die *Vernunft*, wenn man so sagen darf, als Resultat der *Selbstreferenz des Willens* gedeutet: Der Wille modifiziert sich selbst, indem er eine seinen Zielen dienende 'Selbstrationalisierung' durchführt. Dieser Gedanke kommt dem Gedanken Freuds sehr nahe, insofern Freud die Genese des 'Ich' als eines Abkömmlings des 'Es' entwicklungspsychologisch durch Aufschub der Triebbefriedigung zu fassen suchte: Die Vernunft ist der Umweg (Befriedigungsaufschub, hier: erst denken, dann handeln)¹⁹, den das 'Es' auf dem Wege seiner Triebbefriedigung auf sich

¹⁶ Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf die Schrift *Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden*. (Kleist (1990)).

¹⁷ Wenn auch - ebenso wie Kleist - nicht ohne Relikte der Vermögenspsychologie aufzubewahren.

¹⁸ Nietzsche (1980b), Nr. 191, S. 649.

¹⁹ "Das Ich erfährt, daß es unvermeidlich ist, auf unmittelbare Befriedigung zu verzichten, den Lustgewinn aufzuschieben, ein Stück Unlust zu ertragen und bestimmte Lustquellen überhaupt aufzugeben. Das so erzogene Ich ist 'verständlich' geworden [...]." (XI, 370)

nimmt, um desto sicherer zu seinem Ziel zu gelangen, denn, so Nietzsche, "Denken ist nur ein Verhalten dieser Triebe zueinander [...]."20

Die *Selbstreferenz des Willens* ließe sich ebenso gewagt wie vereinfachend in folgender Weise umreißen: Der *Wille will erst später wollen* - und hat so Zeit zum Nachdenken gewonnen.²¹ Damit wird die Vermögenspsychologie weitgehend verabschiedet und die vom 'Gemüt' hervorgebrachten Gedanken können somit weder als bloße Neuordnung (Rekombination) oder logische Umstrukturierung eines vorhandenen Wissens, noch als umweltgesteuerte Datenaufnahme²² oder milieubedingte Konstruktion einer Einheit aus unbestimmten Perturbationen²³ angesehen werden. Kleist faßt im Gegensatz dazu Denkprozesse jeder Art (Ideen, Einfälle, Erinnerungen, Überlegungen etc.) als Produkte der *aktuellen Strebungen* (Wünsche, Befürchtungen etc.) *des "Gemüts"* (des Erlebens) auf. Jede Strebung als einzelne stellt dabei immer schon eine Einheit dar. Das Erleben besteht jedoch aus einer Vielzahl solcher Strebungen, die teilweise gegeneinander gerichtet sind oder gar einander ausschließen. In jedem Falle aber sind sie sowohl für die Entstehung als auch für die Hemmung des Denkens maßgeblich.

Kleist erläutert und begründet seine Theorie, indem er sie an einem für jedermann leicht nachvollziehbaren praktischen Beispiel veranschaulicht: Der gedanklichen Abfassung von Reden und Schriften. Er demonstriert, daß die Produktion von Gedanken in hohem Maße von der Art und Weise des *Erlebens der jeweiligen Situation* mitbestimmt wird. Das heißt, daß das "subjektive" *Erleben der jeweiligen Situation* maßgeblich die Bildung von Gedanken mitbeeinflußt.

Die Differenz, auf die es hier ankommt, ist die von "objektiver" und "subjektiver" Situation: Kleist hat dementsprechend bei all dem *nicht* den Gedanken einer direkten Beeinflussung durch "äußere" Umstände im Sinn, sondern eine Beeinflussung der Denkvorgänge durch die Situation, *so wie sie gerade erlebt* wird. Er versteht mithin unter Situation so etwas wie das, was man gemeinhin und von allen Inhalten abstrahierend als "Stimmung" oder "Gemütsverfassung" bezeichnet: Die psychisch-erlebensmäßige Situation ist es, auf die er abzielt. *Inhaltlich* mag diese Situation sehr unterschiedlich bestimmt sein: als Angeregtheit, die durch die angenehme Gegenwart einer bestimmten Person hervorgerufen und durch deren aufmerksames Zuhören verstärkt wird etc. Doch die angenehme Gegenwart einer bestimmten Person meint nicht ihre "objektive" Gegenwart und schon gar nicht ihre "objektive" Eigenschaft, "angenehm" zu sein. Demgegenüber ist einzig das "subjektive" *Erleben* der Anwesenheit der Person und des Angenehmen gemeint. Diese Differenz darf niemals übersehen werden, sonst steht am Ende das Gegenteil von dem, was Kleist herausarbeiten möchte: Statt der "Strebungen" würden nun wieder "objektive", "äußere" Umstände die Situation bestimmen, so als würden diese Umstände vom Erleben wie von einer Kamera aufgenommen und in der Psyche abgebildet: "Wenn du etwas wissen

²⁰ Nietzsche (1980b), Nr. 36, S.600. "Der Wille, einen Affekt zu überwinden, ist zuletzt doch nur der Wille eines andern oder mehrerer anderer Affekte." (Ebd., Nr. 117, S. 632.)

²¹ Und sei es nur, um "bösen" Wünschen "mit guten Gründen nachzuhelfen." (Ebd., Nr. 191, S. 649.)

²² Wie im Datensensualismus oder der Abbildtheorie.

²³ Ähnlich wie es der 'radikale Konstruktivismus' sehen will. Vgl. hierzu Rusch (1987).

willst und es durch Meditation nicht finden kannst, so rate ich dir, mein lieber, sinnreicher Freund, mit dem nächsten Bekannten, der dir aufstößt, darüber zu Sprechen"²⁴, so rät Kleist in seiner kleinen Schrift. Der Kern seines Gedankens läßt sich dahingehend beschreiben, daß ein Gedanke bloß ein "hervorspringendes" Detail eines übergeordneten Ganzen darstellt. Für Kleist steht ein jeder Gedanke sozusagen stellvertretend für ein Umfassenderes - ein zum Ausdruck gelangendes Erleben, Streben, Wollen, wofür er den Begriff "Erregung"²⁵ ansetzt. So hält er eine "Erregung seines [des Redners, H.W.] Gemütes"²⁶ für unabdinglich. Indem eine Strebung, die sich in Form einer Vorstellung respektive eines Gedankens niederschlägt, ins Bewußtsein tritt und damit ihren Ausdruck findet, stellt sie einen Ausschnitt aus einem umfassenderen Streben dar und treibt den Prozeß des Produzierens fort. Die Vorstellung zeigt sich somit als Resultat eines umgreifenden Verfertigungsprozesses, der nur zum Teil mit Bewußtsein stattfindet - nicht aber dort alleine vollbracht wird.

Hört man den Rat Kleists, mit jemandem über etwas, das man nicht weiß, zu sprechen, um es zu erfahren, und bedenkt man noch, daß Kleist es nicht so meint, "als ob du ihn darum befragen solltest: nein! Vielmehr sollst du es ihm selber allererst erzählen,"²⁷ so fällt auf Anhieb eine Analogie zur Psychoanalyse auf. Auch in der Psychoanalyse wird der Analytiker nicht als ein um das Gesuchte bereits Wissender befragt, sondern der Analytiker hilft dem Analysanden lediglich dabei, über seine eigene Psyche einiges zu erfahren, was er bisher nicht wußte.

In dem Maße, in dem das psychische System hier immer nur auf sein eigenes Erleben Bezug zu nehmen gezwungen wird, wird der Gedanke einer Betrachtung der Psyche als eines geschlossenen und selbstreferentiellen psychischen Systems vorweggenommen: Die Geschichte, die es zu erzählen gilt, die "Ursachen" der Symptome, den differenzierten Verlauf eines individuellen Ödipuskomplexes, das erlebte Trauma etc. "kennt" niemand und kann niemand "kennen" - außer dem psychischen System des Analysanden selbst.

Kleist legt großen Nachdruck darauf, eine "Szenerie" zu schaffen, die die Gedanken weitertreibt und er glaubt, dieser *szenische Aspekt*²⁸ sei nicht bloßes Beiwerk, sondern übe einen "Reiz" aus, der eine fruchtbare Assoziationskette in Gang setze. Er beschreibt beinahe die typische "Szenerie", in der sich die Psychoanalyse abspielt:

Und siehe da, wenn ich mit meiner Schwester davon rede, *welche hinter mir sitzt*, und arbeitet, so erfahre ich, was ich durch ein vielleicht stundenlanges Brüten nicht herausgebracht haben würde. Nicht, als ob sie es mir, im eigentlichen Sinne *sagte*; [...]. Auch nicht, als ob sie mich durch geschickte Fragen auf den Punkt hinführte, auf welchen es ankommt, wenn schon dies letzte häufig der Fall sein mag. *Aber weil ich doch irgend eine dunkle Vorstellung habe, die mit dem, was ich suche, von fern her in einiger Verbindung steht, so prägt, wenn ich nur dreist damit den*

²⁴ Kleist (1990), S. 534.

²⁵ Ebd., S. 536.

²⁶ Ebd.

²⁷ Ebd., S. 534.

²⁸ Zum 'szenischen Verstehen' vgl. auch Lorenzer (1976b), S. 142ff.

*Anfang mache, das Gemüt, während die Rede fortschreitet, in der Notwendigkeit, dem Anfang nun auch ein Ende zu finden, jene verworrene Vorstellung zur völligen Deutlichkeit aus, dergestalt, daß die Erkenntnis, zu meinem Erstaunen, mit der Periode fertig ist.*²⁹

Freilich ist hier nicht die Rede von der Entdeckung unbewußter Vorstellungen im psychoanalytischen Sinne. Dennoch aber entstehen deutliche Parallelen: "Der Moment, den ich meine, in dem eine Idee aus der unbewußten Assimilation auftaucht und bewußt erfaßt wird, ist nicht der Moment seiner Entstehung. Das ist immer früher, oft viel früher."³⁰ Die Hilfestellung, die der Analytiker dem Analysanden gibt, mag weitreichender und durch die psychoanalytische Ausbildung effektiver sein als das "geschickte[] Fragen" von Kleists Schwester. Aber wesentliche Merkmale sind sich sehr ähnlich. So spielt hier "das Gemüt" (s.o.) des Sprechers (Analytsanden) eine entscheidende Rolle, da dessen Emotionalität und der Wunsch, gesund zu werden, dazu drängen, "dem Anfang nun auch ein Ende zu finden" (s.o.). Kleist weist mit dieser "Anleitung" eine scharfe Dichotomisierung von *Denken* und *Emotionalität* zurück.³¹ Er stellt die Untrennbarkeit beider in den Vordergrund und sieht sie als für das Bewußtsein *konstitutiv* an, wodurch eine Aufteilung in einzelne Vermögen vermieden wird.

Es ist nicht gleichgültig, in welcher seelischen Situation ein Denkprozeß abläuft. Gedanken sind nicht emotionslos oder bringen nur Emotionen hervor. Sie sind selbst emotionsgeladen, drängen selbst zu einem "Ende" (s.o.):

*Ich glaube, daß mancher große Redner, in dem Augenblick, da er den Mund aufmache, noch nicht wußte, was er reden würde. Aber die Überzeugung, daß er die ihm nötige Gedankenfülle schon aus den Umständen, und der daraus resultierenden Erregung seines Gemüts schöpfen würde, machte ihn dreist genug, den Anfang, auf ein gutes Glück hin, zu setzen. [...] Ein solches Reden ist ein wahrhaftes lautes Denken. Die Reihen der Vorstellungen und ihrer Bezeichnungen gehen neben einander fort, und die Gemütsakten für eins und das andere, kongruieren.*³²

Der emotionale Aspekt des Denkens und Redens macht für Kleist eine Verfertigung von Gedanken und damit eine Rede überhaupt erst möglich. Auch hier bricht er in Ansätzen bereits mit einer Vermögenspsychologie, was Freud konsequent weiterführt. Dieses Abrücken von der Vermögenspsychologie expliziert Kleist am Beispiel der Probleme derer, deren "Geist schon, vor aller Rede, mit dem Gedanken fertig ist."³³ Wenn diese ihre bereits fertige Rede beginnen, so schlägt der "plötzliche Geschäftswechsel, der Übergang ihres Geistes vom Denken zum Ausdrücken [...] die

²⁹ Kleist (1990), S. 535, erste und letzte Hervorhebung H.W.

³⁰ Reik (1983), S. 218.

³¹ Auch dieser Zusammenhang von Denken und Emotionalität weist auf selbstreferentielle Züge der Analyse und des psychischen Geschehens hin, sofern beide Momente dem System der Psyche inhärieren und nicht von einem "Außen" übertragen werden können.

³² Kleist (1990), S. 536, 538. Hervorhebung H.W.

³³ Ebd., S. 538.

ganze Erregung desselben, die zur Festhaltung des Gedankens notwendig, wie zum Hervorbringen, erforderlich war, wieder nieder."³⁴

So ist auch die Funktion des Analytikers nicht die des Lehrers oder Aufklärers, der schon alles weiß. Innerhalb der Analyse wird mit anderen Mitteln denn mit der Anwendung metapsychologischer Konzepte, messerscharfer Logik und erlerntem Wissen gearbeitet:

Der Student sei vor schlechten Lehrern gewarnt, die meinen, er solle das vom Patienten angebotene Material von Anfang an nur mit bewußt theoretischer Kenntnis bearbeiten. *Diese Form des Vorgehens führt den Analytiker auf einen falschen Weg.* Mehr als theoretischem Wissen sollte der Analytiker seinen Empfindungen vertrauen [...].³⁵

Und eine "logische Untersuchung des Geschehens kann und sollte manchmal hinterher versucht werden, aber nicht während des Vorgangs [der Analyse, H.W.]."³⁶ Der Analytiker hat also vielmehr eine emotionale Situation zu produzieren, die zur Bewußtwerdung verhelfen soll, und er setzt seine Erfahrung und Empathie ein, um diesen Prozeß zu fördern. Beide Momente sind dabei supplementär. Seine ganze Wissenschaft als abstrakte Theorie wird dabei in den Hintergrund gestellt, spielt neben situativem Aspekt, Erfahrung und Empathie in der Analyse selbst eine untergeordnete Rolle: "Die analytische Antwort ist somit die gefühlsmäßige und intellektuelle Erwiderung auf das Reden, das Verhalten und die Erscheinung des Patienten und schließt das Bewußtsein der inneren Stimmen des Analytikers mit ein."³⁷

Reik betont mithin den *Aspekt des Verstehens von Sinn*, welcher nicht in der Applikation abstrakter Gesetze bestehen kann. Wenn er als Hermeneutiker von 'Empathie', einer 'gefühlsmäßigen Erwiderung' oder einer 'inneren Stimme' spricht, so möchte er dabei letztlich nur betonen, daß Verstehen *nicht* in der *Übertragung von Sinn* von einem Individuum auf ein anderes bestehen kann. Vielmehr muß dieser Sinn *im Analytiker selbst* in der Interaktion mit dem Analysanden erzeugt werden. Darauf folgend wird dieser Sinn "probeweise" dem Analysanden zugerechnet und ihm mitgeteilt.

Der *verstandene Sinn* stellt zwar die Interpretation konkreten, empirischen Materials durch den Analytiker dar. Genetisch geht er allerdings *nicht* aus der Zuweisung eines Signifikats zu einem Signifikanten hervor, *sondern aus einem komplexen Verweisungszusammenhang im Erleben des Analytikers, welcher Verweisungszusammenhang sich aus dem Bezug einer großen Zahl bereits verstandener Erlebnisschilderungen zum jeweils eigenen Erleben ergibt.* Mehr noch: auch Lücken in der Erinnerung, Ausgelassenes, Verschwiegenes, geschickt Umgangenes konturiert sich als Differenz³⁸ und kann so "zwischen den Zeilen" herausgelesen werden.

³⁴ Ebd., S. 539.

³⁵ Reik, (1983), S. 326.

³⁶ Ebd., S. 319.

³⁷ Ebd., S. 326.

³⁸ Von Differenz sprechen in einem ähnlichen Sinn auch einige französische Poststrukturalisten, etwa Derrida (in Derridas Schreibung: *différance*). Derridas *Dekonstruktion* besteht zu einem nicht

Der *Erfahrungsbegriff der Psychoanalyse* ist mithin nicht nur peripher mit *Sinn* verbunden. Im Gegenteil, *alle Erfahrungen der Analyse sind Erfahrungen über Sinnzusammenhänge*.³⁹

Da es sich in der Psychoanalyse immer um im Feld der Empirie herausgearbeiteten *Sinn* handelt, kann jede Interpretation immer nur *vorläufige Gültigkeit* besitzen und darüber hinaus als *Katalysator der autopoietischen Produktion neuen Materials* von seiten des Analysanden dienen. 'Gefühl' und 'Empathie' drücken für die hermeneutische Position in etwa das aus, was in systemtheoretischer Formulierung dadurch beschrieben würde, daß *Sinn* jeweils in dem Verweisungshorizont des Analytikers und des Analysanden selbständig aufgebaut wird: Der Psychoanalytiker kann nicht durch eine Übermittlung den *Sinn* des vom Analysanden Produzierten "aufnehmen"; er muß ihn in seinem eigenen Erleben produzieren. Die Chance dazu entsteht aus der über einen langen Zeitraum fortgesetzten Rapportsituation und der die Interaktion gezielt auf das Erleben des Analysanden beschränkenden Situation des psychoanalytischen Settings. Es kommt zu einer Interpenetration zwischen Analysand und Analytiker, die dem Analytiker und dem Analysanden beim Aufbau eines Verweisungszusammenhangs hilft, der es ihnen erlaubt, Sinnzusammenhänge zu eruieren, die ein gegenseitiges Verstehen zugleich voraussetzen und ermöglichen.⁴⁰ Dies geschieht schrittweise und ohne strenges Ende oder absolute Endgültigkeit - mag die Evidenz des Verstehens und der Interpretation noch so hoch sein.

Entscheidend wird hier die Differenz zur Methode der Naturwissenschaften deutlich. Diese versucht im allgemeinen, einen Gegenstand (zum Beispiel ein Molekül) mit Hilfe eines abstrakten Modells zu erfassen, stellt ihm "experimentelle Fragen"⁴¹, die im Bezug zum bereits angewandten Modell stehen und die nur insofern zugelassen werden, als sie zur Klärung der Frage beitragen, ob eine Theorie sich bewährt oder nicht. Und weil *den Gegenständen* (etwa der Physik) *selbst kein sinnhaftes Verweisen zugerechnet wird*, wird auch kein eigener Verweisungszusammenhang aufgebaut, der Rückschlüsse auf Sinnverweisungen "innerhalb" des Objekts der Forschung zuließe. Ein Verweisungszusammenhang - etwa von der Theorie Einsteins auf die Newtonsche Physik - gilt bloß für das Sinnsystem 'Naturwissenschaft', nicht für den von ihr

unerheblichen Teil aus der Ermittlung der Differenz zwischen "Text" und "Auslassung", so wie sie zum Vorschein kommt, wenn ein Text auf das hin untersucht wird, was er *nicht* sagt, versteckt oder durch die Anordnung als Anmerkung unterbewertet. Aber auch auf Freuds *Entwurf* von 1895 nimmt Derrida Bezug, wenn er die Differenz der Bahnungen von Besetzungen, die auf den "Umweg" der Sekundärfunktionen führen, als Schriftzeichen oder "gramme" (Derrida (1976), S. 315) deutet.

³⁹ Dieser Zusammenhang von Sinn und Erfahrung in der Psychoanalyse machte es auch unmöglich, bereits im Kapitel über den Sinnbegriff in der Psychoanalyse (Kapitel 2.1) zu einer konkreten Definition desselben zu gelangen. Vgl. die betreffs des Sinnbegriffs diametral entgegengesetzten Überzeugungen Grünbaums (Grünbaum (1990)). Vgl. auch das im vorliegenden Text auf S. 108, Anmerkung 31 Gesagte.

⁴⁰ Die außerordentliche Reichweite dieses Verstehens zeigt sich darin, daß es dem Analytiker gelingen sollte, sogar Nichtgesagtes, Entstelltes etc. "herauszuhören" und so unbewußte Vorstellungen zu "erraten".

⁴¹ Schon Bacon hatte dies erkannt, wenn er die experimentelle Methode der Naturwissenschaften einer "Naturbefragung" als beinahe "inquisitorisch" kennzeichnet: "so nature exhibits herself more clearly under the trials and vexations of art than when left to herself." (Bacon (1962), S. 298)

untersuchten Gegenstand selbst. *Die Gegenstände der Naturwissenschaften sind keine Sinnsysteme.* Das Vorgehen der Naturwissenschaften ist zweckgerecht und angemessen, *aber es kann nicht das Modell für die Erforschung von Sinnsystemen abgeben, wie sie unter anderem von der Psychoanalyse, der Soziologie und der Philosophie betrieben wird.*

Kleist erläutert in seinem Essay, wie dargestellt, einige Gedankengänge, die später auch für Freud Bedeutung erlangen sollten. Die Bestimmung des Verhältnisses von Unbewußtem zu Bewußtem, die Aufhebung der Vermögenspsychologie, die Rolle eines Gegenübers, die Bedeutung von Situation, Szene und Emotionslage, das Drängen einer Vorstellung zu einem abgerundeten Ganzen⁴² und die Assoziation zeigen in besonderem Maße ein dem Freudschen verwandtes Denken.

2.2.2.2 Sinn und Intentionalität

Die Psychoanalyse untersucht Handlungen stets auf ihre *Überdeterminiertheit* bezüglich des Erlebens. Neben dem Mittel-zum-Zweck-Sein für das bewußte Denken werden Handlungen auch interpretiert als Ausdruck verborgener Strebungen und Wünsche, die sich hier "mitteilen" und sich "eine Abfuhr" verschaffen.⁴³ Dadurch wird die Handlung selbst auch als Ausdruck eines (unbewußten) Sinns interpretiert, nicht nur als praktische Ausführung oder Umsetzung einer begleitenden oder "steuernden", sprachlich-bewußt erfaßten Intention. Sie wird damit nicht nur mono-intentional auf das bewußt Intendierte bezogen interpretiert, sondern multi-intentional als Ausdruck (vor)bewußter und *unbewußter* Wünsche und Intentionen. So degradiert Freud keineswegs - wie man mißverstehen könnte - den Wissenschaftler zu einem nur seine kindliche Sexualneugierde in sublimierter Form befriedigenden Neurotiker. Gleichwohl bringt er aber derartige infantile Aspekte mit ein und zeigt, daß das, was sich als reine, vernünftige Form nutzvoller Forschung präsentiert, unter Umständen *mitbedingt* ist durch eine verlagerte, ursprünglich kindliche (Sexual)Neugierde, welche nun sublimiert und damit modifiziert zum Vorschein kommt.

Nicht zu vergessen ist, daß eine Handlung nicht nur auf die Herstellung eines zur Befriedigung notwendigen Objektes oder Zustandes zielt, sondern ebenso häufig bereits der Prozeß der Herstellung eine (unbewußte) Befriedigung gewährt. Im Extremfall der manifesten Neurose kann dann eine vernünftige Begründung unter Umständen gänzlich entfallen, so daß lediglich eine - zunächst nicht einmal mehr für den Neurotiker selbst verständliche - *im Vollzug selbst liegende Befriedigung* übrig bleibt:

⁴² Dieser auf die schon am Ende des letzten Jahrhunderts begründete *Gestaltpsychologie* zurückgehende Aspekt der Gestaltwahrnehmung wird inzwischen - mit einiger "Verspätung" - auch von der kognitiven Psychologie des *Radikalen* Konstruktivismus betont. (Vgl. hierzu Rusch (1987), insbesondere S. 100-116) Mehr noch: Mit Einschränkung erkennt diese Spielart der kognitiven Psychologie inzwischen neben den Gestaltgesetzen auch *ganzheitspsychologisches Gedankengut* an: "[...] sein Erleben [gemeint ist das Erleben des 'Organismus'; H.W.] ist [...] gewissermaßen in jedem Augenblick vollständig und total, kann also hinsichtlich des Erlebens nicht selektiv sein." (Rusch (1987), S.111) Man gewinnt so den Eindruck, daß sich erfreulicherweise verschiedene psychologische Strömungen tendenziell einander annähern.

⁴³ Und dies gilt nicht nur für die Psychopathologie des Alltagslebens.

Eine nahe an 30 Jahre alte Dame, die an den schwersten Zwangsercheinungen litt, [...] führte unter anderen folgende merkwürdige Zwangshandlung vielmals im Tage aus. Sie lief aus ihrem Zimmer in ein anderes nebenan, stellte sich dort an eine bestimmte Stelle bei dem in der Mitte stehenden Tisch hin, schellte ihrem Stubenmädchen, gab ihr einen gleichgültigen Auftrag oder entließ sie auch ohne solchen und lief dann wieder zurück. Das war nun gewiß kein schweres Leidenssymptom, aber es durfte doch die Wißbegierde reizen. Die Aufklärung ergab sich auch auf die unbedenklichste, einwandfreieste Weise unter Ausschluß jedes Beitrages von Seiten des Arztes. Ich weiß gar nicht, wie ich zu einer Vermutung über den Sinn dieser Zwangshandlung, zu einem Vorschlag ihrer Deutung hätte kommen können. So oft ich die Kranke gefragt hatte: Warum tun sie das? Was hat das für einen Sinn? - hatte sie geantwortet: Ich weiß es nicht. Aber eines Tages, nachdem es mir gelungen war, ein großes prinzipielles Bedenken bei ihr niederzukämpfen, wurde sie plötzlich wissend und erzählte, was zur Zwangshandlung gehörte. (XI, 268f)

Nicht nur die unmittelbare, von keiner *bewußten* Intention begleitete Befriedigung, die von einer neurotischen Handlung ausgeht, wird hier deutlich, sondern auch der Stellenwert des Widerstandes, der oft genug eine Bewußtwerdung verhindert. Erst als ein solcher Widerstand - ein im behandelten Fall vielleicht durchaus bewußtes, "großes prinzipielles Bedenken" - beseitigt war, wurde die Patientin "wissend":

Sie hatte vor mehr als zehn Jahren einen weitaus älteren Mann geheiratet, der sich in der Hochzeitsnacht impotent erwies. Er war ungezählte Male in dieser Nacht aus seinem Zimmer in ihres gelaufen, um den Versuch zu wiederholen, aber jedesmal erfolglos. Am Morgen sagte er ärgerlich: Da muß man sich ja vor dem Stubenmädchen schämen, wenn sie das Bett macht, ergriff eine Flasche roter Tinte, die zufällig im Zimmer war, und goß ihren Inhalt aufs Bettuch, aber nicht gerade auf eine Stelle, die ein Anrecht auf einen solchen Fleck gehabt hätte. Ich verstand anfangs nicht, was diese Erinnerung mit der fraglichen Zwangshandlung zu tun haben sollte, da ich nur in dem wiederholten Aus-einem-Zimmer-in-das-andere-Laufen eine Übereinstimmung fand und etwa noch im Auftreten des Stubenmädchens. Da führte mich die Patientin zu dem Tisch im zweiten Zimmer hin und ließ mich auf dessen Decke einen großen Fleck entdecken. Sie erklärte auch, sie stelle sich so zum Tisch hin, daß das zu ihr gerufene Mädchen den Fleck nicht übersehen könne. Nun war an der intimen Beziehung zwischen jener Szene nach der Brautnacht und ihrer heutigen Zwangshandlung nicht mehr zu zweifeln, aber auch noch allerlei daran zu lernen. Vor allem wird es klar, daß sich die Patientin mit ihrem Mann identifiziert; sie spielt ihn ja, indem sie sein Laufen aus einem Zimmer ins andere nachahmt. [...] Der Beweis, daß die Zwangshandlung *sinnreich* ist, wäre bereits erbracht; sie scheint eine Darstellung, Wiederholung jener *bedeutungsvollen* Szene zu sein. (XI, 269f., Hervorhebungen H.W.)

Freud spricht hier bereits von einer erfolgreichen und evidenten *Deutung des Sinns* der Handlung. Aber warum diese Identifikation, warum der Zwang? Welche Funktion erfüllt diese Handlung? Die Handlung verweist auf die Brautnacht und auf deren Wiederholung durch Identifikation mit dem Ehemann. Eine vorläufige Deutung des Sinnbezugs ist erbracht, aber: Wie kann eine solche zwanghafte Handlung zu einer gewissen Befriedigung führen? Der Sinnbezug verweist auf das Erlebnis Brautnacht, aber auf welche befriedigenden Momente verweist er? Was nötigt zur Ausführung der Zwangshandlung? Inwiefern hilft sie, unangenehme Erinnerungen an diese Nacht zu

tilgen, sofern dies überhaupt die Funktion der Zwangshandlung sein sollte? Dazu muß die Interpretation der Sinnverweisungen fortgeführt werden, denn

wir sind nicht genötigt, bei diesem Schein Halt zu machen; wenn wir die Beziehung zwischen den beiden eingehender untersuchen, werden wir wahrscheinlich Aufschluß über etwas Weitergehendes, über die Absicht der Zwangshandlung erhalten. Der Kern derselben ist offenbar das Herbeirufen des Stubenmädchens, dem sie den Fleck vor Augen führt, im Gegensatz zur Bemerkung ihres Mannes: Da müßte man sich vor dem Mädchen schämen. Er - dessen Rolle sie agiert - schämt sich also nicht vor dem Mädchen, der Fleck ist demnach [in ihrem Erleben; H.W.] an der richtigen Stelle [denn sonst müßte sie sich schämen; H.W.]. Wir sehen also, sie hat die Szene nicht einfach wiederholt, sondern sie fortgesetzt und dabei korrigiert, zum Richtigen gewendet. Damit korrigiert sie aber auch das andere, was in jener Nacht so peinlich war und jene Auskunft mit der roten Tinte notwendig machte, die Impotenz. Die Zwangshandlung sagt also: Nein, es ist nicht wahr, er hatte sich nicht vor dem Stubenmädchen zu schämen, er war nicht impotent; sie stellt diesen Wunsch nach Art eines Traumes in einer gegenwärtigen Handlung als erfüllt dar, sie dient der Tendenz, den Mann über sein damaliges Mißgeschick zu erheben. (XI, 270f.)

Im Beispiel war sich die Patientin zwar über den Zusammenhang des Symptoms mit der Hochzeitsnacht im klaren - nicht aber über den konkreten Sinn (die unbewußte Absicht) ihres Tuns, welcher in der Befriedigung der Wünsche lag, der Mann sei nicht impotent und habe sie entjungfert und vor allem, der peinliche Fleck sei an der richtigen Stelle gewesen und damit nicht mehr peinlich. Manches davon mag die Patientin erahnt oder gewußt haben. Aber die Deutung des *befriedigenden Teils* der Handlung, durch welchen sie ihre zwanghaften Momente erst erhielt, war ihrem Bewußtsein verborgen geblieben. Mit anderen Worten: Da die Erinnerung an die Peinlichkeit des Erlebnisses schwer zu ertragen war, wurde die Erinnerung im Erleben "korrigiert". Und da dies in Form des ständigen Hinweisens auf den besagten Fleck auf der Tischdecke nicht angemessen möglich war, mußte diese Handlung zwanghaft wiederholt werden, um wenigstens eine temporäre Befriedigung zu gewährleisten. Eben darum äußerte sich ihre Handlung als Zwang(handlung).

Wieder zeigt sich die Einbettung des *Sinns* in einen *Verweisungszusammenhang* hoher Komplexität. Nur ein winziges Bruchstück daraus konnte Freuds Deutung hervorbringen. Infantile Momente blieben beispielsweise unberührt. Aber nicht nur dies zeigt sich hier. Es zeigt sich außerdem, daß Freud ausschließlich auf die Ermittlung von Sinnzusammenhängen zielte beziehungsweise auf Erleben und Verhalten, sofern letzteres aus ersterem hervorgeht.

Was das Erleben betrifft, so zeigte sich, daß Freud die "Korrektur", welche die Zwangshandlung durchzuführen versuchte, nicht auf ein "objektives" Ereignis bezogen sah, sondern auf das *Erleben der Frau*. Nicht das "äußere" Ereignis hatte die Zwangshandlung hervorgebracht, sondern die Peinlichkeit des Erlebens und der (freilich erlebten) Erinnerung daran. *Das Ereignis hat peinliche Momente ausschließlich als Erlebtes. Es liegt psychologisch mithin nicht ein "objektives Ereignis" vor, das peinlich war, sondern es liegt ein "peinlich-erlebtes-Ereignis" vor.* Das Ereignis ist für Freud der *Inhalt eines sich ereignenden Erlebnisses*. Aus psychoanalytischer Sicht sind Erlebnisse Ereignisse - und *nicht* etwa sind Erlebnisse psychische

Zustände auf Grund (äußerer) Ereignisse. Was sollte sich im psychischen System *ereignen*, wenn nicht *Erlebnisse*?⁴⁴ "Objektive" Ereignisse kommen in der Psyche nicht vor. Allenfalls rechnet die Psyche ihren "subjektiven" Erlebnissen "objektive" Ereignisse in der Umwelt zu. Doch auf der *operativen Ebene* psychischer Systeme kommen keine objektiven Ereignisse vor - alles, was erlebt wird, ist als solches immer und nur "subjektiv", wobei freilich diesem "Subjektiven" jederzeit durch das psychische System "Objektivität" zugerechnet werden kann. Die "äußeren" Ereignisse bleiben dabei immer "außen".⁴⁵

Psychologisch gesehen ist das Ereignis ein Erlebnis oder es existiert nicht. Die vorangestellte Dichotomie aus "objektivem Ereignis" und "erlebtem Ereignis" ist daher keine Tautologie. *Sie betrifft vielmehr zwei völlig verschiedene Gegenstandsbereiche*: einen "objektivistischen" und einen psychologischen. Ebenso läßt sich der Sinn der Zwangshandlung nicht durch Bezugnahme auf die "objektive" Seite verstehen: Das "objektive" Ereignis kann nicht durch die Zwangshandlung "korrigiert" werden, nicht einmal temporär. Das erlebte Ereignis kann aber sehr wohl im Erleben temporär "korrigiert" (verleugnet) werden, denn es ist Teil eines Sinnzusammenhangs, in dem es überhaupt nur erlebt (das heißt: ausdifferenziert) werden konnte. Folglich verbietet sich hier *aus wissenschaftstheoretischen und erkenntnistheoretischen Gründen* eine szientistisch-objektivistische Deutung.

⁴⁴ Da hier kein vermögenspsychologischer Ansatz vertreten wird, wird der Begriff des 'Erlebnisses' sehr weit gefaßt, so daß auch zum Beispiel *Gedanken* als *Erlebnisse* verstanden werden müssen, da dem *Denken* innerhalb der Freudschen Psychologie kein prinzipiell von anderem Erleben unterschiedener Status zugesprochen werden kann: Wer denkt, der erlebt (seine Gedanken).

⁴⁵ Man kann sich an einem Beispiel diesen Sachverhalt sehr schnell verdeutlichen: Sollte jemand auf Grund der *Wahrnehmung* eines lauten Geräusches einen Schreck bekommen, so ließe sich für die Psychologie nichts dadurch gewinnen, daß man dieses Geräusch zu objektivieren suchte, denn: 1. Sollte gar kein objektives Geräusch aufgetreten sein (und sollte keine physiologische Störung Egos vorliegen), so bliebe die Frage, wieso Egos Erleben ein lautes Geräusch produziert hatte *und* wieso er mit einem Schreck darauf reagierte. 2. Sollte Ego eine *physiologische* Störung - sagen wir des Gehörs - gehabt haben, so wäre *hinsichtlich der Geräuschwahrnehmung* die Psychologie verlassen, da es nun nur noch um Fragen ginge, wie: Wo liegt der physiologische Fehler, und wie kann man ihn beheben? *Der Schreck wäre damit noch nicht erklärt*, denn warum bekommt ein Erlebender auf Grund lauter Geräusche *oftmals* (aber eben nicht immer) einen Schreck? 3. Sollte der Erlebende einen Schreck bekommen haben, obwohl das Geräusch objektiv sehr leise war (und sollte keine physiologische Störung vorliegen), so wäre die Frage, was im Erleben Egos vorgegangen sein könnte, das die laute Wahrnehmung und den Schreck hervorgerufen haben könnte. Dabei wäre die Feststellung des objektiv leisen Geräusches nunmehr lediglich Anlaß für rein psychologische Untersuchungen, die sich nicht weiter mit der Objektivität des Geräusches auseinander zu setzen hätten, sondern mit der Frage, warum Egos Erleben ein lautes Geräusch produzierte und warum Ego ein Schreck widerfuhr. 4. Sollte ein objektiv sehr lautes Geräusch aufgetreten sein, Ego aber hörte nichts und ihm widerfuhr auch kein Schreck (und sollte keine physiologische Störung vorliegen), so müßte sich auch hier die Psychologie ausschließlich um ein Verständnis der Erlebnissvorgänge bemühen, um klären zu können, warum Egos Erleben nicht die Wahrnehmung eines lauten Geräusches produzierte. - Man kann dieses Gedankenspiel noch beliebig verlängern, aber: In allen denkbaren Fällen kann die Klärung der Objektivität des Geräusches *bestenfalls Anlaß* psychologischer Untersuchungen sein, es sein denn, es würde eine physiologische Störung festgestellt - aber in diesem letzteren Falle beträfe die weitere Untersuchung nicht mehr die Psychologie.

2.2.3 Zur Codierung psychischer Systeme

Wenn man mit Freud die Psyche nicht (wie Luhmann) mit Bewußtsein gleichsetzt und wenn man außerdem von einer Differenzierung des psychischen Systems in die Teilsysteme Ich, Über-Ich und Es ausgeht, so steht man bei dem Versuch einer systemtheoretischen Rekonstruktion der Psychoanalyse vor einem eigentümlichen Problem, einem Problem, daß bisher in der Systemtheorie weder diskutiert noch auch nur ins Auge gefaßt wurde:⁴⁶ Man steht vor dem Problem der *Codierung psychischer Systeme*.

Aber was heißt das: Codierung psychischer Systeme? Wieso hat die Systemtheorie bislang die Untersuchung einer solchen Codierung weder in Angriff genommen noch für notwendig erachtet?

Im folgenden soll der Versuch unternommen werden, auf diese und andere Fragen eine Antwort zu finden. Zu diesem Zweck gliedert sich das vorliegende Kapitel in drei Abschnitte, deren erster (2.2.3.1) die Fragen diskutiert, *was* unter einer Codierung psychischer Systeme verstanden werden kann und *warum* eine Untersuchung der Codierung dieser Systeme notwendig ist, wenn man die Psychoanalyse systemtheoretisch zu rekonstruieren sucht. Der zweite Abschnitt (2.2.3.2) geht dann der Frage nach, *wie* sich eine solche Codierung nach Maßgabe einer systemtheoretisch rekonstruierten Psychoanalyse darstellt. Im Anschluß daran ist der dritte Abschnitt (2.2.3.3) bemüht, Aufklärung darüber zu verschaffen, *welche neuen Einsichten und Konsequenzen* sich für die *Psychoanalyse* auf der einen und für die *Systemtheorie* auf der anderen Seite aus der Analyse der Codierung psychischer Systeme ergeben. Das folgende sollte daher als ein Versuch gelesen werden, ein gänzlich neues Problem in die Systemtheorie *und* in die Psychoanalyse einzuführen.

⁴⁶ Zwar spricht Willke an einer Stelle lakonisch davon, der Code psychischer Systeme sei "psychischer *Sinn*, im Sinne individuell über Gedanken, Gefühle und Vorstellungen rekonstruierter sinnvoller/sinnloser Ereignisse." Auch setzt er diesen Code von demjenigen sozialer Systeme ab, wenn er fortfährt, dieser Code sei "funktional spezifizierter sozialer Sinn, im Sinne von themengeleiteten Kommunikationen, in denen systemspezifisch sinnvolle/sinnlose Ereignisse rekonstruiert werden." (Willke (1992), S. 169.) Aber er führt seine Idee leider nicht näher aus. Willke kann diese Codes allerdings schwerlich als echte Basisdifferenzen, die systembildend wirksam sind, vor Augen haben, denn auf der einen Seite ist die Differenz zwischen sozialen und psychischen Systemen nicht über eine Codierung, sondern über unterschiedliche Operationsmodi ('Erleben' bzw. 'Bewußtsein' bei psychischen Systemen; 'Kommunikation' im Falle sozialer Systeme) bereits gewährleistet; auf der anderen Seite steht die Annahme, der Code psychischer Systeme bestehe aus der Unterscheidung sinnvoller und sinnloser Ereignisse, im Widerspruch zu der hier und von Luhmann wiederholt ausgeführten Überlegung, *wonach für Sinnsysteme einfach alles Sinn macht*. Die von Willke genannte Differenz kann damit allenfalls als kontingente (zum Beispiel 'emphatische') Unterscheidung bezeichnet werden, während es im folgenden um *für die Binnendifferenzierung psychischer Systeme relevante Codierungen* gehen soll.

2.2.3.1 Sind psychische Systeme codiert?

Luhmann definiert psychische Systeme ausschließlich über Bewußtsein und schließt in diesem Punkt *mutatis mutandis* an die vorfreudsche Tradition der Bewußtseinsphilosophie und -psychologie an, wenn er psychische Systeme betrachtet als "konstituiert auf der Basis eines einheitlichen (selbstreferentiellen) Bewußtseinszusammenhanges [...],"⁴⁷ weshalb "psychische und soziale Systeme sich danach [unterscheiden, H.W.], ob Bewußtsein oder Kommunikation als Operationsform gewählt wird."⁴⁸

Der Grundbegriff einer geschlossen-selbstreferentiellen Reproduktion kann daher direkt auf psychische Systeme angewandt werden,

das heißt auf Systeme, die Bewußtsein durch Bewußtsein reproduzieren und dabei auf sich selbst gestellt sind, also weder Bewußtsein von außen erhalten noch Bewußtsein nach außen abgeben. Unter Bewußtsein soll dabei nichts substantiell Vorhandenes verstanden werden (wozu die Sprache uns ständig verführt), sondern lediglich der spezifische Operationsmodus psychischer Systeme.⁴⁹

Bei all dem ist das psychische System zwar auf das Nervensystem oder das Gehirn angewiesen, aber die Psyche *ist nicht* das Gehirn oder das Nervensystem. Sinnoperationen

existieren natürlich nicht im Leeren und auch nicht in einem Reich des Geistes für sich selbst. Sie würden die Zerstörung des Lebens oder dessen chemischer und physischer Grundlagen nicht überdauern. Aber diese Abhängigkeit ist [...] keine operative Prämisse des Sinngeschehens selbst.⁵⁰

Nach Luhmann sind Systeme auf unterschiedlicher Basis geschlossen: Bewußtsein und Gesellschaft im ganzen werden über ihre jeweiligen Operationsmodi (eben Bewußtsein oder Kommunikation) geschlossen - das *Bewußtsein* kann nicht aus sich heraus denken und die *Gesellschaft* nicht aus sich heraus kommunizieren. Aber andere Systeme, zum Beispiel soziale Systeme (also Subsysteme der Gesellschaft wie etwa das soziale System 'Wissenschaft'), sind *nicht* durch einen eigenen Operationsmodus geschlossen, denn sie verwenden den gleichen Operationsmodus wie die Gesellschaft, nämlich: Kommunikation. Wenn Systeme sich ausdifferenzieren, so geschieht dies also immer, indem sie sich *innerhalb* des Operationsmodus des übergeordneten Systems ausdifferenzieren. Wie in Kapitel 1.1 gezeigt wurde, gelingt den Systemen eine Ausdifferenzierung, weil sie sich auf die Verwendung eines Codes spezialisieren.⁵¹ Alles was damit erfaßt wird, gehört zum System und das System kann nur erfassen, was zur Anwendung dieser Differenz (also des Codes) von Relevanz ist.

⁴⁷ Luhmann (1984c), S. 92.

⁴⁸ Ebd., S. 242.

⁴⁹ Ebd., S. 355.

⁵⁰ Ebd., S. 101.

⁵¹ Im Falle der Wissenschaft ist es der Code wahr/falsch.

Wenn nun aber die Psyche umfangsgleich ist mit Bewußtsein und man daher nicht davon auszugehen hat, daß sich weitere Teilsysteme ausdifferenzieren, so reicht für die Bestimmung des Psychischen die Angabe des Operationsmodus 'Bewußtsein'. Von Teilsystemen, die sich innerhalb des Bewußtseins über Codes ausdifferenzieren, kann dann nicht gesprochen werden. Man hat es somit laut Luhmann mit einem nicht weiter differenzierten System zu tun, das über seinen Operationsmodus (eben 'Bewußtsein') geschlossen ist. Der Systemcharakter, die Systemgrenze und die Einheitlichkeit des Systems ist mit und durch das Bewußtsein gegeben. Aus diesem Grunde wurde bisher in der Systemtheorie eine Codierung psychischer Systeme nicht einmal ernstlich erwogen.

Dieser Sachverhalt ändert sich schlagartig, wenn man die systemtheoretische Auffassung psychischer Systeme mit psychoanalytischen Vorstellungen konfrontiert, denn Freud bricht mit dieser Auffassung aus guten Gründen gleich auf *zwei Seiten*: Zum einen ist er der Überzeugung, das psychische System nicht als Bewußtsein fassen zu können, denn

das allgemeine Ungenügen an der gebräuchlichen Auffassung des Psychischen hat zur Folge gehabt, dass ein Begriff des Unbewußten immer dringlicher Aufnahme ins psychologische Denken verlangte [...]. Nun scheint es sich in dieser Differenz zwischen der Psychoanalyse und der Philosophie nur um eine gleichgültige Frage der Definition zu handeln, ob man den Namen des Psychischen der einen oder anderen Reihe verleihen soll. In Wirklichkeit ist dieser Schritt höchst bedeutungsvoll geworden. (XVII, 80)

Zum anderen geht Freud schon in seiner ersten Metapsychologie davon aus, daß das System sich in die drei Teilsysteme Bw, Vbw und Ubw ausdifferenziert, und er modifiziert diese Auffassung, wenn er in der zweiten Metapsychologie von einer Systemdifferenzierung in Ich, Über-Ich und Es spricht.⁵² Will man also *Freuds Ansichten zum Unbewußten* mit denen einer *Ausdifferenzierung in Teilsysteme* (Ich, Über-Ich und Es) verbinden, so muß man betreffs des psychischen Systems als *ganzem einen anderen Operationsmodus als 'Bewußtsein'* angeben können und in einem zweiten Schritt *die Codierung dieser Teilsysteme bestimmen*.

Freud hatte in seiner ersten Metapsychologie zunächst versucht, die Systemdifferenzierung über verschiedene Operationsmodi herzustellen: Eines der Teilsysteme operiert immer und nur bewußt (das System 'Bw'), eines immer nur bewußtseinsfähig (das System 'Vbw') und eines immer und nur unbewußt (das System 'Ubw'). Doch dieser Weg der Systemdifferenzierung führte zwangsläufig zu Widersprüchen, denn da Freud zufolge die verdrängende Instanz im Vbw liegen sollte und da das Vbw *immer* dem Bewußtsein zugänglich ist, müßte der Prozeß der Verdrängung vom Bewußtsein jederzeit erfaßbar sein - doch tatsächlich läuft die Verdrängung nahezu ausschließlich unbewußt ab. Arlow und Brenner weisen in aller Deutlichkeit auf diesen Widerspruch hin und bezeichnen die Theorie von Bw, Vbw und Ubw als *topographische Theorie*,

⁵² Auf diesen Wandel und seine Gründe soll unter 2.2.3.3 nochmals ausführlicher eingegangen werden.

während sie die Theorie von Ich, Über-Ich und Es mit dem Titel 'strukturelle Theorie' versehen:⁵³

Folgender Widerspruch besteht. Der topographischen Theorie nach ist die verdrängende Instanz der Seele die Zensur des Systems Vbw. Da sie zu diesem System gehört, sollte sie, per definitionem, dem Bewußtsein leicht zugänglich sein. Die topographische Theorie berücksichtigt nicht die Tatsache, daß für die Verdrängung verantwortliche seelische Kräfte dem Bewußtsein unzugänglich oder nur mit Hilfe analytischer Arbeit zugänglich sein können. Es muß gemäß der topographischen Theorie - wie wir gesehen haben - jedes seelische Geschehen, das dem Bewußtsein unzugänglich ist [...] zum System Ubw gehören. Es könnte nicht dem System Vbw angehören. [...] Hier liegt also ein eindeutiger Widerspruch zwischen Tatsache und Theorie vor.⁵⁴

Hier kann man den Gewinn sehen, den eine systemtheoretische Betrachtungsweise erbringen kann, denn wäre Freud ganz bewußt systemtheoretisch im Sinne Luhmanns verfahren, so hätte er sofort und von Anbeginn an diesen Widerspruch erkennen können, auch ohne erst durch die Widersprüche "zwischen Tatsache und Theorie" (s.o.) darauf aufmerksam zu werden: Denn aus systemtheoretischer Sicht kann *ein* System sich nicht in verschiedene Operationsmodi differenzieren, weil jedes Teilsystem sich ja gerade durch seinen Operationsmodus als zu einem bestimmten übergeordneten System als zugehörig bestimmen läßt. Eine Differenzierung in Teilsysteme kann also immer nur *innerhalb* ein und desselben Operationsmodus vonstatten gehen. Daher postuliert Freud in einer geradezu systemtheoretisch anmutenden Formulierung unmißverständlich, daß "die Bewußtheit, der einzige uns unmittelbar gegebene Charakter der psychischen Vorgänge *sich zur Systemunterscheidung in keiner Weise eignet*."⁵⁵

Aber eine interne Differenzierung bedarf der Codierung: Wie am Beispiel des Wissenschaftssystems bereits gezeigt, kann sich ein System ausdifferenzieren, indem es sich immer nur an einer Unterscheidung orientiert, etwa der von 'wahr' und 'falsch'. Dabei bleibt das Wissenschaftssystem Teil der Gesellschaft, weil es dessen Operationsmodus beibehält: Die Wissenschaft ist ein Kommunikationssystem und kann in und mit der Gesellschaft - deren Teil es ist - kommunizieren.

Freud gelingt ein solches Verständnis der Systemdifferenzierung auf psychologischer Ebene, indem er davon ausgeht, daß sowohl im Ich als auch im Über-Ich (und natürlich im Es) unbewußte Prozesse ablaufen. Auf diese Weise "löst die Strukturtheorie viele Widersprüche, mit denen die topographische Theorie belastet ist."⁵⁶

⁵³ Die Wahl der von Arlow und Brenner gewählten Termini ist leider als sehr irritierend zu bezeichnen, denn erstens beinhaltet auch die von ihnen strukturell genannte Theorie eine Topographie (vgl. hierzu S. 125f.), und zum anderen entspricht - wie sich zeigen wird - die Darstellung, die sie von dieser strukturellen Theorie geben, eher dem Titel einer funktional-strukturellen (vgl. dazu hier S. 142). Zum dritten ist nicht ganz einzusehen, warum die erste Theorie nicht strukturell genannt werden dürfte. Hier sollen daher diese Termini nicht verwendet werden, es sei denn, eine Bemerkung bezieht sich direkt auf Arlow und Brenner.

⁵⁴ Arlow und Brenner (1976), S. 31f.

⁵⁵ X, 291, Hervorhebung H.W.

⁵⁶ Arlow und Brenner, a.a.O., S. 50.

Freud mußte nun einen Weg finden, unter Beibehaltung eines einzigen Operationsmodus, die Konstitution der Teilsysteme verständlich werden zu lassen, aber er mußte auch - im Gegensatz zu Luhmann - *davon absehen, Bewußtsein, aber auch Unbewußtes und Vorbewußtes als Operationsmodi anzusetzen*, denn sonst hätten sich die Probleme nur verschärft: Würde man Bewußtsein, Vorbewußtes und Unbewußtes als Operationsmodi psychischer Teilsysteme auffassen, dann müßte das sie umfassende Gesamtsystem 'Psyche' gleichzeitig mit verschiedenen Operationsmodi operieren, was natürlich unmöglich wäre, da Systeme ja gerade über die Einheitlichkeit ihrer Operationsmodi eine Einheit bilden, mit deren Hilfe sie sich von anderen Systemen unterscheiden.⁵⁷ Paradox formuliert: Operierte ein System mit mehreren Operationsmodi, so wäre es keine Einheit mehr und damit nicht mehr *ein* System, sondern *mehrere* Systeme. Freud war sich dieser Widersprüche und der Notwendigkeit ihrer Vermeidung sehr wohl bewußt, und dergleichen

Überlegungen veranlaßten ihn auch schließlich, die topographische Theorie durch die Strukturtheorie zu ersetzen und an die Stelle des leitenden Prinzips der Zugänglichkeit für das Bewußtsein das Prinzip des Konflikts von Funktionen zu setzen [...].⁵⁸

Wenn aber Bewußtsein nicht mehr als Operationsmodus psychischer Systeme angesehen werden kann, was ist dann der Operationsmodus der Psyche? Hier soll vorgeschlagen werden, anstelle von Bewußtsein (wie bei Luhmann) *Erleben* als *Operationsmodus psychischer Systeme* anzusetzen, wobei Erleben *unbewußtes und bewußtes Erleben einschließt*.

Wenn nun aber die Teilsysteme der Psyche nicht über Operationsmodi (bw/vbw/ubw) differenziert sein können, wie können sie sich dann differenzieren und gegeneinander schließen? Es war bereits von einem "Konflikt[] von Funktionen" (s.o.) die Rede, und genau hier liegt auch die Möglichkeit der Lösung des Dilemmas: Den Teilsystemen müssen sich streng unterschiedliche Funktionen zuordnen lassen, und diese Funktionen basieren - wie sich zeigen wird - auf der Verwendung jeweils nur einer Unterscheidung in einem Teilsystem, also, systemtheoretisch gesprochen: auf der Verwendung eines Codes.

2.2.3.2 Zur Codierung der Subsysteme Ich, Über-Ich und Es

Freud hat somit erkannt, daß das psychische System über die *Basisoperation des Erlebens* geschlossen ist und sich in *funktionale Teilsysteme* ausdifferenziert, welche jeweils über einen psycho-funktionalen Code geschlossen werden. Aber welche Codes sind es, die die Systeme von Ich, Über-Ich und Es verwenden?

Die zweite Metapsychologie

zerlegt die Seele auf Grund ganz anderer Kriterien [als dies die erste Metapsychologie getan hatte, H.W.] in einen triebhaften Anteil [das Es, H.W.], in

⁵⁷ Vgl. hierzu S. 23.

⁵⁸ Arlow und Brenner (1976), S. 50.

einen die moralischen Funktionen umfassenden Teil [das Über-Ich, H.W.] und in einen Teil, der zwischen diesen beiden Teilen und der Außenwelt vermittelt [das Ich, H.W.]. [...] Außerdem ist, wie wir gesehen haben, die Beziehung zwischen Konflikt und Zugänglichkeit für das Bewußtsein vielschichtiger und variabler [...]. So können triebhafte Elemente dem Bewußtsein manchmal zugänglich sein, während ihm triebhemmende Elemente ohne die Hilfe des Analytikers sehr oft unzugänglich sind.⁵⁹

Man braucht diese Bemerkungen Arlows und Brenners nur systemtheoretisch zu reformulieren, und schon stößt man auf die *Codierung psychischer Systeme*:

Der *Code des Es* ist demnach der von *erwünscht/unerwünscht* oder - anders gesprochen - von *lustvoll/unlustvoll*.⁶⁰ Freud brauchte die Suche nach einer solchen Codierung nicht erst innerhalb der zweiten Metapsychologie in Angriff zu nehmen, denn er entdeckte sofort, daß sie bereits in der ersten Metapsychologie angelegt war. So spricht er schon in der *Traumdeutung* - in der er noch mit den bereits angesprochenen Problemen der *ersten Metapsychologie* zu ringen hatte - eindeutig von der für das Unbewußte konstitutiven Unterscheidung des Erlebens in Erwünschtes/Unerwünschtes: "Das System [gemeint ist das Ubw, H.W.] kann nichts anderes als wünschen." (II/III, 606.)

Der *Code des Über-Ich* läßt sich dann als der von (erlebensmäßig-"subjektiv")⁶¹ *zulässig/unzulässig* angeben, denn die Rolle des Über-Ich "ist vergleichbar mit der eines Richters oder Zensors des Ichs."⁶² Auch die autopoietische Entstehung des Über-Ich wird von Freud nahegelegt, insofern er die kritische Funktion des Über-Ich als Instanz ansah, "*die sich* [also: selbsttätig! H.W.] vom Ich abgetrennt hat [...]."⁶³

Der *Code des Ich* besteht dann offenkundig in der Differenz von *real/irreal* beziehungsweise, auf die vorgenannte Unterscheidung bezogen, *realitätsgerecht/nicht-re-*

⁵⁹ Ebd., S. 44.

⁶⁰ Das System Ubw - in diesem Punkte ganz so wie später das Es - "funktioniert ausschließlich nach dem sogenannten Lust-Unlust-Prinzip, oder einfacher ausgedrückt, nach dem Lustprinzip. Diesem Prinzip gemäß arbeitet das System Ubw lediglich darauf hin, Unlust zu vermeiden und Lust zu gewinnen." (Arlow und Brenner (1976), S. 27)

⁶¹ Die Bemerkung "erlebensmäßig-'subjektiv'" soll darauf hinweisen, daß von einer Prüfung des Erlebens nach intersubjektiven oder gar ethisch-moralischen Kriterien durch das Über-Ich nicht die Rede sein kann, denn nach Freud haben "mehrere Autoren betont, daß das Über-Ich weit entfernt sei von den durch die Eltern und Erzieher real ausgesprochenen Verboten und Geboten, daß die 'Strenge' des Über-Ichs gegenüber der der Eltern genau umgekehrt sein kann." (Laplanche und Pontalis (1980), S. 543.)

⁶² Laplanche und Pontalis (1980), S. 540. Insofern Freud die Funktion des Über-Ich in seiner *Ersten Metapsychologie* dem Vbw in Form der psychischen Zensur zugeordnet hatte, konnte er auch in diesem Punkt auf seine frühen Konzepte zurückgreifen. Luhmann, der nicht an die Theorie des Über-Ich anknüpft, schreibt dem *Gewissen* eben die Funktion zu, die Freud am Über-Ich präzisiert hat: "Freiheit ist ein Resultat von Eile, und 'Gewissen' mag dann als ein Programm entwickelt werden, das die *Zulassungspraxis des Selbst*, das die Wahl des nächsten Elementes zu kontrollieren sucht." (Luhmann (1987b), S. 40, Hervorhebung H.W.)

⁶³ Ebd., S. 540, Hervorhebung H.W.

alitätsgerecht, denn das Ich leistet ausgehend von der Beurteilung des Realitätsbezugs einzelner Erlebnisse die Prüfung der Realisierbarkeit der vom Es und dem Über-Ich "eingeforderten" Leistungen.⁶⁴

Jedes der Teilsysteme belegt den von ihm verwendeten Code mit Exklusivität: Während das Es sich weder für die "moralische Zulässigkeit"⁶⁵ noch für die 'Realitätsangemessenheit' seiner Wünsche "interessiert", beachtet das Über-Ich weder den mit der Befriedigung eines Wunsches einhergehenden 'Lustgewinn' noch die 'Realitätsangemessenheit' seiner Verbote. Ebenso bleibt es dem Ich dann lediglich noch vorbehalten, nach einer 'realitätsgerechten Befriedigung' der vom Es hergestellten und unter Umständen vom Über-Ich bereits zensierten Wünsche zu suchen - oder sie als nicht realitätsgerecht abzuweisen. Das Ergebnis läuft sodann zumeist auf eine Kompromißbildung zwischen Strebungen des Es, Einsprüchen des Über-Ich und den Bedingungen der (vom Ich selbst hergestellten) Realität hinaus, und ein als wenig geglückt zu bezeichnender Kompromiß zeigt sich dann etwa als Symptom einer Neurose.

Da kein Kontakt zu einer unabhängigen oder 'an sich' gegebenen Außenwelt beziehungsweise Realität herstellbar ist, (selbst wenn es etwas derartiges gäbe) und eine halluzinatorische Befriedigung auf Dauer nicht möglich ist, "mußte sich der psychische Apparat entschließen, die realen Verhältnisse der Außenwelt *vorzustellen* und die realen Veränderungen anzustreben."⁶⁶ Dem Ich müssen folglich im Rahmen seiner Realitätsprüfung

die unterschiedlichsten Aufgaben zugeschrieben werden: Kontrolle der Motilität und der Wahrnehmung, Realitätsprüfung, Antizipation, zeitliche Ordnung der seelischen Vorgänge, rationales Denken etc., aber auch Mißverständnis, Rationalisierung, Abwehr der Triebforderungen.⁶⁷

Trotzdem darf das Freudsche Ich in keinem Fall mit Bewußtsein gleichgesetzt werden, denn das Ich, "und das ist der Punkt, auf dem Freud besonders insistiert, ist zu einem großen Teil *unbewußt*."⁶⁸ Außerdem ist streng zu beachten, daß das Ich - gerade weil es nur nach *internen* Kriterien zwischen real/irreal zu unterscheiden vermag - diese Unterscheidung niemals mit Sekurität oder dem Siegel der Intersub-

⁶⁴ Dies gelingt dem Ich über die sogenannte Funktion der *Realitätsprüfung*. So beschreibt Freud in *Die Verneinung* (1925) die "Realitätsprüfung als Grundlage der Urteilsfunktion (die zugesteht oder bestreitet, daß eine Vorstellung der Realität entspricht)." (Laplanche und Pontalis (1980), S. 434.) Vgl. dazu ausführlich oben S. 126f.

⁶⁵ Strenggenommen ist die Rede von einer "moralischen Prüfung" unangebracht, denn das Über-Ich richtet sich nicht nach "moralischen" Vorstellungen, sondern danach, ob die Befriedigung eines Wunsches (nach "seinen Vorstellungen") in eine für das System *gefährvolle* Situation münden könnte.

⁶⁶ VIII, 231, Hervorhebung H.W.

⁶⁷ Laplanche und Pontalis (1980), S. 195.

⁶⁸ Ebd., S. 195.

ektivität versehen kann, denn zum Beispiel *während* des Traumes oder der Halluzination muß diese Prüfung versagen:

Wenn der halluzinatorische Zustand und der Traum einmal bestehen, macht es keine 'Prüfung' mehr möglich, ihnen Einhalt zu gebieten. Es scheint demnach, daß in den Fällen, in denen die Realitätsprüfung theoretisch imstande sein müßte, eine unterscheidende Rolle zu übernehmen, sie von vornherein ihrer Wirksamkeit beraubt ist. Ebenso müßig ist die Vorstellung, der Halluzinierende könne sich zur Unterscheidung des Subjektiven vom Objektiven seiner Motorik bedienen.⁶⁹

Dabei wird nicht etwa einfach eine objektive Außenwelt vom bloß Vorgestellten unterschieden. Vielmehr wird diese Außenwelt auf diese Weise erst *erzeugt*: Der Ausdruck 'Realitätsprüfung' beinhaltet neben anderen eine wesentliche Funktion, "deren Aufgabe es ist, das nur Vorgestellte von dem Wahrgenommenen zu unterscheiden und so die Differenzierung der Innenwelt von der Außenwelt *herzustellen* [...]."⁷⁰ Und Freud bemerkt warnend zur Unterscheidung real/irreal, soweit sie psychische Systeme betrifft:

Man lasse sich aber nie dazu verleiten, die Realitätswertung in die verdrängten psychischen Bildungen einzutragen und etwa Phantasien darum für die Symptombildung gering zu schätzen, weil sie eben keine Wirklichkeiten sind, oder ein neurotisches Schuldgefühl anderswoher abzuleiten, weil sich kein wirklich ausgeführtes Verbrechen nachweisen läßt. (VIII, 237f.)

Das Erleben muß dementsprechend als systemrelative Realität aufgefaßt werden:

Ebenso bezeichnen Ausdrücke wie 'Denkrealität', 'psychische Realität' die Idee, daß die unbewußten Strukturen nicht nur als etwas betrachtet werden sollen, dem eine spezifische Realität zukommt, *die ihren eigenen Gesetzen gehorcht*, sondern daß sie sogar für das Subjekt *vollen Realitätswert* erhalten können [...].⁷¹

Hier wird unmißverständlich deutlich, daß nach Freud psychische Systeme geschlossen operieren, denn wie sollte ansonsten eine Phantasie, ein nur auf einem phantasierten Verbrechen beruhendes Schuldgefühl ebenso den Anspruch auf 'Realität' erhalten können, wie ein solches, das auf ein "reales" Verbrechen zurückzuführen wäre? Freud fokussiert mithin ausschließlich das Erleben als die psychischen Systemen eigene und einzig für sie zählende Realität. Er führt die 'äußere Realität' in die 'Realität des Systems' durch ein *re-entry* ein, das heißt durch *die Wiedereinführung einer Unterscheidung in das durch sie (bereits) Unterschiedene*. So kann das System *selbst* innerhalb *seiner* Realität zwischen 'für das System real' und 'für das System irreal' unterscheiden: "Your Inside Is Out And Your Outside Is In."⁷²

⁶⁹ Ebd., S. 433. Auch im Traum kann der Träumende jederzeit motorische Aktivitäten *erleben*: Er kann sich beispielsweise als Gehenden oder Tastenden erleben.

⁷⁰ Ebd., S. 434, Hervorhebung H.W.

⁷¹ Ebd., S. 435, Hervorhebungen H.W.

⁷² Glanville (1988g), S. 167.

Freuds Ansichten zur Ausdifferenzierung der Teilsysteme über eine (systemtheoretisch gesprochen:) *Codierung* nähert sich dabei von sich aus einer *Theorie autopoietischer Systeme*, denn die Systeme der zweiten Metapsychologie sind nach Freud *nicht* solche, die sich als ursprünglich schon verbundene Teile voneinander absondern. Im Gegenteil:

Die Entwicklung der verschiedenen Instanzen wird vielmehr als eine progressive Differenzierung verstanden, ein *Auftauchen* der verschiedenen Systeme. Von daher muß man das Bemühen Freuds verstehen, der auf der Kontinuität in der Entwicklung beharrt, die vom biologischen Bedürfnis zum Es und von diesem ebensowohl zum Ich wie zum Über-Ich führt.⁷³

2.2.3.3 Systemtheoretische Konsequenzen einer Untersuchung der Codierung psychischer Systeme

Bislang wurde erörtert, warum das Bewußtsein *nicht als Operationsmodus angesehen werden kann*, wenn man die Psychoanalyse systemtheoretisch rekonstruiert und die Einwände Freuds gegen eine Auffassung des psychischen Systems als Bewußtsein ernst nimmt. Das setzt allerdings voraus, daß man Freuds Theorie mitsamt den von ihm dargestellten und gelösten Widersprüchen, die sich aus der Gleichsetzung von Psyche und Bewußtsein ergeben, bereits akzeptiert hat. Es existieren indes noch andere Beweggründe, die gegen diese Gleichsetzung sprechen.

Beispielsweise gerät man in eine problematische Situation, wenn man die Annahme, das Bewußtsein sei ein System, entwicklungspsychologisch hinterfragt und etwa die Psyche von Neugeborenen oder Feten untersucht. Haben Neugeborene oder Feten ein Bewußtsein? Und wenn nicht, können sie dann erleben? Setzt man psychische Systeme mit Bewußtsein gleich, so können Feten beziehungsweise Neugeborene, die vermutlich nicht schon vor, während oder unmittelbar nach ihrer Geburt über ein Bewußtsein verfügen dürften, nicht erleben. Plausibler dürfte die Annahme sein, daß Bewußtsein überhaupt erst entstehen kann, wenn bereits ein (unbewußt erlebendes) psychisches System vorhanden ist, welches im Rahmen seiner ansteigenden Komplexität die *Leistung* bewußten Erlebens erbringen kann. Doch wenn man von dieser Annahme ausgeht, so kann die Psyche selbstverständlich nicht mehr mit Bewußtsein gleichgesetzt werden. Wie sollte sonst Bewußtsein möglich sein?

⁷³ Laplanche und Pontalis (1980), S. 149, Hervorhebung H. W. Im Begriff des 'Auftauchens' deutet sich besonders plastisch die Nähe des Freudschen Systembegriffs zu einer Theorie autopoietischer Systeme an, denn es ist die eigentümliche Charakteristik der Entstehung (und der Reproduktion) eines autopoietischen Systems, "daß es sich sozusagen an seinen eigenen Schnürsenkeln emporzieht [...]." (Maturana und Varela (1987), S. 54) Autopoietische Systeme werden nicht kausalgenetisch durch äußere Ursachen erzeugt; vielmehr entstehen sie, indem sie sich selbst unter bestimmten Bedingungen ausdifferenzieren, so daß sie spontan als Teil eines anderen Systems oder als System in der Umwelt eines anderen Systems *auftauchen*: "Unser Vorschlag ist, daß Lebewesen [hier kann umstandslos ersetzt werden: 'autopoietische Systeme', H.W.] sich dadurch charakterisieren, daß sie sich - buchstäblich - andauernd selbst erzeugen." (Ebd., S. 50)

Auch ohne Freud zu Rate zu ziehen, dürfte einleuchten - wenn man es nicht ohnehin als plausibel ansieht, daß Neugeborene und Feten ohne Bewußtsein dennoch *erleben* -, daß einer empirisch ausgerichteten Theorie zufolge Bewußtsein ausschließlich aus einer komplexen Entwicklung eines psychischen Systems hervorgehen kann, einer Entwicklung, die erst die Voraussetzungen für Bewußtsein herzustellen in der Lage ist. Wenn dies zugestanden ist, so ergibt sich allerdings eine Paradoxie: Systemtheoretisch im Sinne Luhmanns darf das neurophysiologische System nicht mit der Psyche verwechselt werden. Mag also das Nervensystem alle neurophysiologisch notwendigen Voraussetzungen für das Bewußtsein hergestellt haben, so existiert damit noch lange kein psychisches System.⁷⁴ Die Paradoxie besteht dann im folgendem: Wenn einerseits Bewußtsein erst auf der Grundlage eines psychischen Systems von ausreichender Komplexität entstehen kann, wenn aber andererseits von einem psychischen System erst gesprochen werden darf, wenn ein Bewußtsein sich ausdifferenziert hat - *dann könnte das psychische System (das heißt: das Bewußtsein) erst entstehen, nachdem es bereits vorhanden wäre.*

Wer wie Freud zugesteht, daß *etwa Neugeborene ohne Bewußtsein bereits erleben* können, der hat sich zwar einen Weg zur Lösung dieses Dilemmas offen gehalten - der darf dann aber auch nicht mehr das Bewußtsein mit dem psychischen System identifizieren. Und wer *nicht* zugesteht, daß Neugeborene ohne Bewußtsein erleben können, der wird schwerlich erklären können, wie Bewußtsein überhaupt entstehen können soll.

Blickt man nun zurück zur Freudschen Theorie, so wird nicht nur ersichtlich, daß Freud dem Neugeborenen unterstellt, es erlebe (unbewußt), weshalb Freud von einer *oralen Phase des Erlebens* Neugeborener spricht. Es wird außerdem deutlich, daß Freud daraufhin in der Lage ist, die Genese des Bewußtseins auf der Grundlage seiner Theorie der Ich-Entwicklung zu erklären, was ohne die aufgeführten Grundannahmen vom unbewußten Erleben des Neugeborenen schlicht unmöglich wäre. Bei Freud erscheint daher das Bewußtsein erst als relativ spätes Produkt der Entwicklung des über eine Ausdifferenzierung entsprechender Teilsysteme seine Komplexität steigernden psychischen Systems. Freud gelingt es auf diese Weise nicht nur, das kindliche Erleben von Neugeborenen zu erfassen, sondern auch die Genese des Bewußtseins zu erklären. Wer aber psychische Systeme mit Bewußtsein gleichsetzt, der wird vermutlich weder das eine noch das andere erklären können, und der muß darüber hinaus zeigen, inwiefern man beim Neugeborenen nicht von einem psychischen

⁷⁴ Auch nach der Freudschen Theorie muß sich das Nervensystem erst ausreichend entwickeln, ehe das psychische System und aus diesem das Über-Ich sowie das Ich (und sein Bewußtsein) sich ausdifferenzieren und ihre Arbeit aufnehmen können: "Es scheint sicher zu sein, daß bei der Entwicklung des Ich zu einer zusammenhängenden Organisation der seelischen Vorgänge viele Faktoren im Spiel sind. Einer dieser Faktoren ist die Ausbildung des Nervensystems. Ohne sie könnte sich nicht einmal eine Funktion von so grundsätzlicher Bedeutung wie beispielsweise die willkürliche Steuerung der Bewegungsabläufe entwickeln, zumal wir wissen, daß es erst einige Monate nach der Geburt zur Myelinbildung im Pyramidenbahnsystem kommt und dieses damit funktionsfähig wird. Auch für viele andere Funktionen des Ich muß sich das Nervensystem nach der Geburt erst noch entwickeln, bevor sich die entsprechende seelische Tätigkeit entfalten kann." (Arlow und Brenner (1976), S. 37) Aber dennoch kann weder in der Psychoanalyse noch innerhalb der Systemtheorie davon ausgegangen werden, daß das psychische System mit dem neurophysiologischen System identisch ist.

System sprechen können soll und *wie das Bewußtsein soll entstehen können, ohne bereits Erleben (und damit ein psychisches System) in Anspruch nehmen zu können*. Dieser Sachverhalt würde sicherlich deutlicher, wenn man in concreto analysieren würde, welche hochkomplexen Bedingungen gegeben sein müssen (die eben nicht schon auf der Basis eines Nervensystems gegeben sein können), damit so etwas wie Bewußtsein überhaupt sollte entstehen können. Man denke etwa an Freuds sogenannte Theorie der Objektbesetzung, der halluzinatorischen Wunscherfüllung und des Übergangs zur Objektbefriedigung. Doch eine solche Diskussion ist im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht möglich. Dennoch: Wer die dies betreffenden Gedankengänge Freuds ablehnt, der ist aufgefordert nachzuweisen, daß es eine *alternative Theorie der Bewußtseinsentwicklung* gibt, die es möglich macht, die Gleichsetzung von Psyche und Bewußtsein beizubehalten, ohne in die genannten Widersprüche und Paradoxien zu geraten oder die Systemreferenz auf das neurophysiologische System setzen zu müssen und damit die Psychologie zu verlassen. Das Bewußtsein kann sich *nicht nur* (wie Luhmann glaubt) am Bewußtsein aktualisieren. Es aktualisiert sich am *bewußten* und am *unbewußten Erleben*, und es kann sich daran aktualisieren, *weil das Bewußtsein, wie Freud festgestellt hat, gar kein System ist*.⁷⁵ Das Bewußtsein stellt sich somit der Freudschen Theorie gemäß vielmehr als eine *Leistung des Systems 'Ich'* dar und nicht als ein eigenständiges System. Damit vermeidet Freud die sonst zu erwartenden Widersprüche, denn nur wenn man die Prämisse teilt, derzufolge das Bewußtsein ein System ist, nur dann gerät man innerhalb der Freudschen Theorie in Widersprüche. Doch gerade diese Widersprüche waren es, die Freud mit der Formulierung seiner zweiten Metapsychologie gelöst hatte.⁷⁶

Was aber ist nun Bewußtsein nach der Freudschen Theorie? Wie kommt Bewußtsein zustande? Welche Leistungen nimmt es in Anspruch?

Wie besonders im Kapitel über den Sinnbegriff in der Psychoanalyse, aber auch an vielen anderen Stellen immer wieder dargelegt wurde, spannen psychische Systeme einen *dynamischen, weitgehend unbewußten Erlebenshorizont* auf, der sich selbsttätig in "Details" zergliedert, die dann als *abgehobene* und *nur teilweise bewußte Erlebnisse* aus dem Horizont hervortreten. Wenn dem so ist, kann sich das Erleben aber nicht nur am Bewußtsein aktualisieren, denn wenn *bewußte Erlebnisse* - wie Freud dies sah - aus *unbewußten Sinnzusammenhängen* erst hervorgehen, in sie eingebettet sind und aus ihnen heraus erst verständlich werden, dann können *bewußte* Erlebnisse angemessen nur charakterisiert werden als Produkte einer Ausdifferenzierung aus dem immer schon gegebenen Erleben als ganzem. Anders ausgedrückt: Bewußte Erlebnisse sind lediglich besonders herausgehobene "Details" des Erlebens als ganzem. Das Erleben besteht demgemäß in einer Verweisungstotalität, die lediglich modifiziert wird. Oder genauer: Das Erleben modifiziert sich selbst im Fortgang seiner Autopoiesis. *Bewußte Erlebnisse* stellen sich mithin als *ausgewählte Resultanten* der

⁷⁵ Vgl. hierzu nochmals das entsprechende Zitat Freuds von S. 141.

⁷⁶ Und weil diese Widersprüche in der ersten Metapsychologie Freuds noch gegeben waren, in der zweiten aber gelöst wurden, bezeichnen Arlow und Brenner beide Metapsychologien bei strenger Betrachtung als unvereinbar und plädieren für die volle Anerkennung der zweiten Metapsychologie. Vgl. hierzu Arlow und Brenner (1976), S. 14.

permanenten (Selbst)Modifikationsprozesse des *Erlebens* dar. In Husserls Werk findet sich die Präfiguration einer solchen Ansicht des Erlebens, denn ihm zufolge ist "der Bewußtseinsstrom [...] ein Strom einer beständigen Genesis, nicht ein bloßes Nacheinander, sondern Auseinander, ein Werden nach Gesetzen notwendiger Folge [...]."77

Die Autopoiesis des Erlebens *besteht* in dieser *Selbstmodifikation des Erlebens* und der damit verbundenen *Selbstdurchgliederung des Gesamterlebens* in einzelne, teilweise *bewußte Erlebnisse*. Weder Erlebnisse noch Sinnesreize oder -daten werden von einer Umwelt oder einem äußeren Objekt zum psychischen System übertragen, wo sie auf einen "Erlebensapparat" träfen, der sie aufnimmt und aus ihnen Erlebnisse synthetisiert. Das Erleben ist somit ein einziger Zusammenhang, der sich selbst modifiziert und Erlebnisse erzeugt, die sozusagen Systemzustände auswählen.

Auf dieser Grundlage der Klärung der Begriffe Erleben und Erlebnis läßt sich nun eine weitere Annäherung an den Begriff des psychischen Systems durchführen: Das *psychische System* ist ein funktional differenziertes und strukturiertes System, dessen *Basisoperation* in der *Herstellung, Stabilisierung*⁷⁸ und der *Modifikation des Erlebens* besteht. Der Begriff eines psychischen Systems umfaßt also Erleben (als Basisoperation), Strukturbildung, Strukturstabilisierung und Strukturmodifikation. Das Erleben operiert auf der Grundlage aber auch in den Grenzen dieser Systemstrukturen. Auf diese Weise werden *Erfahrungen* erzeugt, indem selbstdifferenzierte Erlebnisse in Form von Struktureffekten auf die Struktur des psychischen Systems selbst zurückgespielt werden: Das Erlebnis verschwindet, aber nicht ohne Spuren in der Struktur zurückzulassen.⁷⁹ *Bewußte Erlebnisse* kommen zum Erlebensganzen nicht hinzu; sie treten vielmehr aus ihm heraus, auf Grund der jeweiligen Veränderung, die sich im Erleben ergeben hat.

Der Kapazität einzelner bewußter Erlebnisse sind dadurch enge Grenzen gesteckt: Das heißt, daß nicht alles zugleich, also niemals der gesamte Horizont als Erlebnis gegeben sein kann. Dies ist eine logische Konsequenz des Dargestellten, denn *einzelne bewußte Erlebnisse* können erst als solche erfaßt werden, *sofern sie aus diesem Horizont hervorgehen und folglich immer schon in ihn eingebettet sind*.

Wir können nun nicht einen Zusammenhang machen außerhalb dessen, der uns gegeben ist. Hinter denselben, wie er in der inneren Erfahrung selbst gegeben ist, kann die Wissenschaft von diesem Seelenleben nicht zurückgehen. Das Bewußtsein kann nicht hinter sich selber kommen. Der Zusammenhang, in welchem das Denken selber wirksam ist und von dem es ausgeht und abhängt, ist für uns die

⁷⁷ Husserl (1966), S. 339. Vgl. zur Analyse der Durchgliederung des einheitlichen Erlebensstromes bei Husserl und Dilthey: Baßler (1988a), vor allem die Kapitel 1, 6 und 13. Ebenso, wieder auf das Bewußtsein bezogen, Luhmann: "Die Elemente des Bewußtseins werden gewonnen als Modifikationen der Elemente des Bewußtseins. Das Bewußtsein existiert als Selbsttransformation." (Luhmann (1987b), S. 27)

⁷⁸ Stabilisiert werden muß das Erleben, wenn es modifizierbar sein soll, sonst müßte es stets bei "Null" beginnen. Die bisherigen Erlebensvorgänge und Erlebnisse müssen Struktureffekte hinterlassen, um stabilisierbar zu sein. Stabilisierung und Modifikation verhalten sich also wie Komplemente zueinander und nicht etwa wie Gegensätze.

⁷⁹ Vgl. hierzu das Kapitel *Erfahrungen des psychischen Systems als strukturelle Niederschläge von Erlebnissen* (Kapitel 2.2.4.3), wo dieser Gedanke detaillierter ausgeführt wird.

unaufhebbare Voraussetzung. Das Denken kann nicht hinter seine eigne Wirklichkeit, hinter die Wirklichkeit, in welcher es entsteht, zurückgehen. Will es hinter dieser letzten uns gegebenen Wirklichkeit einen rationalen Zusammenhang konstruieren, so kann dieser nur aus den Teilhalten zusammengesetzt sein, die in dieser Wirklichkeit selber vorkommen.⁸⁰

Bewußte Erlebnisse sind somit Resultate von Reduktionen des Gesamterlebens auf nur relativ wenige, aber um so schärfer umrissene Aspekte desselben.

Aus all dem folgt, daß als Basisoperation der Psyche nicht länger die Autopoiesis des Bewußtseins angesetzt werden kann, denn bewußt wird lediglich ein ausdifferenziertes "Bruchstück" erlebt. Dieses "Bruchstück" wird jedoch nur insofern bewußt, als es auf anderes, nicht Bewußtes verweist.

Das Bewußtsein entsteht dieser Auffassung nach auf Grund eines Latenzschutzes⁸¹: *Bewußte* Erlebnisse entstehen durch die Reduktion des Erlebenshorizontes auf einige, wenige Details, wobei der Großteil des Verweisungshorizontes latent (hier: unbewußt) bleibt, denn "alle Verdrängung, alles 'Unbewußte', alle Totalisierung ist nur ein Untertauchen des immer mitgemeinten Anderen. Psychotherapeutik muß dann Aufklärung über das mitgemeinte Andere sein."⁸² Das System stellt die besonders leistungsfähige Verarbeitung des Erlebens durch das Bewußtsein also gerade dadurch her, daß es die Verweiskomplexität des Erlebens überwiegend mit Latenz versieht, das heißt, sie als *nichtthematisch Mitgemeintes* zum größten Teil unbewußt hält. Das Bewußtsein kann nur einen Ausschnitt des Erlebens thematisieren, und es fängt die so entstehenden "Lücken" teilweise damit auf, daß es sie in ein 'Nacheinander des bewußten Erlebens'⁸³ bringt: Erst wird jener Aspekt thematisch-bewußt (und alles andere bleibt unthematisch-latent), dann wird etwas anderes thematisch-bewußt (und wiederum bleibt alles andere unthematisch-latent). Das Bewußtsein sieht, was es sehen kann, weil es sich damit bescheidet, nur das wenige zu sehen, was es gerade sehen kann. Das, was es gerade nicht gesehen hat, sein 'blinder

⁸⁰ Dilthey (1982), S. 194.

⁸¹ Vgl. zum Problem des Latenzschutzes auch oben S. 72f.

⁸² Luhmann (1984c), S. 328.⁸³ Vielleicht sollte auch hier besser anstelle von 'Nacheinander' von einem 'Auseinander' gesprochen werden, doch was für das Erleben als ganzes gilt, tritt phänomenal im Bewußtsein eher in den Hintergrund: Das Bewußtsein, gerade weil für dieses ein Großteil der Verweisungen, *an denen es sich aktualisiert*, latent (weil unbewußt) bleibt, zeigt sich phänomenal eher als Bewußtseinsstrom, also als ein teilweise sich geradezu verblüffend sprunghaftes Aktualisieren. Diese Verblüffung manifestiert sich beispielsweise an den Fehlleistungen, die dem Bewußtsein unverständlich sein müssen. Doch diese Verblüffung käme ohne die Latenz unbewußter Strebungen nicht zustande, weil das Bewußtsein dann wüßte, warum es sich versprochen, verhört oder etwas verlegt etc. hat.

Fleck', wird folglich teilweise durch *Temporalisierung* aufgefangen: Das Bewußtsein thematisiert später einiges von dem, was es vorher nicht thematisieren konnte, und es thematisiert nun nicht mehr, was es vorher thematisiert hatte: "Etwas steht im Blickpunkt, im Zentrum der Intention, und anderes wird marginal angedeutet als Horizont für ein Und-so-weiter des Erlebens und Handelns."⁸⁴

Gerade weil das Bewußtsein sich aber nur *ereignishaft*, also von Augenblick zu Augenblick, aktualisieren kann, und weil es außerdem das, was es "sieht", *in vieles außer Acht lassender Thematisierung* (und nicht mit allen erlebensmäßigen Verweisungen) erfaßt - deshalb kann das Erleben das, was es auf diese Weise aktualisiert, besonders deutlich beobachten, und das heißt *bewußt* erfassen:

Das System *Bw* wäre also durch die Besonderheit ausgezeichnet, daß der Erregungsvorgang in ihm nicht wie in allen anderen psychischen Systemen eine dauernde Veränderung seiner Elemente hinterläßt, sondern gleichsam im Phänomen des Bewußtwerdens verpufft. [...] Dann sind sie aber befähigt, das Bewußtsein entstehen zu lassen. (XIII, 25f., Hervorhebung im Original gesperrt.)

In diesem Zitat aus *Jenseits des Lustprinzips* betrachtet Freud das Bewußtsein noch als System.⁸⁵ Aber wohl weniger aus diesem Grunde findet sich hier wieder eine frappante Übereinstimmung zwischen Freud und Luhmann hinsichtlich einer Theorie des Bewußtseins: "Wir haben Bewußtseinssysteme mit einem vorläufig noch recht groben Zugriff beschrieben als autopoietische Systeme, *die Elemente auf Ereignisse verkürzen* und eben dadurch die Möglichkeit hoher Komplexität gewinnen."⁸⁶ Sofern Freud in *Jenseits des Lustprinzips* ganz grundsätzlich von der Möglichkeit und der Genese *bewußten Erlebens* spricht, hat dieser Aspekt der Ereignishaftigkeit des Bewußtseins seine Gültigkeit bewahrt und gilt so auch, wenn man mit dem späten Freud das Bewußtsein nicht mehr als System betrachtet. So läßt sich der Grundgedanke, wonach Bewußtseinsphänomene mit ihrem Auftreten wieder "verpuffen", in der *zweiten Metapsychologie* ebenso konsequent anwenden wie in der *ersten*:

Nach dieser Theorie wäre dann das Bewußtsein *kein* Operationsmodus (ebensowenig wie das Vorbewußte und das Unbewußte),⁸⁷ sondern *Resultat eines vom Ich geleiteten Latenzschutzes* unter Einbezug einer *kompensatorischen Temporalisierung der Gleichzeitigkeit komplexer Verweisungen*: Anstatt alle Verweisungen sofort und synchron zu verarbeiten - ein Vorgang, der durch seine hohe Komplexität das Bewußtsein überfordern würde -, thematisiert das Bewußtsein jeweils nur stark reduzierte

⁸⁴ Luhmann (1984c), S. 93.

⁸⁵ Allerdings kündigt sich gerade in diesem Werk Freuds Abkehr von der Vorstellung an, daß das Bewußtsein ein System sei.

⁸⁶ Luhmann (1987b), S. 31, Hervorhebung H.W.

⁸⁷ Die Beziehung vom Bewußtsein zum Unbewußten hat Freud treffend und scharf über seine Ablehnung der Rede vom 'Unbewußten' charakterisiert, denn "wenn Freud den Ausdruck 'Unbewußtsein' verwirft, so deshalb, weil er ihm den Begriff eines 'zweiten Bewußtseins' zu implizieren scheint, das, wie abgeschwächt man sich dies auch vorstellen mag, in qualitativer Verbindung mit dem bewußten Phänomen bleibt." (Laplanche und Pontalis (1980), S. 569.) Er kennzeichnet dagegen unbewußte Operationen explizit im hier dargestellten Sinne als "latente[] Vorgänge". (X, 269)

Verweisungsausschnitte und macht so doch die Verarbeitung hoher Komplexität wieder möglich, indem es andere Verweisungen später thematisiert. Im allgemeinen werden dabei Verweisungen auf das zuvor Thematisierte offen gehalten. Das Ich kann diese Reduktion des Erlebens über Latenzschutz herstellen, weil es mehr ist als das Bewußtsein. Paradox formuliert: Das Ich kann das Bewußtsein entstehen lassen, weil das Ich selbst zum größten Teil unbewußt operiert.⁸⁸ Auch die für das Bewußtsein notwendige Leistung einer *Temporalisierung* erscheint dann als eine Leistung des Ich, denn nach Freud leistet das Ich auch die "zeitliche Ordnung der seelischen Vorgänge"⁸⁹. Man kann diese Latenz mit ihrer Funktion für das Bewußtsein beobachten, denn die

Beobachtung psychischer Systeme impliziert nicht notwendig Beobachtung ihres Bewußtseins, das muß gegen eine verbreitete, aber unüberlegte Meinung ausdrücklich betont werden. Beobachtungen, die diesen Bezug herstellen, werden gemeinhin als 'Verstehen' bezeichnet, und ein Verstehen, das sich an der Differenz bewußt/unbewußt orientiert, ist ein besonders seltener, besonders anspruchsvoller, besonders auf Theorie angewiesener Fall.⁹⁰

Die Herstellung von Bewußtsein ist aber aus vielerlei Gründen problematisch und gefährdet. So muß beispielsweise das Ich seine Autopoiesis in hohem Maße danach ausrichten, daß das Es bestimmte Erlebnisse als lustvoll, andere als unlustvoll behandelt - einen Drittwert gibt es nicht, wohl aber Abstufungen. Anstelle eines Drittwertes steht *Ambivalenz*. Genau dieser Begriff ermöglicht es, darzulegen, inwiefern die psychischen Systeme nach Freud einen Vergleich mit anderen codierten Systemen zulassen. Denn gerade weil das System nur zwei Werte kennt, gerät es ständig in Ambivalenz und muß daher mit den *codeproduzierten Anomalien* umzugehen lernen. Dabei läßt sich folgender Zusammenhang zwischen Ambivalenz und binärer Codierung vermuten:

Das System belegt einen spezifischen Sinn (hier: bestimmte Erlebniskonfigurationen) nicht ein für allemal mit einer der beiden Codeseiten.⁹¹ Es ist vielmehr gezwungen, seine Selektionen aufeinander abzustimmen. Dabei gerät es leicht in ein Oszillieren zwischen den beiden Werten, wenn der jeweils aktualisierte Sinn eine ausreichend eindeutige Zuordnung erschwert, weil beispielsweise die Selektionskriterien zu sehr starken Entgegensetzungen führen. Veranschaulicht in einer vereinfachten Darstellung der Ödipussituation: Der Vater wird als Beschützer und Vorbild *geliebt*, aber wegen einer (phantasierten) Kastrationsdrohung auch *gefürchtet* oder gar *gehaßt* ("Mordphantasie"). Das System steht so vor dem Problem der gleichzeitigen Belegung *entgegengesetzter Extremwerte* auf den beiden Codeseiten: Auf der "lustvollen" Seite stehen Liebe und Zuneigung, während auf der "Unlustseite" Furcht oder gar Haß stehen.

⁸⁸ Vgl. hierzu das Beispiel oben S. 136f.

⁸⁹ Laplanche und Pontalis (1980), S. 195.

⁹⁰ Luhmann (1984c), S. 359f.

⁹¹ Genausowenig wie das Wissenschaftssystem etwas für alle Zeiten zur 'Wahrheit' erklärt.

Lassen derartige widersprüchliche Sinnbezüge schwerlich einen Weg zum Aufbau neuen Sinns offen, der mit einer gewissen Eindeutigkeit auf Lust oder Unlust verweisen würde, so kann die Verarbeitung von Ambivalenz derartig diffizil werden, daß sie im System zu einem das Erleben stark belastenden Oszillieren zwischen den beiden Werten führt - und ein solches Oszillieren kann dann notdürftig "aufgelöst" werden, indem bestimmte Erlebnismomente beispielsweise der Verdrängung anheimfallen. Hierdurch wird die Anschlußfähigkeit neuer Erlebnisse wiederhergestellt oder doch zumindest erleichtert, womit zugleich exemplarisch deutlich wird, welche Rolle der Verdrängung hinsichtlich der Autopoiesis des Systems zukommt.

Wenn auch Ambivalenzen in der Regel nicht so extreme Werte erreichen dürften, daß sie kaum noch vom System verarbeitbar sind, so läßt sich dennoch mit Freud davon ausgehen, daß 'reine Lust' ebenso wie 'reine Unlust' psychologisch betrachtet wegen der Komplexität der Sinnverweise und der selektionssteuernden Erwartungsstrukturen als wenig wahrscheinlich anzusehen sind. So liegt wohl größtenteils Ambivalenz vor. Im krassen Sinne störend wirkt diese jedoch nur, wenn sie entweder zu dem beschriebenen, den gesamten Erlebensablauf störenden Oszillieren führt, oder wenn das System stets nur in neue, noch stärkere Ambivalenzen fliehen kann, weil alles andere im Augenblick noch mehr Unlust bedeuten würde. Freud hat beispielsweise in *Das Unbehagen in der Kultur*⁹² vor einer Mißachtung des komplexen Spiels von Strebungen, Wünschen und Ängsten gewarnt. Immer wieder versuchte er nachzuweisen, daß kulturelle Überforderungen sehr leicht in Verdrängungen münden, welche sich dann nur um so massiver, etwa in einer Massenhysterie, zu entladen suchen.⁹³ Das komplexe Spiel von Strebungen prädestiniert den Menschen demzufolge nicht gerade zur Glückseligkeit, und so könnte man vielleicht überspitzt formulieren: Der Mensch kann noch, wenn er "zufrieden" ist, mit seiner Zufriedenheit unzufrieden werden (und sie etwa als "stumpfsinnige Genügsamkeit" empfinden). Und Beckett zufolge kann es dann passieren, daß man mit Malone konstatieren muß: "Ich muß wohl glücklich sein [...], das ist weniger lustig, als ich gedacht hätte."⁹⁴

2.2.4 Psychoanalytische Gegenstandsbildung und Systemtheorie

Die nun folgenden Kapitel übernehmen die Aufgabe, die bisherige systemtheoretische Rekonstruktion der Psychoanalyse gewissermaßen zu forcieren. Dabei geht es nicht nur um Fragen der Gegenstandsbildung psychoanalytischer Forschung (2.2.4.1), sondern auch um den Zusammenhang von Sinn, Erfahrung und Verstehen (2.2.4.2) sowie das Problem, welcher Operationsmodus sich aus psychoanalytischer Sicht als Basisoperation psychischer Systeme bestimmen läßt (2.2.4.3).

⁹² XIV, 419-506.

⁹³ Vgl. dazu *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (XIII, 71-161) und *Die Zukunft einer Illusion* (XIV, 323-380).

⁹⁴ Beckett (1976), S. 380.

2.2.4.1 Die Bedeutung von Sinn und Erleben innerhalb der psychoanalytischen Gegenstandsbildung

Die Zentralstellung des Sinnbegriffs in der Psychoanalyse und ihrer Metapsychologie wurde bereits in Kapitel 2.1 diskutiert. Welche Konsequenzen hat diese Zentralstellung des Sinnbegriffs dann aber für die psychoanalytische Gegenstandsbildung?

Da *Sinn* nach Luhmann

nur als Differenz von gerade Aktuellem und Möglichkeitshorizont Sinn sein kann, führt jede Aktualisierung immer auch zu einer Virtualisierung der daraufhin anschließbaren Möglichkeiten. [...] Sinn ist somit die Einheit von Aktualisierung und Virtualisierung, Re-Aktualisierung und Re-Virtualisierung als ein sich selbst propellierender (durch Systeme konditionierbarer) Prozeß. [...] Insgesamt ist Sinn also ein Prozessieren nach Maßgabe von Differenzen, und zwar von Differenzen, die als solche nicht vorgegeben sind, sondern ihre operative Verwendbarkeit [...] allein aus der Sinnhaftigkeit selbst gewinnen.⁹⁵

Sinn kann mithin auch als "ein Sich-selbst-Prozessieren"⁹⁶ bezeichnet werden. Bezieht man diese Aussagen auf die *Psychologie*, so kann diese keine Theorie "objektiv-äußerer" Gegenstände (wie sie etwa von der Neurophysiologie behandelt werden) sein, sondern nur als *Theorie des Erlebens* auftreten. Für Erlebnisse gilt dann aber nicht mehr die Auftrennung in *Form* und *Inhalt* des Erlebnisses: Das Erlebnis ist *Phänomenon*, das heißt, es ist von sich aus inhaltlich sinnvoll bestimmt und als Ganzes gegeben. Die Differenzierung in Form und Gegenstand des Erlebens bedarf der *Beobachtung von Erlebnissen*.⁹⁷ Diese Beobachtung zerstört aber die Einheit eines Erlebnisses, indem sie diese Einheit⁹⁸ analysiert, wodurch eine Differenz von *Erlebnis* und *Gegenstand des Erlebnisses* entsteht.⁹⁹ Der Gegenstand, der dieser Analyse entspringt, läßt sich nun nicht mehr als das ursprüngliche Erlebnis bestimmen, sondern führt unter Umständen zum Begriff eines "objektiven Gegenstandes" auf der einen und zum Begriff eines diesen Gegenstand erlebenden Systems auf der anderen Seite. Gleichursprünglich mit der Analyse entsteht demnach etwas neues: Die Referenz auf einen "äußeren" Gegenstand, auf den zu referieren nun dem Erlebnis zugerechnet wird. Durch eine solche Beobachtung von Erlebnissen kann einem Erlebnis also eventuell ein Gegenstand in der Umwelt zugerechnet werden: dem Erlebnis "Baum" ein "intersubjektiver Baum" in der Umwelt des psychischen Systems. *Die weitere Untersuchung eines Gegenstandes in der Umwelt des Erlebens führt aber aus dem Erleben heraus und bildet damit keinen Gegenstand der Psychologie.* Ohne Frage aber ist ausschließlich das psychische System als erlebendes System der Gegenstand, auf den die Psychologie sich beziehen muß.

⁹⁵ Luhmann (1984c), S. 100f.

⁹⁶ Ebd., S. 102.

⁹⁷ Und da Erlebnisse im systemtheoretischen Sinne bereits Beobachtungen sind, so ist diese Beobachtung eine Beobachtung von Beobachtungen.

⁹⁸ Einheit: hier zu verstehen im Sinne eines unmittelbar und ganzheitlich Gegebenen.

⁹⁹ Vgl. hierzu die in Kapitel 1.2, S. 74 erörterte übereinstimmende Ansicht Diltheys.

Die psychologisch notwendige Referenz auf das System schließt dann aber Referenzen auf die Umwelt des Systems insofern aus, *als die Funktionsweise des Systems selbst verstanden werden muß*. Referenzen auf die Umwelt des psychischen Systems gehören also nur dann zur Psychologie, wenn sie zum Verständnis der Psyche als eines die Umwelt selbst ausdifferenzierenden Systems beitragen, wie etwa im Falle psychosomatischer Störungen. Und dies kann nicht so geschehen, daß man dem Erlebnis eines Systems erst einen Gegenstand in der Umwelt zurechnet und dann das System auf Grund des Zugerechneten erklärt,¹⁰⁰ denn dann würde das Erlebnis (etwa die "Baumwahrnehmung") zum nur subjektiv-fiktiven Erlebnis erklärt, dieser subjektiven Fiktion würde dann eine andere Konstruktion zugerechnet (ein "objektiver Baum") und zu guter Letzt würde diese Konstruktion, die nur auf Grund der "subjektiven" zustande kam, zur "objektiven", "eigentlichen" Realität erklärt. Politzer nannte ein solches Vorgehen eine Weltverdoppelung und spottete daher:

Und weil alles durch die 'Wahrnehmung' hindurch muß, treffen sich Psychologie und Physik im selben Gegenstand. Die klassische Psychologie bemüht sich, dieselbe Sache zweimal in der dritten Person zu bestimmen: sie projiziert, was außen ist, nach innen, von wo sie es dann wieder, freilich vergeblich, herauszubringen versucht. Sie verdoppelt die Welt, um sich von ihr zuerst eine Illusion und dann von dieser eine Wirklichkeit zu schaffen.¹⁰¹

Aber auch ohne dieses Argument läßt sich leicht sehen, daß ein Wissenschaftler, der das Erleben über seine Umwelt zu erklären sucht, einen leicht nachweisbaren Referenzfehler begeht: Der Gegenstand der Psychologie ist das Erleben, und wer den Gegenstand nicht verlassen will, der muß das Erleben auf Grund seiner *eigenen* Gesetzmäßigkeiten erklären können: Es muß erklärt werden, *wie Erleben aus Erleben hervorgeht*. Wenn man ohnehin von der Geschlossenheit aller Systeme ausgeht und davon, daß diese Systeme ihre Umwelt selbst erst erzeugen müssen, dann sollte es eigentlich nicht einmal mehr der hier vorgebrachten Argumente bedürfen, denn sowohl die "Außenwelt" als auch das neurophysiologische System *gehören nicht zum psychischen System*, sondern eben zu dessen Umwelt.

Erleben ist das *emergente Merkmal* ausschließlich von psychischen Systemen, denn ein psychisches System hat schlicht zu existieren aufgehört, wenn es nichts mehr erlebt.¹⁰² Und Erleben hat sich in allen bereits vorgenommenen Untersuchungen immer

¹⁰⁰ Es darf also nicht etwa der "intersubjektive Baum" als Ursache des "erlebten Baumes" angesehen werden.

¹⁰¹ Politzer (1978), S. 63. Und Politzer fährt fort: "Schließlich wird sie dieser Alchimie müde, erklärt, es gäbe gar keine Probleme, schweigt züchtig oder stürzt sich auf qualitative Nuancen und die 'Lebenshandlungen'. Seit fünfzig Jahren tut sie nichts anderes, als von einer Metaphysik zur anderen zu wechseln (wobei sie gleichzeitig eine tiefe Abneigung gegen die Metaphysik bekennt); sie kann, so wie sie ist, in der Tat keine Probleme aufgreifen, ohne sogleich ein metaphysisches Problem zu erzeugen."

¹⁰² Auch der Begriff 'Hirntod' in der Medizin rekuriert letztlich *nicht auf physiologische Überlegungen*. Den Mediziner interessiert letztlich nicht, ob das Gehirn noch intakt ist oder nicht. Er geht lediglich und mit Recht davon aus, daß das menschliche Erleben auf physiologische Prozesse angewiesen ist. Man kann diesen Sachverhalt leicht daran ersehen, daß ein Mediziner einen Menschen niemals für tot erklären würde, wenn er annähme, die Psyche arbeite unabhängig von

als *sinnhaftes Erleben* erwiesen. Das Sinnsystem 'Psyche' differenziert sich gegenüber anderen Sinnsystemen (das heißt: Kommunikationssystemen) über die Basisoperation des Erlebens¹⁰³ aus, und daher bildet der Begriff des *Erlebens* als *Basisoperation des psychischen Systems* folgerichtig die *Basiskategorie der Psychologie*.

Zusammenfassend:

- (1) Da der *Gegenstand der Psychologie* das *psychische System* ist und weil sich
- (2) das *psychische System* über die *Basisoperation sinnhaften Erlebens* konstituiert, findet
- (3) die *Psychologie* ihr *Abgrenzungskriterium* gegenüber der *Neurophysiologie* über die Begriffe des *Sinns* und des *Erlebens*, denn eine neurophysiologische Operation läßt sich wohl weder als Sinnoperation noch als Erlebnis beschreiben.¹⁰⁴

2.2.4.2 Erfahrung und Verstehen

Nachdem gezeigt worden ist, daß alle Erfahrungen des Analytikers und des Analysanden solche innerhalb eines Sinnzusammenhanges sind, gilt es, die Beziehung zwischen Sinn, Erfahrung und Verstehen näher zu beleuchten.

In der Umgangssprache scheint der Begriff des Verstehens keine größeren Probleme mit sich zu führen. Innerhalb der Wissenschaften hat dieser Begriff jedoch eine Kontroverse insbesondere zwischen der hermeneutischen und der szientistischen Position ausgelöst. Spätestens seit Dilthey die Unterscheidung von *Erklären* und *Verstehen* eingeführt hat, existiert eine nicht enden wollende Diskussion über die Rolle, die der Verstehensbegriff in den Wissenschaften spielt.¹⁰⁵

Besonders Kritische Rationalisten beanstanden die angebliche Trivialität, die dem Verstehensbegriff anhafte. Statt einer nüchternen Herausarbeitung des theoretischen Gehalts des Verstehensbegriffs führt die Kontroverse immer wieder zu unsachlichen, persönlichen Verunglimpfungen. So vertritt Grünbaum in einer scharfen Polemik die These, die "unnötige" Erklären/Verstehen-Kontroverse sei einerseits auf "ideologische"¹⁰⁶, grobe Mißverständnisse respektive fachliche Inkompetenz¹⁰⁷ und

Gehirnfunktionen weiter. Vielmehr wird das Eintreten des Todes auf Grund der Überlegung angenommen, daß das Erleben auf Gehirnprozesse *angewiesen* ist und daher mit ihrem Erlöschen ein Ende finden muß. Es darf allerdings nun nicht übereilt geschlossen werden, wenn das Erleben auf neurophysiologische Prozesse angewiesen sei, so sei es identisch mit diesen Prozessen.

¹⁰³ Vgl. hierzu das in Kapitel 1.1, S. 27ff. über Co-Evolution Ausgeführte.

¹⁰⁴ Selbstverständlich kann man weiterhin neurophysiologische Operationen als eine von vielen Bedingungen von Sinnoperation betrachten.

¹⁰⁵ Vgl. hierzu u.a. Apel (1979), Baßler (1988a), Groeben (1986), Hörisch (1988) und Riedel (1978).

¹⁰⁶ "Es sollte aber klar geworden sein, daß nicht Freud, sondern Habermas selbst die klinische Theorie der Psychoanalyse in das Prokrustesbett einer ihr nicht angemessenen philosophischen Ideologie gepreßt hat." (Grünbaum (1988), S. 76) Und was für einen Hermeneutiker gilt, gilt wohl auch für alle: "Was - außer einem aufgepfropften ideologischen Ziel - veranlaßte Ricoeur [...]." (Ebd., S. 83)

auf Legendenbildungen¹⁰⁸ betreffs des naturwissenschaftlichen Erklärungsbegriffs von seiten der Hermeneutiker zurückzuführen. Andererseits werde die Bedingung, wissenschaftliche Sachverhalte *verstehen* zu müssen, künstlich hochgespielt, indem sie nur auf soziale Gegenstände bezogen werde. Dabei werde übersehen, daß *Verstehen* und *Geschichte* eine *diskussionsunwürdige, triviale Bedingung jeder Forschung sei*¹⁰⁹ und eben daher kein Abgrenzungskriterium gegenüber anderen Disziplinen darstelle.

Es erübrigt sich, an dieser Stelle nochmals intensiv auf die Erklären/Verstehen-Kontroverse einzugehen. Stattdessen sollen hier in gebotener Kürze einige zentrale Einwendungen gegen den angesprochenen Trivialitätsvorwurf hervorgehoben werden. Diese Einwendungen sollen sich themenbezogen in erster Linie auf psychologische Sachverhalte beziehen.

Neben dem in der vorliegenden Untersuchung angewendeten Verstehensbegriff gibt es noch andere. Beispielsweise kann man davon sprechen, daß ein Schüler die Vektorrechnung verstanden habe. Dies heißt dann soviel wie: er weiß sie zu verwenden und anzuwenden; er weiß welche Bedeutung einzelnen Rechenschritten zukommt und wozu man eine Vektorrechnung verwenden kann. Dieser performativen Bestimmung des Wortes soll hier in keiner Weise die Berechtigung abgesprochen werden. Aber der Hinweis ist unentbehrlich, daß diese Verwendung den Begriff des Verstehens, wie er hier aus wissenschaftstheoretischer Sicht diskutiert wird, nur berührt. Es geht im folgenden wie bisher um einen Begriff des Verstehens, der von ge-

¹⁰⁷ "Und es wirft ein Licht auf unsere intellektuelle Kultur, daß es ihm [Habermas; H.W.] und Gadamer unter Ausnutzung einer solchen *Steinzeitphysik* gelang, *die Begrenzungen ihres eigenen persönlichen wissenschaftlichen Horizonts* in einen Pseudo-Kontrast zwischen den Humanwissenschaften und den Naturwissenschaften umzumünzen." (Grünbaum (1988), S. 42f. Hervorhebung H.W.) Wohl auf diesen Tonfall, der das rechte Augenmaß für wissenschaftliche Polemik vermissen läßt, reagierte Bernd Nitzschke bei Gelegenheit der Rezension eines Symposium-Bandes der Wiener Festwochen: "Einem der insgesamt siebzehn Beiträge des Symposiums-Bandes ist die nochmalige Lektüre Freuds auf jeden Fall dringend zu empfehlen: Adolf Grünbaum. Seit Jahren zieht er durch die Lande, um den Unterschied zwischen kausalwissenschaftlichen und hermeneutischen Erklärungs- und Interpretationskünsten am Beispiel des Freudschen Werkes zu demonstrieren. Was an sich für die philosophische Klippschule als Propädeutik ausreicht, läßt im Falle Grünbaums dennoch daran zweifeln, ob dieser Oberlehrer überhaupt schon selbst begriffen hat, *worauf* sich Freuds zentrale Begriffe beziehen." (Nitzschke (1991), S. 13)

¹⁰⁸ Grünbaum nennt im Titel seines ersten Kapitels die von Habermas vertretene Auffassung der Psychoanalyse eine "exegetische Legende". (Grünbaum (1988), S. 12)

¹⁰⁹ Vgl. hierzu Grünbaum (1988), besonders die S. 34-43. Grünbaum nennt daher den Kontrast, den Hermeneutiker zwischen den "nomothetischen und den Humanwissenschaften aufgestellt haben", einen "*Pseudokontrast*". (Ebd., S. 36; Grünbaum wiederholt sich auf S. 43) Luhmann beispielsweise ist hingegen keineswegs der Meinung, *Verstehen* sei trivial und erkenntnistheoretisch ohne weitere Bedeutung für die Forschung. Er stellt sich auf diesen Punkt bezogen eindeutig auf die Seite der Hermeneutiker: "Will ein Beobachter überhaupt diese für ihn unbestimmte, weil sich selbst bestimmende sinnhafte Autopoiesis berücksichtigen, kann dies nur durch Verstehen und nicht durch andere Formen des Erkennens geschehen. Die weitläufige Diskussion über eine besondere Methode des Verstehens hat diesen Sachverhalt geahnt, hat ihn sich aber doch nicht ganz eingestehen können, weil Selbstreferenz, Tautologie und Paradoxie Themen waren, die ganz außerhalb des wissenschaftlich Zulässigen lagen." (Luhmann (1986), S. 88)

genstandskonstituierender Bedeutung ist und damit präzise definiert werden muß, um beispielsweise den Gegenstand der Psychologie oder der Soziologie vom Gegenstand der Naturwissenschaften scheiden zu können, oder mehr noch, um zu zeigen, daß beide Wissenschaften tatsächlich streng geschiedene Gegenstände behandeln und sich mit ihrer Gegenstandsbildung konstituieren. Es geht also um die Kritik der Gegenstandsbildung in den Wissenschaften. Dies hat dann selbstverständlich auch Folgen für Methode und Verfahren, was bekanntlich Dilthey schon gesehen hatte.

Wenn ein psychischer Vorgang verstanden wurde, so kann das nicht nur heißen, daß Sinn erfaßt wurde, sondern daß der erfaßte Sinn zudem *der untersuchten Psyche selbst zugerechnet* wurde. Eine Sinnbeobachtung (etwa durch einen Psychologen), die man als 'Verstehen' bezeichnen können soll, setzt somit voraus, daß nicht nur der Beobachter (hier: der Psychologe) einen Sinn im Geschehen ermittelt hat, sondern daß *der Gegenstand der Beobachtung selbst mit Sinn operiert* und damit sinnhaft oder sinngesteuert funktioniert. Nichts dergleichen läßt sich über die Gegenstände der Naturwissenschaften sagen - Atome, Quanten, Moleküle, Strahlung, Materie oder was man sonst noch anführen mag: Sie alle operieren *nicht* mit Sinn. Der *Beobachter*¹¹⁰ mag Zusammenhänge, Kontexte, die das Geschehen determinieren, herausarbeiten können, aber er kann diese Verweisungen nicht als *Sinnzusammenhänge* den Gegenständen selbst zurechnen.

Wenn man zum Beispiel sagt: "Die physikalische Theorie P ergibt Sinn", so mag das etwa heißen, daß P einen Vorgang V erklärt und Voraussagen aus dieser Erklärung ableitbar macht. Operiert somit jede Wissenschaft auf der *Theorieebene* sinnhaft, so verliert sich diese Sinnhaftigkeit auf der *Gegenstandsebene*: Beispielsweise operiert ein Molekül *nicht* seinerseits mit Sinn, trifft *keine* Sinnverweisungen, ist *nicht* eingebettet in einen eigenen Sinnhorizont und wird bezüglich seines physikalischen oder chemischen Verhaltens *nicht* durch sinnhaftes Operieren gesteuert. So läßt sich zwar einer Theorie Sinn zurechnen, denn sie ist eingebettet in einen wissenschaftsspezifischen Sinnhorizont: *Man kann daher Theorien immer verstehen*. Dagegen läßt sich den Gegenständen der Naturwissenschaft (einem Elementarteilchen, dem Metabolismus etc.) kein sinnhaftes Operieren zurechnen, und insofern können die Naturwissenschaften *ihre Gegenstände nicht verstehen*.¹¹¹ Der Psychoanalytiker hingegen *versteht* seinen Analysanden, weil er einen Verweisungszusammenhang aufbaut, der seiner Ansicht nach das Erleben des Analysanden in bestimmten Hinsichten leitet. Aber er muß im Gegensatz etwa zum Physiker *auch dem Analysanden selbst diesen Sinnhorizont und die entsprechenden Sinnoperationen zurechnen: Nicht nur die Theorie arbeitet sinnvoll, sondern auch das Erleben des Analysanden*.

Verstehen setzt folglich die *Gleichartigkeit der Operationsweise von "Objekt" und Beobachter voraus: Verstehen* kann nur der, der selbst mit Sinnbezügen operiert und

¹¹⁰ Hier: Der Physiker.

¹¹¹ Wenn etwa die Ethologie beanspruchen sollte, manchen ihrer Gegenstände (zum Beispiel dem Verhalten höherer Säugetiere) sinnhaftes Operieren zurechnen zu müssen - so würde dies nur zeigen, daß diese Wissenschaft mindestens in bestimmten ihrer Teilgebiete den *verstehenden Disziplinen* zugeordnet werden muß und eben keine "reine" Naturwissenschaft im traditionellen Verständnis sein kann.

einen Gegenstand beobachtet, dem Gleiches zugerechnet werden muß: Verstehen kann man nur, was von sich aus Sinn macht.¹¹²

Verstehen soll demnach hier definiert sein als *ein Prozeß, der darin besteht, daß ein Sinnsystem einem anderen System 'Sinn' zurechnet*. Da jedem Gegenstand, dem Sinn zugerechnet werden kann, notwendigerweise auch sinnhaftes Operieren zugerechnet werden muß, so muß, was verstanden werden kann, ein *Sinnsystem* sein. Die Gegenstände der Naturwissenschaften¹¹³ sind aber *keine* Sinnsysteme: *Das Verhalten physikalischer Gegenstände geht nicht aus Sinnoperationen hervor; ihre Zustände, Veränderungen und ihre Wirkung sind "sinnlos"*. Aber wenn auch zum Beispiel die Gravitation als ein Gegenstand der Physik kein Sinnsystem ist (und daher nicht verstanden werden kann), so *verstehen* der Physiker selbstverständlich die *Theorie der Gravitation*, denn er und mit ihm die gesamte Physik sind Sinnsysteme und die von ihnen entworfenen Theorien ergeben freilich Sinn.

Im Gegensatz dazu versteht der *Psychoanalytiker* jedoch den *Analysanden selbst* und muß diesem zurechnen, *mit Sinn zu operieren*. Er muß ihm weiter die Fähigkeit zurechnen, sich und andere Sinnsysteme verstehen zu können. Verstehen besteht mithin nicht einfach im Erfassen eines Gegenstandes, mit dem Ziel, eine Erklärung zu erarbeiten. Somit ist "Sinnerfassen selbst [...] noch kein Verstehen in diesem anspruchsvollen Sinne. Vielmehr kommt Verstehen nur zum Zuge, wenn man Sinnerleben bzw. sinnhaftes Handeln auf andere Systeme mit einer eigenen System/Umwelt-Differenz projiziert."¹¹⁴

Ganz in diesem Sinne äußert sich Freud zur *verstehenden Beobachtung* (das heißt: der *Beobachtung von Sinn*) in der Psychoanalyse:

DIE 'TECHNISCHE GRUNDREGEL', dies Verfahren der 'freien Assoziation', ist seither in der psychoanalytischen Arbeit festgehalten worden. Man leitet die Behandlung ein, indem man den Patienten auffordert, sich in die Lage eines aufmerksamen und leidenschaftslosen Selbstbeobachters zu versetzen, immer nur die Oberfläche seines Bewußtseins abzulesen und einerseits sich die vollste Aufrichtigkeit zur Pflicht zu machen, andererseits keinen Einfall von der Mitteilung auszuschließen, auch wenn man 1) ihn allzu unangenehm empfinden sollte, oder wenn man 2) urteilen müßte, er sei unsinnig, 3) allzu unwichtig, 4) gehöre nicht zu dem, was

¹¹² In vergleichbarer Weise dürfte auch Dilthey seine Unterscheidung von Erklären/Verstehen angesetzt haben. Daher kann nach Dilthey die Geisteswissenschaft (und nur diese) die Gegenstände ihrer Forschung *verstehen*. *Erklären* hieße dann, eine sinnvolle Beschreibung oder andere Bestimmungen hervorzubringen, die *nicht* darauf basieren, daß der entsprechend erklärte Gegenstand als ein selbst mit Sinn operierender aufgefaßt wird. So berechtigt aber Diltheys Unterscheidung von Erklären und Verstehen sein mag, so leicht kann sie zu sprachlichen Gezwungenheiten führen, da es durchaus üblich und sinnvoll ist, den Begriff des Erklärens auch in Zusammenhängen des Verstehens anzuwenden, ohne ihn mit dem Verstehensbegriff gleichzusetzen: Man kann dann davon sprechen, daß man das Zustandekommen eines neurotischen Symptoms *erklären* könne, weil man seinen Sinn *verstanden* habe. (Vgl. die in dieser Hinsicht übereinstimmende Auffassung Tugendhats (Tugendhat (1976), S. 187).) Jedoch dürfte der Vorwurf der Trivialität dieser Unterscheidung folglich darauf beruhen, den Begriff des Verstehens in einem trivialen oder nicht erkenntnistheoretischen Sinn aufzufassen und zu verwenden, dann etwa auf die Hermeneutik zu reapplizieren und sich zum Abschluß über die somit selbstinduzierte Trivialität zu beklagen.

¹¹³ Materie, Moleküle, Strahlung, Organismen etc.

¹¹⁴ Luhmann (1984c), S. 110.

man suche. Es zeigt sich regelmäßig, daß gerade Einfälle, welche die letzterwähnten Ausstellungen hervorrufen, für die Auffindung des Vergessenen von besonderem Wert sind. (XIII, 214f.)

Die Regel scheint denkbar einfach, geradezu "unwissenschaftlich" und naiv. Wie will Freud erklären, daß gerade diese förmlich "regellose Regel" der 'freien Assoziation' als technisches "Instrument" tauglich sein kann? Die Erklärung findet sich unter anderem darin, daß es Freud hierdurch gelingt

- (1) den Beobachterstatus auch auf das "Objekt" (den Patienten) selbst zu verlagern und damit
- (2) die Situation zu koppeln an eine interaktive Doppelung des Beobachters (Analysand und Analytiker).

Das naturwissenschaftliche Vorgehen, das darin besteht, zu forschen, ohne den Gegenständen der Forschung selbst Sinn zu unterstellen, hat sich erst im Zuge der Neuzeit allmählich durchgesetzt. Prinzipiell aber kann die Natur unter Sinnpostulate geraten. Eine solche, etwa anthropomorphisierende Betrachtung, muß "erst ausgetrieben werden"¹¹⁵. Ansonsten läßt sich jederzeit auch

nach der schönen Maxime [...] verfahren 'Im Frühling ist es billig und recht, auch ein Pferd zu grüßen' [...] oder die Yamsknollen um Rat zu fragen. Allenfalls in extremen Situationen dürfen auch Erwachsene, die nicht Dichter sind, der Rakete zurufen 'Go, Atlas, go!', wie die Techniker auf Cap Canaveral beim Start.¹¹⁶

Wenn die *erklärende* Methode der modernen Naturwissenschaften aber gerade darin besteht, Naturvorgängen *keinen eigenen Sinn* zuzurechnen, *dann kann man die Natur auch nicht verstehen*, zumindest nicht nach dem hier verwendeten Begriff von Sinn und Verstehen. Verstehen kann man in diesem strengen Sinn nur das, was von sich aus Sinn macht, also etwas, dem der Beobachter zurechnet, daß seine Operationen aus systemimmanenten Sinnzusammenhängen hervorgehen, von systemimmanenten Sinnzusammenhängen abhängen und von ihnen und durch sie gesteuert werden. Aus all dem sollte deutlich geworden sein,

- i) daß der Verstehensbegriff Freuds sowie der der hier vertretenen Systemtheorie in einem - mit Luhmanns Worten - "anspruchsvollen Sinne"¹¹⁷ aufgefaßt werden muß, der sich sehr wohl von der trivialen Bestimmung, die ihm der Szientismus zuschreibt, geschieden werden kann und muß;
- ii) daß sich *über einen derartigen Verstehensbegriff* ein *von den Naturwissenschaften geschiedener Gegenstandsbereich* eröffnet, nämlich ein Gegenstandsbereich, der dadurch konstituiert ist, daß man den erfaßten Sinn in den untersuchten Gegenstand als dessen "Eigensinn" einträgt. Wenn Verstehen aber die Projektion des durch ein Sinnsystem (etwa eines beobachtenden psychischen Systems) erfaßten Sinns auf den erfaßten Gegenstand selbst erfordert, dann muß nicht nur das beobachtende System, sondern auch der beobachtete Gegenstand selbst ein Sinnsystem sein;

¹¹⁵ Hahn (1987), S. 163.

¹¹⁶ Ebd.

¹¹⁷ Luhmann (1984c), S. 110.

iii) daß den Gegenständen der Naturwissenschaften jedoch offenkundig kein solcher, eigener Sinnhorizont zugerechnet werden kann - weder von der Physik, noch von anderen (nicht-metaphysischen) Wissenschaften. Die Naturwissenschaften erfassen folglich in und durch ihre Theorien Sinn (denn ihre Theorien sind sinnvoll). Da sie den Naturvorgängen kein eigenes Sinnerleben oder sinnhaftes Handeln zurechnen können und sollen, *jedes Verstehen aber eben eine solche Zurechnung erfordert* und Verstehen nicht als bloßes Sinnerfassen begriffen werden darf, *kann nicht davon gesprochen werden, daß die Naturwissenschaften mit Hilfe ihrer Erklärungen zugleich ihre Gegenstände auch verstehen.*

2.2.4.3 Erfahrungen des psychischen Systems als strukturelle Niederschläge von Erlebnissen

Das psychische System operiert, wie gezeigt, auf der Basis der selbsterzeugten Komplexität eines Sinnhorizontes. Darin unterscheidet es sich nicht von Kommunikationssystemen. Psychische Systeme können aber nicht kommunizieren. Ihre Basisoperation ist demnach nicht die Kommunikation, sondern das *Erleben*.¹¹⁸

Um seine Komplexität verarbeiten zu können, bedarf das psychische System ebenso wie Kommunikationssysteme der Selektion. In dem Kapitel *Der systemtheoretische Begriff der Erfahrung*¹¹⁹ wurde bereits angesprochen, daß die selbstreferentielle Produktion von Elementen durch Selektion aus einer Komplexität der Konditionierung bedarf: es darf nicht alles gleichwahrscheinlich sein. Und da diese Konditionierung innerhalb eines geschlossenen, selbstreferentiellen Systems nur als *Selbstkonditionierung* vonstatten gehen kann, muß das System bestimmte seiner Ereignisse zur Konditionierung verwenden. Wie ist dies möglich?

Neben dem bereits über den systemtheoretischen Begriff der Erfahrung Ausgeführten bedarf es zunächst des Hinweises, daß entsprechend der Freudschen Entwicklungspsychologie bestimmte Erlebnisse (insbesondere die der frühen Kindheit) für das spätere Erleben bestimmend werden. So teilt Freud die Kindheit in eine *orale*, eine *anale*, eine *phallische* und in eine *genitale Phase* ein. Freud zufolge sind die Erlebnisse der frühen Kindheit ausschlaggebend für die Ausbildung der genannten Phasen. Dieser Sachverhalt kann aber auch anders und deutlicher formuliert werden: Bestimmte frühe Erlebnisse schlagen sich strukturell nieder, und diese Niederschläge bilden die Grundlage für die Ausbildung der genannten Phasen. *Die Kindheitsphasen sind also selbst strukturelle Niederschläge des frühen Erlebens.* Jeweils eine Phase bildet sodann wiederum die Basis für die Ausdifferenzierung der folgenden Phasen, und eine solche Ausdifferenzierung läßt die Komplexität des psychischen Systems und möglicher neuer Erlebnisse ansteigen. Ist die Welt des Neugeborenen gewissermaßen zunächst (in der oralen Phase) ganz 'Hunger-Mund-Brust-Sättigungslust'¹²⁰, so

¹¹⁸ Vgl. zum Erleben als Basisoperation psychischer Systeme nochmals das Kapitel *Zur Codierung psychischer Systeme* (Kapitel 2.2.3).

¹¹⁹ Vgl. dort besonders die Seiten 40ff. und 67ff.

¹²⁰ Mit Laplanche und Pontalis gesprochen dreht sich psychologisch gesehen in dieser Phase alles um die "Reizung der Mundhöhle und der Lippen", und die Objektbeziehungen, besonders die

differenziert das Kind im Laufe seines weiteren Erlebens aus dieser (noch relativ geringen) Erlebenskomplexität eine Mutter, einen Vater, sich selbst, ja, geradezu eine ganze Welt aus.

Daran kann folgendes deutlich werden: Die Erlebnisse des Kindes (zum Beispiel während des Stillens) hinterlassen Struktureffekte, die sogenannten 'Phasen': Das Kind macht nach dem "Muster" der jeweiligen Phase so seine ersten Erfahrungen und diese bestimmen das weitere Erleben sowie die Ausbildung weiterer Phasen als "Muster" weiteren Erlebens. *Dementsprechend sind psychische Erfahrungen strukturelle Niederschläge von Erlebnissen* - ganz in dem Sinne, in welchem Erfahrungen bereits im Kapitel über die Systemtheorie definiert wurden.¹²¹ *Psychische Erfahrungen* können mithin definiert werden *als Erlebnisse, die Struktureffekte veranlassen*. Und weil neue Erlebnisse nur auf der Grundlage der bereits vorhandenen Strukturen möglich sind, so sind Erfahrungen Selektionskonditionierer: *Erfahrungen* sind strukturelle Niederschläge von Erlebnissen, und *Erlebnisse* sind auf der Grundlage von den durch Erfahrungen geschaffenen Strukturen selektierte und aktualisierte Ereignisse innerhalb eines Systems. Erfahrungen basieren demnach letztlich auf einem *zirkelhaften Operieren*, und die Frage, was zuerst war, stellt sich hier nicht, denn jedes System verfügt, weil es *sich selbst* ausdifferenziert, weil es sich also selbst erzeugt (Autopoiesis), immer schon über eine mit der Ausdifferenzierung geschaffene Anfangskomplexität.¹²²

2.2.5 Ist die Psychoanalyse eine Theorie autopoietischer Systeme?

Autoren wie Grünbaum erwecken den Eindruck, die Psychoanalyse sei nur als eine "Fundgrube vorwissenschaftlich gewonnener heuristischer Anregungen"¹²³ anzusehen - und mehr nicht. Wenn dieser Eindruck nicht täuscht, so klingt die darin enthaltene Kritik sicherlich zunächst ruinös, aber auch unglaublich, denn schließlich finden sich in dieser "Fundgrube" nicht nur eine unübersehbar große Zahl an Ideen, die ihrer Zeit geradezu voraus geeilt zu sein scheinen, mehr noch: Die Psychoanalyse wird und wurde von den bedeutendsten Theoretikern (wie man an Grünbaum selbst sehen kann) immer wieder diskutiert und gewürdigt, sei es positiv oder eher abschlägig.¹²⁴

Vergegenwärtigt man sich, warum Theoretiker wie Grünbaum die Psychoanalyse für ein (zumindest noch) nicht den Titel 'Wissenschaft' verdienendes Ideengebilde halten, dann klärt sich einiges schnell auf: Grünbaums Vorwürfe beruhen nahezu restlos

"Liebesbeziehung zur Mutter wird zum Beispiel durch die Bedeutungen Essen, Gegessenwerden gekennzeichnet." (Laplanche und Pontalis (1980), S. 361)

¹²¹ Vgl. nochmals die S. 75ff.

¹²² Vgl. zur Herstellung einer Anfangskomplexität nochmals das auf S. 76f. Ausgeführte.

¹²³ So beschreibt Lorenzer vor allem das Verhältnis des Behaviorismus zur Psychoanalyse. (Lorenzer (1976a), S. 20)

¹²⁴ Vgl. zur Auseinandersetzung mit der Kritik Grünbaums an der Psychoanalyse auch: Pohl (1991).

darauf, daß die Psychoanalyse keine basissatzgesteuerten Falsifikationsprüfungen durchgeführt hat und diese sich teilweise - auf Grund des psychoanalytischen Theoriedesigns - auch niemals durchführen lassen werden.¹²⁵ Allerdings: Diese Konsequenz erscheint nur demjenigen vernichtend, der die Grundprämisse des Kritischen Rationalismus teilt, nämlich: Nur wer oder was die Methode des Kritischen Rationalismus anwendet, darf als Wissenschaft bezeichnet werden. Eine detaillierte Auseinandersetzung mit Grünbaum erscheint dann aber beinahe redundant, wenn man diese Prämisse nicht teilt, denn dann eröffnen sich gänzlich andere Möglichkeiten, wissenschaftlich zu arbeiten. Und eine dieser Möglichkeiten sollte hier vor Augen geführt werden: Die Möglichkeit, Psychoanalyse als systemtheoretische Psychologie aufzufassen und zu betreiben.

Freud selbst hat zum Verständnis einer solchen Theorie autopoietischer psychischer Systeme - freilich ohne sich jemals als Systemtheoretiker zu verstehen oder sich gar der hier verwendeten Begrifflichkeit zu bedienen - einen beachtlichen Beitrag geleistet. Die Schwierigkeit, Freuds Theorie als eine Vorläuferin moderner systemtheoretischer Konzepte zu sehen, findet ihre Ursache dann nicht zuletzt bei Freud selbst, der immer wieder eine Anlehnung an naturwissenschaftlich-objektivistische Modelle versucht hat, *ohne den beträchtlichen Gewinn seiner eigenen Entwürfe zu sehen*. Wiederholt betrachtete er sein eigenes Modell als ein Provisorium in Erwartung einer naturwissenschaftlich-physiologischen Substitution. Den für die damalige Zeit noch schwerlich sichtbaren, eindrucksvollen Fortschritt, den Freuds originelle Konzeptionen beinhalten, ein Fortschritt, der erst im radikalen Akzeptieren aller damit verbunden Konsequenzen sichtbar werden kann, mußte Freud geradezu als wissenschaftliche Misere mißverstehen.

Freuds Konstruktionen sind selten eindeutig oder gänzlich konsequent - dergleichen sollte hier auch an keiner Stelle behauptet werden. Aber dennoch weist Freuds Theorie tendenziell immer und von Anbeginn an in die Richtung einer Theorie autopoietischer Systeme. Daher wurde hier versucht, diese Tendenzen aufzuzeigen, weiter zu verfolgen und mit den inzwischen vorhandenen systemtheoretischen Grundlagen zu rekonstruieren, um so von der Präfiguration einer systemtheoretischen Psychologie zu einer ausgearbeiteteren Theorie dieser Art zu gelangen. Im folgenden werden die Konsequenzen aus der bisherigen Erörterung der Psychoanalyse gezogen und die Überschneidungen zwischen Psychoanalyse und Systemtheorie überschaubar zusammengefaßt und detailliert herausgearbeitet. Zu diesem Zweck gliedert sich das Kapitel in vier Abschnitte. Im ersten (2.2.5.1) soll der systemtheoretische Begriff des *Systems* mit dem psychoanalytischen verglichen werden. Im zweiten (2.2.5.2) erfolgt dann eine Erörterung des Aspektes der *Geschlossenheit psychischer Systeme* und im dritten (2.2.5.3) der der *Selbstreferentialität*. Alle drei Merkmale des psychischen

¹²⁵ Natürlich geht dieser Vorwurf einher mit der Behauptung, daß sich die wesentlichsten Theoreme Freuds als unhaltbar erweisen, wenn man sie, wo dies möglich ist, nach der Methode des kritischen Rationalismus prüft. Die Prüfungsergebnisse einer solchen Methode können jedoch vernachlässigt werden, wenn man berücksichtigt, daß sie, wie hier gezeigt wurde (man denke nur an den Verstehensbegriff), nicht gegenstandsadäquat ist. Die Adäquanz der kritisch-rationalistischen Methode bezüglich psychoanalytischer Gegenstände stellt aber die entscheidende Prämisse von Grünbaums gesamter Kritik dar, die ohne diese als hinfällig, weil ihren Gegenstand verfehlend, betrachtet werden kann.

Systems sollen dann im vierten Abschnitt (2.2.5.4) synthetisiert werden in Hinsicht auf eine Auffassung der *Psychoanalyse als einer Theorie autopoietischer Systeme*.

2.2.5.1 Zum Begriff des Systems in der Psychoanalyse

Freud sprach zu allen Zeiten von der Psyche als einem System, aber er sah vor allen Dingen dieses System immer als ein funktionelles, sich auf sich selbst beziehendes, eigenen Strukturen und dem eigenen Erleben folgendes an. Die Psychoanalyse beobachtet mithin psychische Systeme, ohne dabei eine Subjekt/Objekt-Dichotomie¹²⁶ zu verwenden, denn sie betrachtet Erlebnisse *nicht* darauf hin, ob ihnen ein "objektives", von ihnen unabhängiges Sein als Objekt gegenübersteht oder wie ein psychisches System ein "Objekt" verarbeitet.

Statt einer Subjekt/Objekt-Dichotomie operiert die Psychoanalyse mit dem Modell eines geschlossenen psychischen Systems, das aus mehreren Teilsystemen besteht. Dabei lassen sich, wie gesehen, von Freud herkommend zwei Modelle unterscheiden: Freuds *erstes Modell* besteht aus drei Teilsystemen, dem Bewußtsein (Bw), dem Vorbewußten (Vbw) und dem Unbewußten (Ubw). Alle drei Systeme werden nicht durch separate Vermögen (Verstand, Sinnlichkeit etc.), sondern durch verschiedene Operationsmodi (bw, vbw, ubw) und ein allen gemeinsames Prinzip reguliert: das Konstanzprinzip.¹²⁷

Freuds *zweite Metapsychologie* besteht aus drei im Grunde gänzlich anderen Teilsystemen: dem Ich, dem Es und dem Über-Ich. Hier sind es nicht mehr verschiedene Operationsmodi, durch die sich die Systeme voneinander unterscheiden, sondern verschiedene Codes:¹²⁸ erwünscht/unerwünscht (Es), realitätsgerecht/nicht-realitätsgerecht (Ich) und zugelassen/nicht-zugelassen (Über-Ich). Auf diese Weise löste Freud nicht nur das Problem, wie man unbewußte Operationen auch im Ich und im Über-Ich zulassen kann,¹²⁹ sondern auch Probleme der Realitätserzeugung und der (psychischen) Zensur, die nun alle aus den Operationen jeweils darauf spezialisierter Funktionssysteme erklärt werden konnten.

Beide Modelle haben dennoch einige entscheidende Gemeinsamkeiten: Sie bestehen nicht nur aus der Konstruktion eines Systems mit Teilsystemen, sondern sie regulieren das Erleben ausschließlich durch *Rückgriff auf sich selbst*, nicht auf eine davon unabhängige Außenwelt, ein Medium oder Dinge an sich. So steht hier kein Subjekt mehr einem Objekt gegenüber. Nur die aktuellen Systemstrukturen und die darin auftretenden (aktualisierten) Erlebnisse können bestimmen, *was* als nächstes und *wie* etwas als nächstes erlebt wird: Das System operiert geschlossen (vgl. hier 2.2.5.2),

¹²⁶ Vgl. Kapitel 2.3.

¹²⁷ Vgl. Kapitel 2.1.1 und Kapitel 2.1.2.

¹²⁸ Vgl. vor allem das Kapitel *Zur Codierung psychischer Systeme* (Kapitel 2.2.3).

¹²⁹ Bereits die Operation der Verdrängung, die nicht bewußt vorgenommen wird und dennoch zum Ich oder Über-Ich gehören mußte, machte die Annahme unbewußter Vorgänge im Ich und Über-Ich notwendig: "Im Hinblick auf die erste Theorie des psychischen Apparates umfaßt das Ich [in der Metapsychologie von Ich, Es, Über-Ich; H.W.] mehr als das System Vorbewußt-Bewußt, da seine Abwehroperationen zum großen Teil unbewußt sind." (Laplanche und Pontalis (1980), S. 184)

arbeitet selbstreferentiell (vgl. hier 2.2.5.3) und erzeugt sich mit seinen Elementen (hier: Erlebnissen) aus sich selbst heraus, das heißt autopoietisch (vgl. hier 2.2.5.4).

2.2.5.2 Zur psychoanalytischen Theorie der Geschlossenheit psychischer Systeme

Neben all dem, was bereits an vielen Stellen betreffs Freuds Behandlung der Systeme als geschlossener erläutert wurde, soll hier nun das Freudsche Denken diesbezüglich resümiert und nochmals an drei ausgewählten Beispielen expliziert werden, um den bereits gewonnenen Eindruck zu verstärken. Im *ersten Beispiel* geht es dabei um die Triebtheorie (das heißt: die Theorie endogener Reize), welche nicht zuletzt auf die Unterscheidung *lebender Systeme* (das heißt: Organismen) und *psychischer Systeme* abzielt. Das *zweite Beispiel* erläutert die Determination von Systemereignissen durch das System selbst anhand der Freudschen funktionalistischen Theorie des Erschreckens und der Angst. Und im *dritten Beispiel* geht es dann um die Berücksichtigung der Geschlossenheit von Systemen in Freuds psychoanalytischer Therapie.

Freud hat immer wieder über die Geschlossenheit *lebender* und *psychischer Systeme* nachgedacht,¹³⁰ auch wenn er dabei zeitweise die Existenz einer unabhängigen Realität voraussetzte. Er war der Ansicht, für den Organismus sei der "Reizschutz eine beinahe wichtigere Aufgabe als die Reizaufnahme" (XIII, 27). Der Organismus sei daher gewissermaßen selbstdeterminierend, könne nur verarbeiten, was er selbst herstelle, denn er sei "mit einem eigenen Energievorrat ausgestattet" (ebd.) und müsse "vor allem bestrebt sein, die besonderen Formen der Energieumsetzung, die in ihm spielen, vor dem gleichmachenden, also zerstörenden Einfluß der übergroßen, draußen arbeitenden Energien zu bewahren." (ebd.) So sprach Freud davon, daß es zur Reizaufnahme genügen müsse, der "Außenwelt kleine Proben zu entnehmen, sie in geringen Quantitäten zu verkosten." (ebd.)

Die Funktion, die den Sinnesorganen hierbei zukommt, sieht Freud nicht in einer möglichst weitgehenden und präzisen Aufnahme von Umweltreizen, sondern nahezu im Gegenteil im Schutz vor Umweltreizen, welcher Schutz die Eigenständigkeit und Selbstorganisation des Organismus durch die Verarbeitung möglichst geringfügiger, aber hochselektiver Reize überhaupt erst ermöglicht. Die *reizreduzierende* Selektivität der Sinnesorgane dient somit dem Organismus als Schutz vor einer Reizüberflutung, um so Raum zu schaffen für den Aufbau konstruktiver Strukturen und das relativ gefahrlose Erproben operativer Prozesse.¹³¹ Diese Reduktion von Reizen durch die Sinnesorgane sieht Freud zunächst als dadurch ermöglicht an, daß die Sinnesorgane sich weitgehend auf die Verarbeitung nur weniger, sehr bestimmter Reize spezialisiert haben, denn

¹³⁰ Vgl. hierzu S. 120, Anmerkung 64.

¹³¹ Luhmanns Einstellung zu den operativen Voraussetzungen der Systeme steht damit in völligem Einklang: "Wir erkennen die Außenwelt nur, weil der Zugang zu ihr blockiert ist." (Luhmann (1988a), S. 294.)

es ist für sie [die Sinnesorgane, H.W.] charakteristisch, daß sie nur sehr geringe Quantitäten des äußeren Reizes verarbeiten, sie nehmen nur Stichproben der Außenwelt vor; vielleicht darf man sie Fühlern vergleichen, die sich an die Außenwelt herantasten und dann immer wieder von ihr zurückziehen. (XIII, 27)

Doch von diesen Überlegungen zu *lebenden Systemen* findet Freud nahtlos den Übergang zu *psychischen Systemen*. Im Falle psychischer Systeme stellt er zwei Merkmale besonders in den Vordergrund:

- a. die endogenen Reize (das heißt: vom System selbst erzeugte Reize) und
- b. die Unmöglichkeit des Reizschutzes gegen endogene Reize.

Freud bezieht diese Überlegungen zunächst auf das Bewußtsein, welches (siehe hier a.) "auch Erregungen von innen her" (XIII, 28) erfährt, denen es (siehe hier b.) schutzlos ausgeliefert zu sein scheint, denn "nach innen zu ist der Reizschutz unmöglich, die Erregungen [...] setzen sich direkt und in unverringertem Maße auf das System fort, indem gewisse Charaktere ihres Ablaufes die Reihe der Lust-Unlustempfindungen erzeugen." (Ebd.) Diese Erwägungen führen Freud dann wiederum unmittelbar auf zwei weitere Gesichtspunkte, welche das System als (zumindest weitestgehend) umweltentkoppelt erscheinen lassen:

- aa. der Vorrang der systeminternen Operationen vor den Umweltprozessen;
- bb. die interne Umwelterzeugung durch Projektion endogen erzeugter Reize auf die Umwelt als Reizauslöser.

Die beiden Thesen (aa. und bb.) ergeben sich daraus, daß ein System, das sich vor inneren Reizen nicht schützen kann, einen Weg finden muß, sie dennoch adäquat zu "erledigen". In einem System gewinnen verständlicherweise gerade diejenigen Reize an Bedeutung, die nicht von vornherein (etwa durch die Selektivität der Sinnesorgane) "abgefiltert" werden können und deren Erledigung also besonderer Operationen bedarf. So wird (aa.) "die Prävalenz der Lust- und Unlustempfindungen, die ein Index für Vorgänge im Innern des Apparates sind, über alle äußeren Reize [...]" (XIII, 29) deutlich und zweitens (bb.) die Neigung verständlich, endogene Reize

so zu behandeln, als ob sie nicht von innen, sondern von außen her einwirkten, um die Abwehrmittel des Reizschutzes gegen sie in Anwendung bringen zu können. Dies ist die Herkunft der *Projektion*, der eine so große Rolle bei der Verursachung pathologischer Prozesse vorbehalten ist. (Ebd., Hervorhebung im Original gesperrt)

Wenn man die inzwischen über siebzig Jahre zurückliegenden Überlegungen Freuds aus *Jenseits des Lustprinzips* (1920) mit denjenigen zu integrieren sucht, die Freud bereits fünf weitere Jahre zuvor in *Triebe und Triebchicksale* geäußert hatte, so wird die Prävalenz und damit die Geschlossenheit des psychischen Systems gegenüber der Umwelt noch deutlicher. Zunächst fragt Freud, was man unter einem Trieb zu verstehen habe und definiert diesen dann als einen "Reiz für das Psychische." (X, 211) Hier wird Freuds Auftrennung der Systeme in *lebende Systeme* (Organismen) und *psychische Systeme* sichtbar, denn Freud möchte *Reize* auch für Organismen gelten lassen, *Triebe* aber nur für die Psyche. Doch ganz so einfach scheint der Sachverhalt dann doch nicht zu liegen, denn "es gibt offenbar für das Psychische noch andere Reize als die Triebreize, solche, die sich den physiologischen Reizen weit ähnlicher benehmen." (Ebd.) Auch der Zusammenhang von Trieb und System wird von Freud

ausdrücklich betont: "Der Triebreiz stammt nicht aus der Außenwelt, sondern aus dem Innern des Organismus selbst." (X, 211f.)

Was ist der Trieb nun, wenn er zum einen zeitweise den physiologischen Reizen ähnelt, zum anderen aber nicht aus der Außenwelt entstammen kann? Aus diesem Dilemma führt ein einfacher Ausweg: Freud schlägt zunächst vor, die terminologische Verquickung von Trieb und Reiz im Begriff des 'Triebreizes' durch den Einsatz eines anderen Begriffs aufzulösen und so zugleich den *Sinngehalt von Trieben*, ihr sinnvolles Verweisen auf etwas anderes, deutlicher hervortreten zu lassen:

Wir heißen den Triebreiz besser 'Bedürfnis'; was dieses Bedürfnis aufhebt, ist die 'Befriedigung'. Sie kann nur durch eine zielgerechte (adäquate) Veränderung der *inneren Reizquelle* gewonnen werden. (X, 212, erste Hervorhebung im Original gesperrt; letzte Hervorhebung H.W.)

Dieser Schritt allein reicht freilich nicht aus. Es gilt die Frage zu beantworten, was ein Reiz für die Psyche ist. Freud selbst gibt den entscheidenden Hinweis zu einer Auftrennung zwischen einem physischen und einem psychischen System (und damit der gegenseitigen Geschlossenheit beider füreinander): So stellt er, jetzt wieder auf das Problem des Triebbegriffs bezogen, fest:

Unter der *Quelle* des Triebes versteht man jenen somatischen Vorgang in einem Organ oder Körperteil, dessen Reiz im Seelenleben durch den Trieb repräsentiert ist. Es ist unbekannt, ob dieser Vorgang regelmäßig chemischer Natur ist oder auch der Entbindung anderer, z.B. mechanischer Kräfte entsprechen kann. *Das Studium der Triebquellen gehört der Psychologie nicht mehr an [...]*. (X, 215f., erste Hervorhebung im Original gesperrt; letzte Hervorhebung H.W.)¹³²

Der Trieb als genuin psychisches Phänomen bildet damit eine Sinnoperation, denn er ist sinnhaft verbunden mit seiner Befriedigung und daher wird uns der Trieb "im Seelenleben doch nicht anders als durch seine Ziele bekannt." (X, 216)

Freud erkennt also in all dem nicht nur die Existenz *innerer*, psychischer Reize (das heißt 'Triebe' oder 'Bedürfnisse') an, vielmehr stellt er in eindeutigen Worten deren Bedeutung weit über die Bedeutung etwaiger aus der Umwelt stammender Reize:

Wir dürfen also wohl schließen, daß sie, die Triebe, und nicht die äußeren Reize, die eigentlichen Motoren der Fortschritte sind, welche das so unendlich leistungsfähige Nervensystem auf seine gegenwärtige Entwicklungshöhe gebracht haben. (X, 213f.)¹³³

¹³² Auch Luhmann, im Anschluß an Husserl (vgl. hierzu Husserl (1928)), stimmt einer solchen Überzeugung zu, wenn er davon spricht, daß sich *Sinn* in eine Sequenz einfügen kann, "die am körperlichen Lebensgefühl festgemacht ist und dann als Bewußtsein erscheint." (Luhmann (1984c), S. 142) In einer Anmerkung fügt Luhmann hinzu: "In *dieser* Frage ist nicht zuletzt die *Differenz von biologischen Systemen* (des eigenen Organismus) und *psychischem System entscheidend*. Die *Einheit* und *Autonomie* des Bewußtseins sind *dadurch bedingt*, daß es nicht in der Lage ist, seine *Körpervorgänge bewußtseinsmäßig nachzuvollziehen*." (Ebd., Anmerkung 76)

¹³³ Ausgerechnet an dieser Stelle, an der Freud doch zwischen physiologischen und psychologischen "Reizen" so streng zu scheiden sucht, begeht er den Referenzfehler, das Nervensystem mit der Psyche gleichzusetzen. Aber auf die Ungenauigkeiten, mit denen

Ein System aber, dessen interne Operationen nahezu allein bestimmen können, welches Ereignis im System als nächstes aktualisiert wird: ein solches System kann nur als geschlossen bezeichnet werden.

Die bei Freud überwiegend vorfindliche Betrachtung der Systeme als geschlossener wird in vielen weiteren seiner Überlegungen deutlich, so beispielsweise, wenn er die Entstehung des 'Erschreckens' zu erklären sucht. Freud zufolge entsteht nämlich der Schreck nicht durch die Einwirkung äußerer Reize, *sondern ausschließlich auf Grund des aktuellen Systemzustandes*: Die entscheidende Bedingung für das Entstehen eines 'Schrecks' ist nach Freud "das Fehlen der Angstbereitschaft" (XIII, 31) - und nicht etwa ein äußerer Reiz. Der unter Umständen für einen Beobachter des Geschehens konstaterbare "äußere" Reiz (wenn man überhaupt von einem solchen sprechen kann), wäre in seiner Bedeutung für das fokale System allenfalls als eine *völlig unspezifische Perturbation* zu kennzeichnen, denn nur das System selbst kann eine solche Perturbation spezifizieren, also zum Beispiel als 'Schreck' verarbeiten. Freud erklärt diesen Sachverhalt folgendermaßen:

Angst ist eine (sicherlich unangenehme) *Erwartungshaltung*,¹³⁴ die nicht vor dem Unangenehmen selbst, wohl aber vor einer unangenehmen *Überraschung* schützen kann, und Angstbereitschaft kann dann als ein Systemzustand gekennzeichnet werden, in welchem die Psyche ihre Emotionspotentiale von allem, was ihr als wenig bedenklich erscheint, weitgehend abgezogen hat, um sie jederzeit der Abwehr einer Angstsituation zur Verfügung stellen zu können. So verhindert Angstbereitschaft den allzu plötzlichen (und dann sehr leicht traumatisch wirkenden) Anstieg belastender Gefühle, denn sie besteht in der Erzeugung und Aufrechterhaltung eines relativ hohen emotionalen Niveaus schon vor dem eventuellen Eintritt der befürchteten Situation: Man erschrickt nicht vor dem, was man erwartet hat.¹³⁵ *Der Systemzustand allein bestimmt so, ob die Psyche mit einem 'Schrecken' reagiert oder mit einer gefaßteren Reaktion dank disponibler Angstbereitschaft.*

Luhmann sieht sowohl betreffs des *Triebbegriffs* als auch betreffs einer *Theorie der Angst* Möglichkeiten, die Theorie der Autopoiesis des psychischen Systems zu spezifizieren:

Wir sprechen weder von Trieb noch von Angst. Die Anschlußstellen entsprechender Theorien über Grundlagen psychischer Phänomene würden hier liegen; aber jedes bestimmte Wort an dieser Stelle würde uns zu stark auf

verständlicherweise Freuds Theorie behaftet ist, sowie auf Freuds wiederholtes Lavieren zwischen einer mehr physiologisch-objektivistischen und einer streng auf das Erleben bezogenen Psychologie, wurde bereits des öfteren ausdrücklich hingewiesen. (Vgl. dazu besonders S. 163). Alleine schon Freuds - neben seiner Arbeit an einer Psychologie bestehenden - Interessen an Fragen der Evolution des Lebens, der Ethnologie, der Archäologie und der Neurophysiologie (in der er zunächst ausgebildet worden war), sorgten für eine "bunte Mischung" von Theorien, die oft genug an ihren jeweiligen Rändern unscharf zu werden drohte.

¹³⁴ "Angst bezeichnet einen gewissen Zustand wie Erwartung der Gefahr und Vorbereitung auf dieselbe, mag sie auch eine unbekannte sein" (XIII, 10).

¹³⁵ Die Art und Stärke der Erwartung entscheidet im Mindestfalle über die Stärke des Schrecks.

bestimmte Theorieentwicklungen festlegen. Wer hier Chancen sieht, kann sie immer noch einhängen.¹³⁶

Freud hat derartige Ideen bereits im letzten Jahrhundert entwickelt.¹³⁷ Aber in seinen späten Schriften, so etwa in *Hemmung, Symptom und Angst*,¹³⁸ modifizierte er seine Ideen zur Wirkung und Funktion der Angst beziehungsweise Angstbereitschaft und versuchte so, den *systeminternen* Gründen der Angstentwicklung noch einmal näher zu kommen.

Hier, also vor mittlerweile mehr als sechzig Jahren, deutet sich schon das an, was man als eine (vielleicht bis heute in dieser Form einmalige) *psychologische Immunologie* bezeichnen könnte, eine Theorie also, derzufolge die *Angstbereitschaft* auf Grund ähnlicher Prinzipien funktioniert und analogen Funktionen dient wie das, was man gegenwärtig als das *physische Immunsystem* bezeichnet und untersucht. Freud spricht jetzt von einem *Angstsignal*, "das eine aktive Erwartungshaltung impliziert."¹³⁹ Das Angstsignal entspricht demgemäß

einer Vorrichtung, die vor einer Gefahrensituation vom Ich verwendet wird, um eine Überwältigung durch die Reizanflutung zu vermeiden. Das Angstsignal reproduziert in einer abgeschwächten Form die ursprünglich in einer traumatischen Situation erlebte Angstreaktion, was die Auslösung von Abwehroperationen ermöglicht.¹⁴⁰

Demzufolge informiert das System *sich selbst* über die Ähnlichkeit eines Erlebnisses mit einem früheren, es "erinnert" *sich selbst* über die Reproduktion des Angstsignals an die traumatische Wirkung und aktiviert auf diese Weise prophylaktisch die damals erst zu spät zur Verwendung gelangten Abwehrmechanismen, indem es diese enthemmt und in abgeschwächter Form zur Wirkung bringt. Das Angstsignal ermöglicht so einen geradezu rasanten Aufbau psychischer Abwehrmechanismen gegen allzu bedrohliche und eventuell traumatisierend wirkende Erlebnisse. Auf diesem Wege schützt sich das System durch eine Art Frühwarn- und Wiedererkennungssystem vor der Gefahr eines erneuten Traumas.

Aber auch in Freuds immer auch auf Forschung ausgerichteter Therapie lassen sich leicht wesentliche Anzeichen dafür nachweisen, daß die Psychoanalyse das psychische System als geschlossenes auffaßt und auf die Untersuchung seiner Eigendynamik abzielt. So reduzieren Freuds Untersuchungen den Gegenstand der Psychologie beispielsweise mittels der *Grundregel der freien Assoziation* ausschließlich auf die Frage, wie ein psychisches System ein Erlebnis aus einem anderen hervorbringt, wie

¹³⁶ Luhmann (1987b), S. 50.

¹³⁷ "Die Frage des Ursprungs der Angst und ihre Beziehungen zur sexuellen Erregung und zur Libido hat Freud, wie es seine Korrespondenz mit Fliess beweist, bereits 1893 beschäftigt. In *Über die Berechtigung, von der Neurasthenie einen bestimmten Symptomenkomplex als 'Angstneurose' abzutrennen* (1894) beschäftigt er sich systematisch damit." (Laplanche und Pontalis (1980), S. 67.)

¹³⁸ XIV, 111-205.

¹³⁹ Laplanche und Pontalis (1980), S. 457.

¹⁴⁰ Ebd., S. 68f.

einzelne Erlebnisse in Strukturzusammenhänge eingebettet sind, die selbst wiederum aus erlebnisbedingten Struktureffekten hervorgegangen sind. Von der "Objektivität" der Erlebnisschilderung wird daher abgesehen. Es geht mithin immer nur um die Frage, *wie Seelisches aus Seelischem beziehungsweise Erleben aus Erleben hervorgeht*.¹⁴¹ Freud hat immer aufs neue betont, daß es nicht um die Klärung des Problems gehe, ob einem Erlebnis eine "äußere" Realität zugrunde liege.¹⁴² Die Fragestellung lautet somit nie: Fand dieses oder jenes *Ereignis* in der Kindheit statt? Sondern: Wie stellt sich die Kindheit im *Erleben* dar?¹⁴³ Befragung von Eltern, Angehörigen oder Bekannten wurden somit von vornherein abgewiesen. Dies ging so weit, daß Freuds Vorgehen von objektivistischer Seite als "nur" subjektiv abgelehnt wurde und wird.¹⁴⁴ Aber Freud ging es um die Dynamik und Struktur der Psyche, also gerade und nur um sogenannte "subjektive" Bereiche. Nicht das Erleben von (objektiven) *Ereignissen* stand im Vordergrund, *sondern das Erleben als solches*.

Die Psychoanalyse arbeitet somit mit dem Modell eines *geschlossenen psychischen Systems*, das seine Erlebnisse mitsamt seinen Bezügen zu einer "Außenwelt" selbst herstellt. Umgekehrt formuliert gehören somit Fragen nach physiologischen oder neurophysiologischen Prozessen nicht mehr zum Gegenstand der Psychologie, da für

¹⁴¹ Vgl. hierzu auch Jaspers (1973), S. 250f.

¹⁴² Mit anderen Worten: Es ging nicht um die Frage, ob einem Erlebnis ein "wirkliches", "objektives" Ereignis entspricht: "So muß man wohl sagen, daß die *psychische Realität* eine besondere Existenzform ist, welche mit der *materiellen* Realität nicht verwechselt werden soll." (II/III, 625, Hervorhebungen im Original gesperrt).

¹⁴³ Die Rolle des Erzählens innerhalb der freien Assoziation läßt sich sogar aus Sicht des Radikalen Konstruktivismus belegen, denn gerade in ihr erweist sich die "Konstruktion einer Story als das vielleicht einzige, zumindest jedoch als das wichtigste Verfahren, Erinnerungen, Vorgänge und Begebenheiten vorzustellen, die als in der Vergangenheit lokalisiert gelten." (Rusch (1987), S. 394) Und was die Möglichkeit zur Konstruktion intersubjektiver Ereignisse betrifft, so ist zu bedenken, daß erst in einem zweiten Schritt "die interindividuellen Unterschiede in der Erinnerung und erst die Reflexion auf den Zusammenhang von Vergangenheit und Erzählung [...] hier zu einer begründeten Skepsis" (ebd., S. 399) führen und damit zur Möglichkeit der Konstruktion intersubjektiver, "wirklicher" Ereignisse, womit dann freilich die psychologische Forschung verlassen wird. Seltsam genug ist allerdings, daß Rusch ausgerechnet der in diesem Punkt so konsequenten Psychoanalyse unterstellt, sie betrachte das Gedächtnis als einen Speicher, "der nicht nur alle Erlebnisse eines Individuums in allen ihren Details bewahrt, sondern diese Gedächtnisinhalte bei 'richtigem' Zugang [...] auch vollständig und unverändert wieder preisgibt." (Ebd., S. 336) Dabei war es gerade und zuerst die Psychoanalyse, die postulierte, daß - ganz wie es nun die Psychologie des Radikalen Konstruktivismus als 'ihre' Entdeckung reklamiert - Erinnerungen "weit mehr als mit den faktischen Erlebnissen der Vergangenheit [übereinzustimmen, H.W.] [...], als Konstrukte im Kontext des je gegenwärtigen Erlebens angesehen werden [müssen, H.W.]" (Ebd., S. 354f.) Erinnerungen als gegenwärtige Erlebnisse waren es ja gerade, die Freud auf strukturelle Niederschläge (nicht: gespeicherte Erinnerungen) früherer Erlebnisse schließen ließen. Erlebnisse werden Freud zufolge *nicht* gespeichert, aber sie hinterlassen - wenn sie bedeutend genug für das Erleben sind oder waren - Struktureffekte, die bestimmen, *wie* etwas und *was* in der Gegenwart *als der Vergangenheit zugehörig* (also als 'Erinnerung') erlebt wird. Gerade darum werden Erinnerungen so oft als intentional entstellte produziert, und gerade darum werden sie anders erinnert, wenn man bestimmte Struktureffekte (etwa 'Widerstände') beseitigt, indem man der Psyche die Chance gibt, sie "neu" zu erleben und "neu" zu verarbeiten.

¹⁴⁴ So - in Wiederholung prinzipiell altbekannter Vorwürfe - neuerdings Grünbaum. (Grünbaum (1988))

das psychische System auf Grund seiner Geschlossenheit das neurophysiologische System selbstverständlich nicht minder Umwelt ist als etwa die "Außenwelt" im intersubjektiven Sinn. *Da die Psyche gegenüber der Physis geschlossen ist und als erlebendes System verstanden werden muß, gehören neurophysiologische, physiologische oder anatomische Forschungen nicht zum Gegenstand der Psychologie.*¹⁴⁵ Auch hier findet sich eine Übereinstimmung mit systemtheoretischen Ansichten zur Geschlossenheit psychischer Systeme, denn Luhmann zufolge ist dem "psychischen System [...] sein Leben unzugänglich, es muß jucken, schmerzen oder sonstwie auf sich aufmerksam machen, um eine andere Ebene der Systembildung, das Bewußtsein des psychischen Systems, zu Operationen zu reizen."¹⁴⁶

2.2.5.3 Psychoanalyse und Selbstreferentialität

Selbstreferentialität bildet dann ebenso wie der Gedanke der Autopoiesis (vgl. hier 2.2.5.4) nur noch ein Komplement zu diesem Konzept. In der obigen Schilderung ist sie bereits enthalten: Wenn das Erleben nicht aus sich heraus kann, so bleibt ihm nur der Stillstand - doch damit wäre es verschwunden - oder der *Bezug ausschließlich auf sich selbst*. Die Frage der Psychoanalyse war, wie gezeigt, stets, wie Erleben aus Erleben hervorgeht. Nicht erst Ich-Konzepte oder Bewußtsein beanspruchen Selbstreferentialität, sondern jegliches, also auch unbewußtes Erleben. Nach Freuds Theorie hängt, was jeweils erlebt wird, davon ab, was bereits erlebt wurde und welche Strukturen dabei aufgebaut wurden. Daher hängt das Auftreten von Neurosen in der Freudschen Neurosenlehre mit den Erlebnissen der Kindheit zusammen, und die Wünsche des Erwachsenen gehen nicht zuletzt auf das Erleben infantiler Wünsche zurück.

Die Abkopplung von einer 'äußeren Realität' und die Möglichkeit der selbstreferentiellen Geschlossenheit von Systemen ohne solipsistische Konsequenzen kann anhand eines Beispiels aus der Freudschen Theorie erläutert werden: der Freudschen Theorie der selbstreferentiellen (also ausschließlich im 'Selbstkontakt' stattfindenden) Erzeugung der Vorstellung eines äußeren Raumes im Erleben der Psyche. Zu diesem Zweck entwarf Freud nicht nur das bereits erläuterte Modell¹⁴⁷ der Ausdifferenzierung des Erlebens einer Realität auf der Grundlage seiner Ich-Theorie, wonach mit Hilfe der vom 'Ich' geleisteten Realitätsprüfung eine Realität *hergestellt* wird, *indem* das 'Ich' sowohl die eigenen als auch die aus 'Es' und 'Über-Ich' stammenden Antriebe "überwacht" beziehungsweise prüft. Vielmehr versuchte Freud - wenn auch

¹⁴⁵ Weder wird der chemo-physikalische Prozeß als solcher erlebt, noch *ist* dieser Prozeß oder ein bestimmtes neurales Muster das Erlebnis oder das Erleben. Der Zusammenhang zwischen Erleben und neuronalen Prozessen bildet vielmehr den Gegenstand einer Wissenschaft, die eben diesen Zusammenhang zwischen psychischen und neuronalen Prozessen erforschen möchte. Eine solche Forschung wäre zwar ein legitimes *Bindeglied* zwischen Psychologie und Neurophysiologie. Das heißt aber dann gleichzeitig, daß sie *nicht* beanspruchen kann, eine Psychologie zu sein.

¹⁴⁶ Luhmann (1984c), S. 68.

¹⁴⁷ Vgl. dazu S. 126f.

einstweilen eher behelfsmäßig - die grundlegenden Bedingungen zu erforschen, die der Herstellung einer Realitätsprüfung ermöglichend vorhergehen:

Stellen wir uns auf den Standpunkt eines fast völlig hilflosen, in der Welt noch unorientierten [also ohnehin auf Selbstkontakt angewiesenen; H.W.] Lebewesens, welches Reize in seiner Nervensubstanz auffängt. Dies Wesen wird sehr bald in die Lage kommen, eine erste Unterscheidung [!] zu machen und eine erste Orientierung zu gewinnen. Es wird einerseits Reize verspüren, denen es sich durch eine Muskelaktion (Flucht) entziehen kann [z.B. Druckschmerz beim Liegen; H.W.], diese Reize rechnet es zu einer Außenwelt; andererseits aber auch noch Reize, gegen welche eine solche Aktion nutzlos bleibt, die trotzdem ihren konstant drängenden Charakter behalten [z.B. Hunger; H.W.]; diese Reize sind das Kennzeichen einer Innenwelt, der Beweis für Triebbedürfnisse. Die wahrnehmende Substanz des Lebewesens wird so an der Wirksamkeit ihrer Muskelaktivität einen Anhaltspunkt gewonnen haben, um ein 'außen' von einem 'innen' zu scheiden. (X, 212)

Freud schildert hier gewissermaßen den Aufbau einer Anfangskomplexität, die durch spätere Versuche des Systems, diese Komplexität zu steigern und in bestimmten Bereichen wieder zu reduzieren, zu einer Ausdifferenzierung von Raum und Zeit führen können und später fester Bestandteil der vom Ich geleisteten, hochkomplexen Realitätsprüfung werden. Doch Freud betont auch hier, daß dies nur möglich sein kann, wenn nicht die Umwelt der "Motor" dieses Prozesses ist, sondern das System *selbst*. Denn mag ein noch wenig weit entwickeltes psychisches System das, was einem *Beobachter des Systems* als Reize aus der Umwelt des Systems erscheinen muß, durch das, was derselbe Beobachter als motorische Aktionen wahrnimmt, erledigen können, so stellt sich dieser Sachverhalt *für das "noch hilflose Lebewesen"* durchaus anders dar: Für dieses Lebewesen gibt es noch keine motorische Aktion als Aktion in einer Außenwelt, sondern lediglich "irgendwie" und fortschreitend prägnanter unterscheidbare Erlebensweisen dessen, was der Beobachter dieses Lebewesens als motorische Aktion versus Triebreiz beschreibt.¹⁴⁸ Beides - motorische Aktion wie Triebreiz - bleiben "innere", nur im und durch den Selbstbezug unterscheidbare Erlebensweisen, denen erst noch abgewonnen werden muß, von der sich gleichursprünglich entwickelnden Realitätsprüfung als Kriterium für Außenwelt- respektive Realitätsbezüge funktionalisiert zu werden.¹⁴⁹

So sollte sich gezeigt haben, daß nicht etwa *trotz* dieser selbstreferentiellen Geschlossenheit erlebt werden kann und "Welt" entsteht, sondern *weil* die Psyche geschlossen operiert.

¹⁴⁸ "Die im Innern des Organismus entstehenden Triebreize sind durch diesen Mechanismus [d. h. die motorischen Aktionen; H.W.] nicht zu erledigen." (X, 213).

¹⁴⁹ Der *Raum* ist *keine*, wie schon Kant mit Recht sah, (die Raumvorstellung letztlich immer schon voraussetzende) durch Erfahrung erworbene und dann durch den Verstand abstrahierte *Relation von Dingen* und somit auch auf diese Weise nicht nach empiristischen Regeln zu gewinnen. (Vgl. hierzu Kant, KrV, B 38f., vor allem das erste und das zweite Raumargument, aber auch B 42f.) Zwar setzt Freud nicht transzendentalphilosophisch an, doch - wie geschildert - wird auch bei ihm der *Raum* (räumliches Erleben) aus etwas, das noch keinen Raum voraussetzt (also auch keine Relation von Dingen ist), entwickelt.

2.2.5.4 Geschlossenheit, Selbstreferentialität und Autopoiesis in der Psychoanalyse

Der Kerngedanke des Begriffs *Autopoiesis* liegt darin, daß ein System seine Elemente stets selbst erzeugen muß, da es sie nicht aus seiner Umwelt beziehen kann - eben weil jedes System selbstreferentiell und geschlossen ist. Geschlossenheit, Selbstreferentialität und Autopoiesis bilden mithin Komplemente, die ein neues Verständnis von Systemen erst ermöglichen, indem sie sich gegenseitig vervollständigen. Erst alle drei gemeinsam integrieren den Grundgedanken des Systems.

Psychoanalytisch gesehen kann man dann zwanglos formulieren, daß Erlebnisse (als Elemente des Erlebens) nicht aus der Umwelt, nicht aus einer "äußeren Realität" etc. bezogen werden können.¹⁵⁰ Die Psyche findet "außer sich" keine Erlebnisse, denn alles was sie erlebt, ist ihr "eigenes" Erlebnis. Wenn sie zum Beispiel auch anderen Personen Erlebnisse zurechnet, so erlebt sie nicht deren Erlebnisse, sondern sie erlebt allenfalls, daß sie anderen Erlebnisse zurechnet.¹⁵¹ Und dies ist wiederum ein eigenes Erlebnis. Es wäre völlig paradox, wollte man sagen, die Psyche erlebe das Erlebnis eines anderen, denn da Erleben per definitionem ein Vorgang "im" psychischen System ist, so ist ein jedes Erlebnis ein Erlebnis der erlebenden Psyche. Und weil dies so ist, kann die Psyche kein Erlebnis aus ihrer Umwelt (von einem "Außen") erhalten, denn dazu müßte sie es selbst produzieren. Und Produktion wäre in diesem Falle wiederum eine eigenständige, also autopoietische Produktion. Freud legte den Schwerpunkt seiner Psychologie nicht nur auf die Frage, wie die Psyche einzelne Erlebnisse aus sich heraus erzeugen kann, vielmehr ging er sogar von einer autopoietischen Produktion ganzer Komplexe des psychischen Erlebens aus, Komplexe, die dann ihrerseits in großem Umfang alles weitere Erleben zu bestimmen vermögen. Als Beispiel sei der *Ödipuskomplex* genannt, der laut Freud - ebenso wie die Bildung des Über-Ich¹⁵² - ohne Realitätskopplung oder die internalisierende "Aufnahme" intersubjektiv gegebener Realsituationen zustande kommt: "Der Ödipuskomplex läßt sich nicht auf eine reale Situation reduzieren, auf die effektive Einwirkung des Elternpaares auf das Kind."¹⁵³

An Freuds Einführung der sogenannten *Grundregel der freien Assoziation* zeigt sich, daß Freud schon im letzten Jahrhundert diesen Sachverhalt, der heute unter dem Titel

¹⁵⁰ Das Freudsche Energieverteilungsmodell kannte noch eine gewisse umweltgekoppelte Rezeptivität der Neuronen. Jedoch setzte Freud schon früh auch in dieser Theorie den Stellenwert der Außenwelt für die Psyche herab und sprach daher von der hohen Bedeutung der "endogenen Reize". Vgl. hierzu oben S. 119f.

¹⁵¹ "Autopoiesis setzt nicht zwingend voraus, daß es diejenige Art der Operationen, mit denen das System sich selbstreproduziert, in der Umwelt des Systems überhaupt nicht gibt. In der Umwelt lebender Organismen gibt es andere lebende Organismen, in der Umwelt von Bewußtsein anderes Bewußtsein. In beiden Fällen ist der systemeigene Reproduktionsprozeß jedoch nur intern verwendbar. Man kann ihn nicht zur Verknüpfung von System und Umwelt benutzen, also nicht anderes Leben, anderes Bewußtsein gleichsam anzapfen und ins eigene System überführen." (Luhmann (1984c), S. 60.)

¹⁵² Vgl. diesbezüglich S. 143, Anmerkung 61.

¹⁵³ Laplanche und Pontalis (1980), S. 355.

der *Autopoiesis des Erlebens* geführt werden könnte, in weniger reflektierter Form anerkannte und sich an ihm orientierte. Die freie Assoziation zielt ja entschieden und eindeutig auf eine ausgreifende Reproduktion des Erlebens *aus dem* und *durch das* Erleben. Sie läßt sich auf diese Weise neu verstehen und reformulieren: In der Aufforderung zur *freien Assoziation* wird danach der gezielte Rückgriff ausschließlich auf das Erleben des Analysanden sichtbar. Die freie Assoziation kann so als ein durch eine gezielte Reduktion des Erlebens auf sich selbst (= Absehen vom Realitätsbezug des Geäußerten) erzeugter *Katalysator der Selbstausslegung des Erlebens* beschrieben werden. Die Grundregel der freien Assoziation fungiert demzufolge als eine verfahrenstechnische Umsetzung der *Theorie der Autopoiesis des Erlebens* in die Forschungs- und Therapiepraxis.¹⁵⁴

Freilich hat Freud niemals von Selbstreferentialität oder Autopoiesis gesprochen. Nach den bisherigen Erörterungen der Freudschen Vorgehensweise, seinem Changieren zwischen einer mehr naturwissenschaftlich-objektivistischen und einer mehr psychologisch-erlebensmäßigen Theorie, seiner Technik, seiner Methoden und vor allem seiner Metapsychologie, drängt sich allerdings der Gedanke unweigerlich auf, daß Freud im wesentlichen immer an der Vorstellung der Psyche als eines selbstreferentiellen, geschlossenen, autopoietischen Systems gearbeitet hat. Da Freud eine solche, zu seiner Zeit vollends neuartige Theorie ohne jeden relevanten Vorläufer wohl kaum hätte konsequenter und durchreflektierter realisieren können, bedurfte es einer Rekonstruktion der Psychoanalyse mit Hilfe aktueller systemtheoretischer Konzepte, um diese Seite der Freudschen Theorie herausarbeiten und ihre Weiterentwicklung unterstützen zu können.

¹⁵⁴ Selbstverständlich arbeitet das Erleben immer autopoietisch. Aber die "Wirklichkeit", auf die der Analytiker mit der Grundregel zielt, zeigt sich als kompromißlose Reduktion auf das Erleben des Analysanden.

2.3 Psychoanalyse und Subjektivität

Freud hat keine ausgeführte Theorie des Selbstbewußtseins entworfen. Zwar mag die Verwendung des 'Ich'-Begriffs durch Freud zunächst dazu verleiten, dieses 'Ich' als Subjekt, Bewußtsein oder Selbstbewußtsein mißzuverstehen, aber eine solche Interpretation kann in keiner Weise mit Freuds eigener in Einklang gebracht werden. Da der 'Ich'-Begriff der Psychoanalyse an früherer Stelle bereits ausführlich erörtert und dargelegt wurde, muß darauf hier nicht nochmals mit gleicher Intensität und Ausführlichkeit eingegangen werden.¹ Im folgenden soll es daher lediglich um die Fragen gehen, welcher Zusammenhang zwischen dem psychoanalytischen Begriff des Unbewußten und dem Selbstbewußtsein besteht (2.3.1), welchen Stellenwert der Freudsche Begriff des 'Ich' in einer Theorie des Selbstbewußtseins einnimmt und warum der Begriff des Subjekts innerhalb der Psychoanalyse durch den des Systems ersetzt werden muß (2.3.2). Unterdessen muß stets im Auge behalten werden, daß es sich bei Freuds Theorie um eine *empirische* Theorie handelt, und so stellt sich auch eine psychoanalytische Theorie des Selbstbewußtseins als eine *empirische* (und nicht etwa eine transzendente) *Theorie des Selbstbewußtseins* dar.

2.3.1 Die Bedeutung des Unbewußten und des Freudschen Ich-Begriffs für eine psychoanalytische Theorie des Selbstbewußtseins

Manfred Frank geht in seinem kürzlich erschienenen umfangreichen Werk *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*² auch kurz auf Freuds Theorie ein. Anhand einer Auseinandersetzung mit der Interpretation, die Frank dem psychoanalytischen Begriff des Unbewußten zukommen läßt, sollte sich - ergänzend zu dem an anderen Stellen schon Ausgeführten - in relativ knapper Form die Bedeutung des Unbewußten für eine psychoanalytische Theorie des Selbstbewußtseins umreißen lassen.

Nach Frank besteht die Möglichkeit, alles "Ungewußte" als etwas "Vorbewußtes" oder "Unbewußtes" im Sinne Freuds zu begreifen, das heißt nach Frank: als ein "Bewußtsein zweiten Grades"³. So kann man laut Frank auch die Redewendung Freuds für völlig legitim erachten, derzufolge das 'Ich' "nicht Herr sei im eigenen Hause"⁴, und von der Psychoanalyse sei daher zu erwarten, daß sich mit Hilfe der psychoanalytischen Kur das Ich als "Träger seiner eigenen ungewußten Geschichte wiedererkennen kann [...]"⁵. Und so schließt Frank: "Die Freudsche Theorie - ebenso

¹ Vgl. hierzu vor allem das Kapitel *Zur Codierung psychischer Systeme* (Kapitel 2.2.3), besonders S. 141ff.

² Vgl. hierzu ausführlich Kapitel 3.2.

³ Frank (1991), S. 29.

⁴ Ebd., S. 30.

⁵ Ebd.

die Lacansche - sind aber meines Erachtens noch nicht so weit fortgeschritten, um diese Beschreibung aus eigenen Mitteln erbringen zu können."⁶

Die Franksche Interpretation der Freudschen Theorie läßt sich indes schwerlich als zutreffend bezeichnen. Allein die Rede von einem "Bewußtsein zweiten Grades" (s.o.) steht geradezu diametral zu der von Freud vertretenen Position. So hat Freud stets betont, daß das 'Unbewußte' *kein* 'zweites Bewußtsein' sei. Gerade um dies hervorzuheben, hatte Freud die Rede vom 'Unterbewußtsein' abgelehnt und durch den Term 'das Unbewußte' ersetzt:

Wenn Freud den Ausdruck 'Unterbewußtsein' verwirft, so deshalb, weil er ihm den Begriff eines 'zweiten Bewußtseins' zu implizieren scheint, das, wie abgeschwächt man sich dies auch vorstellen mag, in qualitativer Verbindung mit dem bewußten Phänomen bleibt.⁷

Außerdem scheint Frank davon auszugehen, daß Freud unter dem Term 'Ich' in etwa das versteht, was die philosophische Tradition darunter verstanden hat. Freuds 'Ich' ist unterdessen - wie an anderer Stelle bereits nachgewiesen⁸ - weder umfangsgleich mit 'Bewußtsein' noch mit 'Selbstbewußtsein'. Freuds 'Ich' ist vielmehr ein Subsystem, das gemäß bestimmten Codes operiert (realitätsgerecht/nicht-realitätsgerecht) und das *unter anderem* die Leistung bewußten Operierens herstellt.

An späterer Stelle legt Frank eine Re-interpretation Freuds nahe, die nur bewußtseins- oder sprachphilosophisch legitimierbar wäre und schon von daher an Freuds Denken vorbeizielern muß. Danach wäre das Unbewußte reduzierbar auf den Fall, daß ein Subjekt sich in einem psychischen Zustand befände, der ihm zwar auf eine unmittelbare Weise (also über eine unmittelbare Selbstvertrautheit) bekannt wäre, aber ohne daß das Subjekt wüßte, welcher sprachliche Begriff auf diesen Zustand korrekt angewendet werden könnte:

So erklären sich vermutlich eine Reihe von Phänomenen, die Freud für vor- oder gar für unbewußt erklärt hatte: Wenn ich verliebt bin, so bin ich zweifellos irgendwie gestimmt; aber es kann mir völlig unbekannt sein, daß 'Verliebtheit' der richtige Klassifikationsterm für meinen Zustand ist.⁹

Freud geht derweil sicherlich nicht davon aus, daß vom 'Unbewußten' dann gesprochen werden kann, wenn einem Subjekt lediglich der "richtige" Begriff zur Bezeichnung seines psychischen Zustands fehlt. Vielmehr zeigt Freud, daß die Psyche zum Beispiel eine Verliebtheit *verdrängen* kann. So kann es vorkommen, daß man seine Verliebtheit nicht einmal mehr bewußt "fühlt", weil man nicht verliebt gestimmt ist und also nicht einmal über eine Selbstvertrautheit bezüglich seines Verliebtheitszustands verfügt. So mag man die Person, in die man verliebt ist, vielleicht *bewußt* geradezu hassen und "hassend" gestimmt sein, zum Beispiel im Falle einer inzestuösen oder homosexuellen Liebe, der vom Über-Ich der Haß entgegengesetzt wird (Freud

⁶ Ebd.

⁷ Laplanche und Pontalis (1980), S. 569. Vgl. hierzu auch Freud, XIV, S. 225.

⁸ Vgl. hierzu Kapitel 2.2, vor allem S. 144.

⁹ Frank (1991), S. 246.

nennt diesen Abwehrmechanismus die 'Verkehrung ins Gegenteil'), gerade um schon ein bloßes *Empfinden* und damit erst recht ein *bewußtes Eingeständnis* der inzestuösen oder homosexuellen Liebe mit allen Mitteln zu blockieren.¹⁰

So handelt es sich beim Unbewußten weder um ein "Bewußtsein zweiten Grades" (s.o.) noch um ein 'Fehlen von Begriffen'. Der psychoanalytische 'Ich'-Begriff beschreibt kein Subjekt, und im Falle des Unbewußten kann auch nicht von einer unmittelbaren Selbstvertrautheit des Subjekts mit seinen unbewußten Gefühlen, Stimmungen, Vorstellungen, Wünschen etc. ausgegangen werden. Rein logisch ergibt sich schon, daß das Selbstbewußtsein in keiner Weise mit dem Unbewußten vertraut sein kann, denn das hieße paradoxerweise, daß etwas Unbewußtes (dem Bewußtsein) bewußt wäre, woraus ersichtlich wird, daß das Bewußtsein nicht mit etwas Unbewußtem oder dem Unbewußten, sondern allenfalls mit etwas *ehemals* Unbewußtem vertraut sein kann. Tautologisch gesprochen: Womit das Bewußtsein vertraut ist, das ist etwas Bewußtes (und eben niemals etwas aktuell Unbewußtes).

Das Bewußtsein kann mithin nicht über eine Vertrautheit mit etwas Unbewußtem *als* Unbewußtem verfügen. Daher kann eine Vertrautheit des Bewußtseins mit dem Unbewußten logisch ausgeschlossen werden. Freud hat nach eigener Aussage die Erfahrung gemacht, daß die geschilderten Konsequenzen, die sich aus der Strenge seines Begriffs des Unbewußten ergeben, selten angemessen erkannt wurden. Viele, die diese Konsequenzen nicht zogen oder den Begriff des Unbewußten ganz und gar ablehnten,

hatten nie den Gedanken realisiert, daß das Unbewußte etwas ist, was man wirklich nicht weiß, während man durch zwingende Schlüsse genötigt wird, es zu ergänzen, sondern etwas Bewußtseinsfähiges darunter verstanden, an was man gerade nicht gedacht hatte, was nicht im 'Blickpunkt der Aufmerksamkeit' stand. (VI, 185)

Neben diesem logischen Einwand gilt für die Fälle, in denen etwas (ehemals) Unbewußtes bewußt geworden ist, daß dieses Bewußtgewordene doch immer nur ein "Fragment" des Unbewußten darstellt, und niemals das Unbewußte als ganzes. Und

¹⁰ Es sei jedoch auch darauf hingewiesen, daß Franks Ansicht, das Unbewußte sei durch ein Fehlen von Begriffen gekennzeichnet, zumindest in einer gewisse Nähe zur Theorie Alfred Lorenzers steht. Lorenzers an Wittgenstein angelehnte Theorie interpretiert die Psychoanalyse sprachspieltheoretisch. (Vgl. hierzu Lorenzer (1973), (1976b) (1977a), (1977b) sowie (1977c).) Aber aus den hier und an vielen anderen Stellen bereits referierten Gründen greift eine sprachphilosophische Interpretation der Psyche (und erst recht der Psychoanalyse) entschieden zu kurz. Die Verdrängung beispielsweise scheint geradezu mit Wörtern und Symbolen assoziativ zu "spielen", setzt sie in teilweise unvorhergesehene Zusammenhänge (Fehlleistungen), läßt sie für das Bewußtsein unzugänglich werden, um sie im nächsten Moment wieder unverhofft auftauchen zu lassen. Für Lorenzer besteht dagegen die Verdrängung aus einer zerschlagenen respektive nie zustande gekommenen Verbindung von sprachlichem Symbol und dazugehöriger Interaktionsform. Daher nennt er die Verdrängung eine "Desymbolisierung" (Lorenzer (1976b), S. 119). Das Bewußtsein müßte danach aber - auch hierin ist Lorenzer Nominalist im Sinne Wittgensteins - in einer sprachlich-symbolischen Superkodierung respektive Strukturierung von Interaktionsformen bestehen. Eine solche Zerschlagung der Verbindung sprachermöglichender Symbole und Interaktionsformen dürfte aber, sofern sie überhaupt angenommen werden kann, wohl eher eine *Folge der Verdrängung* als der *Mechanismus der Verdrängung selbst* sein. Vgl. zum Verhältnis von Sprache und Bewußtsein auch unten S. 195 und S. 199.

dabei ist zu bedenken, daß in der Psychoanalyse eine solche fragmentarische Bewußtwerdung nicht auf Grund einer Bekanntschaft des Bewußtseins mit dem Unbewußten (das heißt durch die Ich-Perspektive des Analysanden) zustande kommt, sondern mit Hilfe einer Interpretation (das heißt mit Hilfe der 'Er-Perspektive' des Analytikers).

2.3.2 Psychische Systeme und Subjektivität

Freud hatte aus eigenen wie aus von Bernheim durchgeführten und auf posthypnotischen Effekten beruhenden Experimenten schon sehr früh erste Hinweise auf ein Phänomen erhalten, das er später 'Rationalisierung' nannte. So wurde beispielsweise einem Kranken

suggestiert, daß er nach dem Erwachen beide Daumen in den Mund stecken werde. Er tut es auch und entschuldigt sich damit, daß er seit einem Biß, den er sich tags vorher im epileptiformen Anfall zugefügt, einen Schmerz in der Zunge empfinde. (I, 121, Anmerkung 1.)

Worauf es Freud ankommt, ist die überraschende Tatsache, daß das Bewußtsein nicht immer eine Antwort schuldig bleibt, wenn es um den hypnotisch suggerierten Befehl als Motiv seiner Handlungen nichts weiß:

Es scheint ein Bedürfnis vorzuliegen, psychische Phänomene, deren man sich bewußt wird, in kausale Verknüpfung mit anderem Bewußten zu bringen. Wo sich die wirkliche Verursachung der Wahrnehmung des Bewußtseins entzieht, versucht man unbedenklich eine andere Verknüpfung, an die man selbst glaubt, obwohl sie falsch ist. (Ebd.)

Das Ich führt folglich oftmals dem Bewußtsein nur "Scheinbegründungen" (sogenannte 'Rationalisierungen') zu, zumal, wenn es unbewußte Wünsche hinter einer rationalen Fassade zu "verstecken" sucht. Aus diesen Rationalisierungen ergibt sich aber gerade nicht ein eingeschränkter, sondern ein ausgreifender *Sinnzusammenhang*: Die Verbindung des Bewußtseins mit unbewußten Vorstellungen hat *nicht* eine Überlagerung sinnvoller Bewußtseinsvorgänge durch sinnlos verworrene unbewußte Vorgänge zur Folge. Auch zerstört sie nicht den Sinn bewußten Denkens. Im Gegenteil: Anstelle der Zerstörung des Sinns ist eine Ausdehnung des Sinnbegriffs und damit des Erfahrungsbereichs der Psychologie die Folge: Dem psychischen System muß ein dem Bewußtsein entzogener Sinn, der mit dem bewußt intendierten verbunden ist, zugerechnet werden (Überdeterminierung). So findet ein auf alle (also auch auf die unbewußten) Bereiche der Psyche ausgedehnter *Sinnbegriff* Aufnahme in die psychologische Forschung. Und umgekehrt: *Alle* Bereiche der Gestaltung sinnvollen Erlebens sind *psychische* Vorgänge, denn der

Arzt kann nicht anders, als die Versicherung, 'das Bewußtsein sei der unentbehrliche Charakter des Psychischen' mit Achselzucken zurückweisen, und etwa, wenn sein Respekt vor den Äußerungen der Philosophen noch stark genug ist, annehmen, sie behandelten nicht dasselbe Objekt und trieben nicht die gleiche

Wissenschaft. Denn auch nur eine einzige verständnisvolle Beobachtung des Seelenlebens eines Neurotikers, eine einzige Traumanalyse, muß ihm die unerschütterliche Überzeugung aufdrängen, daß die kompliziertesten und korrektesten Denkvorgänge, denen man doch den Namen psychischer Vorgänge nicht versagen wird, vorkommen können, ohne das Bewußtsein der Person zu erregen. (II/III, 616f.)

Freud ist nun kein Grenzgänger am Rande des Bewußtseins mehr, da er die Annahme eines mit sich selbst vollkommen vertrauten Subjekts abweist. Freud artikuliert dies in der Traumdeutung folgendermaßen:

Die beiden psychischen Systeme, die Übergangszensur zwischen ihnen, die Hemmung und Überlagerung der einen Tätigkeit durch die andere, die Beziehungen beider zum Bewußtsein - oder was eine richtigere Deutung der tatsächlichen Verhältnisse an deren Statt ergeben mag; - das alles gehört zum normalen Aufbau unseres Seeleninstruments [...]. (II/III, 613)

Das psychische System kann nach Freud über Bewußtsein und Selbstbewußtsein mit sich vertraut sein, aber dieses Vertrautsein kann nicht als ein alle psychischen Reaktionen umfassendes Selbstbewußtsein aufgefaßt werden: Weder verfügt das (Selbst)Bewußtsein über eine inhaltlich bestimmte Kenntnis des Unbewußten, von dem jedes Bewußtsein überlagert wird, noch kann davon gesprochen werden, daß das Bewußtsein seine Motive, Wünsche und Strebungen etc. vollkommen erfaßt, denn jeder bewußte Sinn wird von *latentem Sinn* überlagert, der oft genug zu einer Selbsttäuschung des Bewußtseins führt. Beispielsweise kann der Analytiker (aus der Er-Perspektive) unbewußten Sinn entdecken, über den das Bewußtsein (aus der Ich-Perspektive) nicht verfügt. Somit hat nach Freud die Psyche *keinen privilegierten Zugang zu sich selbst* - ein Beobachter (etwa ein Analytiker) kann aus der Er-Perspektive latenten Sinn entdecken, der dem "Subjekt" aus der Ich-Perspektive dank der Abwehrmechanismen (Verdrängung etc.) verborgen bleiben mußte: Das Ich ist "*nicht Herr [...] in seinem eigenen Haus.*"¹¹

Daher stellt sich aus psychoanalytischer Sicht betreffs des Selbstbewußtseins folgende Frage: Wenn es ein (empirisches) Subjekt gibt, gehört dann das Unbewußte nicht mehr zu diesem Subjekt, weil einem Subjekt als Einheit eines Selbstbewußtseins nur das zugerechnet werden kann, was bewußt vorliegt? Aus derartigen Überlegungen hat Freud die Konsequenz gezogen, den Begriff des 'Ich' nicht mehr mit Selbstbewußtsein gleichzusetzen, denn sonst bliebe die Frage zu erörtern, welchem System oder "Subjekt" der Bereich des Unbewußten zugerechnet werden sollte. Freud hat sich dazu entschieden, die Gleichung von 'Ich' und 'Selbstbewußtsein' aufzugeben, zumal er der Meinung war, Bewußtsein sei überhaupt nur auf der Basis unbewußter Sinnhorizonte möglich, und damit sei Bewußtsein (und Selbstbewußtsein) nur als Leistung eines Systems möglich, das auch unbewußte Operationen einzubeziehen in der Lage sei:

An der Schwelle der psychologischen Forschung finden wir nicht Vertrautheit mit uns selbst, sondern Erstaunen über die Phänomene unseres eigenen Geistes. Das

¹¹ XII, 11, Hervorhebung im Original gesperrt. Freud faßte diese Einsicht als 'kopernikanische Wende' oder als die 'dritte Kränkung des Menschen' auf. (Vgl. hierzu ebd., S. 7ff.)

bedeutet, daß das Subjekt der Analyse plötzlich seinem eigenen Denken als etwas Fremdem gegenübersteht. [...] Wenn jemand in der Analyse über das, was er gesagt hat, überrascht ist und wenn er die Bedeutung seiner Handlungen aufgrund der analytischen Deutung erkennt, so wird er sozusagen einem unbekanntem Selbst vorgestellt.¹²

Das 'Ich' wird entsprechend von Freud nicht mehr im Sinne eines 'Subjekts' definiert oder gar mit Subjektivität gleichgesetzt. Es wird gewissermaßen nur "nebenher" und unter Umständen mit den Begriffen Bewußtsein oder Selbstbewußtsein verbunden. Stattdessen betrachtet die Psychoanalyse das 'Ich' als ein *Teilsystem*, das sich erst relativ spät aus dem psychischen System ausdifferenziert. In den Worten von Laplanche und Pontalis: "Man sieht, daß das Ich von Freud nicht als die Gesamtheit des Individuums definiert wird, selbst nicht als die Gesamtheit des psychischen Apparates: Es ist ein Teil davon."¹³

Aber, mehr noch, die Freudsche Definition des Ich¹⁴ "verbietet es, das Ich der Gesamtheit der Innenwelt des Subjekts gleichzustellen."¹⁵ Mithin: Die Psychoanalyse leugnet nicht die Möglichkeit von Selbstbewußtsein. So hat sich Freud, der immer mit Selbstverständlichkeit vom Bewußtsein sprach, gegen den Behaviorismus verwehrt: "Eine extreme Richtung wie der in Amerika entstandene Behaviourismus glaubt eine Psychologie aufbauen zu können, die von dieser Grundtatsache [des Bewußtseins, H.W.] absieht!" (XVII, 79, Anmerkung) Dagegen hielt Freud das Bewußtsein für ein psychologisch zwar schwerlich erklärbares, aber dennoch nicht zu leugnendes Phänomen oder - in Freuds Worten - für eine geradezu "unvergleichliche, jeder Erklärung und Beschreibung trotzen- de Tatsache [...]. Spricht man von Bewusstsein, so weiss man trotzdem unmittelbar aus eigenster Erfahrung, was damit gemeint ist." (XVII, 79)

Entscheidend aber ist, daß Freud eine Umgewichtung des Bewußtseins und des Selbstbewußtseins vornahm: Weder ist die Psyche gleichzusetzen mit Bewußtsein, noch kann auf Grund der Überlagerung des Selbstbewußtseins mit unbewußtem Sinn das Ich länger als Subjektivität im Sinne des Zentrums eines Subjekts verstanden werden. Wenn das Selbstbewußtsein sich über seine eigenen Operationen zu täuschen vermag, und wenn es außerdem erst aus dem größtenteils unbewußten Operieren des psychischen Systems hervorgeht, wenn das Selbstbewußtsein also, mit einem Wort, weder sich selbst, noch die Operationen des psychischen Systems, aus dem es entspringt, vollständig zu erfassen und zu durchschauen vermag, dann kann Selbstbewußtsein nicht mehr die Einheit (im Sinne eines Subjekts) von Vorstellungen herstellen. Vielmehr erscheint das Selbstbewußtsein psychoanalytisch geradezu umgekehrt als Produkt der *vorgeordneten und übergeordneten Einheit eines psychischen Systems*, einer Einheit, die unabhängig von jedem Selbstbewußtsein sinnvoll zu operieren in der Lage ist:

¹² Reik (1983), S. 286f.

¹³ Laplanche und Pontalis (1980), S. 190.

¹⁴ Vgl. zur Definition des psychoanalytischen *Ich* S. 127, Anmerkung 14.

¹⁵ Ebd., S. 193.

- a) Nicht erst das Selbstbewußtsein leistet die Herstellung der *Einheit von Vorstellungen*, sondern bereits das psychische System leistet diese Einheit mitsamt der Herstellung eines (empirischen) Selbstbewußtseins.
- b) Nicht erst Selbstbewußtsein leistet die *Sinnhaftigkeit des Erlebens*, sondern das *bewußte und unbewußte* Operieren des psychischen Systems leistet das sinnhafte Erleben.

Selbstbewußtsein entspringt aus psychoanalytischer Sicht demgemäß aus einem komplexen Zusammenspiel der Teilsysteme Ich, Über-Ich und Es. Die Herstellung von *Selbstbewußtsein* ist damit immer gefährdet und Selbsttäuschungen bilden eher die Regel denn die Ausnahme. Das Selbstbewußtsein leistet dieser Theorie zufolge dann aber *weder* die Herstellung von Sinnzusammenhängen, *noch* deren Zurechenbarkeit auf eine Einheit im Sinne eines Subjekts - wie sollte auch das Unbewußte, das nach Freud stets nur in geringem Umfang bewußt werden kann, der Einheit eines (empirischen) Selbstbewußtseins zugerechnet werden können? Daher gilt:

- i) Da Subjekte über Selbstbewußtsein (Subjektivität) bestimmt sind, so kann das Unbewußte, eben weil es niemals vollständig bewußt erfaßbar ist, nicht umfassend von einem Selbstbewußtsein begleitet und somit nicht einem Subjekt zugerechnet werden.
- ii) Wenn aber das Unbewußte nicht dem Selbstbewußtsein und damit *keinem Subjekt* (im Sinne der Einheit von Vorstellungen) zugerechnet werden kann, dann stellt sich die Frage, welcher Einheit das Unbewußte zugerechnet werden kann und muß. Als Einheit einer solchen Zurechnung bietet sich der *Begriff des Systems* an, denn Systeme (auch psychische Systeme) sind, wenn man sie im Sinne Luhmanns versteht, Einheiten, die ihre Einheit selbstreferentiell durch die operationale Geschlossenheit ihrer Autopoiesis herstellen und nicht über ein Selbstbewußtsein. Folglich sollte der Begriff des *Subjekts* innerhalb der Psychoanalyse durch den des *Systems* ersetzt werden.¹⁶ Einem Selbstbewußtsein kann das Unbewußte nicht *als* Unbewußtes zugerechnet werden; umgekehrt kann aber sehr wohl einem immer *auch* unbewußt operierenden System ein Selbstbewußtsein zugerechnet werden.¹⁷ Tatsächlich hat Freud den Subjektbegriff eher selten verwendet und nahezu immer von der Psyche als einem *System* gesprochen.
- iii) Weiterhin muß das Selbstbewußtsein psychoanalytisch als Produkt der Operationen eines psychischen Systems betrachtet werden, und es muß daher *eben diesem System* als Leistung zugerechnet werden.

Aus psychoanalytischer Sicht "läuft" das Selbstbewußtsein den vom System gemachten Erfahrungen und seinen Sinnzusammenhängen insofern hinterher, als es entwicklungspsychologisch gesehen aus ihnen hervorgeht. Psychische Operationen - ob strukturell belangvoll oder bloß ereignishaft, ob bewußt oder unbewußt hervor-

¹⁶ Hier wird kein Paradigma "gestürzt". Hier werden lediglich die Konsequenzen aus der psychoanalytischen Theorie gezogen, sofern sie sich als unvereinbar mit traditionellen Subjektivitätsmodellen erweist.

¹⁷ Das Unbewußte könnte nur dann einem Selbstbewußtsein zugerechnet werden, wenn es bewußt geworden wäre. Nach Freud muß aber das Unbewußte *als* Unbewußtes bereits *einer* Psyche zugerechnet werden. Damit stellt sich die Psyche als ein System (und nicht als ein Subjekt) dar, insofern ein solches System auch unbewußt zu operieren in der Lage ist.

gebracht - stehen *auf Grund ihrer selbstreferentiell-autopoietischen Arbeitsweise* immer schon und vor allem Bewußtsein unter der Einheit des Systems, denn nur dieses kann sie hervorbringen und weiterverarbeiten. Ein Beobachter des Systems muß daher die Operationen eines psychischen Systems, sofern sie strukturell belangvoll sind, als Erfahrungen zurechnen, unabhängig davon, ob dieses System sie sich selbst als eigene mit Bewußtsein zurechnet.

Wenn man psychische Systeme mit Luhmann als selbstreferentiell-autopoietische Sinnsysteme betrachtet, dann macht allein schon das *Verhältnis von Selbstreferenz und Sinn* die Auftrennung der Systemoperationen in eine *Einheit eines Selbstbewußtseins* auf der einen und eine *uneinheitliche, erst noch unter die Einheit eines Selbstbewußtseins zu bringende Komplexität* auf der anderen Seite unmöglich, denn Sinnsysteme müssen die Komplexität (Sinn)¹⁸, auf die sich ihre Operationen beziehen, stets selbst erzeugt haben (Selbstreferenz), womit diese Komplexität immer schon unter der Einheit des Systems steht. Nach Luhmann ist daher vor allem zu bedauern,

daß unter dem Titel 'Subjekt' der Zusammenhang von Selbstreferenz und Sinn nicht mehr streng genug gedacht wird. Sonst müßte auch die Subjekt-Theorie sich an der Geschlossenheit selbstreferentieller Systeme orientieren mit der Konsequenz, daß es auch für sie nichts mehr geben kann, was nicht als Sinn erscheint.¹⁹

¹⁸ Die einzige Form von *Komplexität*, die *Sinnsystemen* zur Verfügung steht, ist *Sinn*. Nur über den Aufbau eines Sinnhorizontes können sie sich vor dem Stillstand bewahren, denn alles, was sich "in" ihnen ereignet, hat die Form von Sinn, macht für sie Sinn. Und nur über den Aufbau eines solchen Horizontes können sie sich ausreichend mit Möglichkeiten zur Aktualisierung und zur Virtualisierung von Systemereignissen versorgen.

¹⁹ Luhmann (1984c), S. 108, Anm. 29.

Kapitel 3

Sinn, Erfahrung, Subjektivität im Szientismus

Im folgenden Kapitel sollen der Sinn-, der Erfahrungs- und der Subjektivitätsbegriff des Szientismus¹ diskutiert werden. Dabei behandelt der erste Abschnitt (3.1) gleichzeitig den Sinn- und den Erfahrungsbegriff. Die Gründe dafür ergaben sich aus der Erwägung, daß eine gesonderte Behandlung der Begriffe *Sinn* und *Erfahrung* seit dem sogenannten 'linguistic turn' - speziell so, wie er von Carnap vollzogen wurde - kaum noch adäquat durchgeführt werden kann: Insbesondere Carnap ging davon aus, daß (wissenschaftliche) *Erfahrungen* an den *Sinn* von Sätzen angebunden sind. Mit anderen Worten: Begriffe und Sätze machen dann *Sinn*, wenn sie etwas über tatsächlich gemachte oder über mögliche *Erfahrungen* aussagen. Vereinfachend gesprochen werden dabei *wissenschaftliche Erfahrungen* gewissermaßen als in *intersubjektive Sätze* gefaßte *subjektive Erlebnisse* angesehen.² Sinn und Erfahrung sind so aufs engste miteinander verbunden.

Die Gemeinsamkeiten und Differenzen des *Neopositivismus*, der *Philosophie Wittgensteins* und des *Kritischen Rationalismus* werden an jeweils passender Stelle erläutert und diskutiert. Eine Art Leitfaden, an dem sich der Autor orientiert hat, bildet dabei im ersten Abschnitt die Theorie Carnaps.

Für den Szientismus ist der Wissenschaftler offensichtlich ein *Subjekt*, welches durch Sprache *Subjektives* (außerwissenschaftliche, individuelle Erfahrung) in *Intersubjektives* (Sprache und damit Wissenschaftlichkeit) transformiert und somit einen Diskurs erst ermöglicht. Damit wird das *Subjekt* gedoppelt: Es tritt auf der subjektiven Seite als *außerwissenschaftlich-psychologisches* und auf intersubjektiver Seite als *wissenschaftlich-rationales* auf. Diese begriffliche Reihe vom *Sinn*(kriterium) zum *Erfahrungsbegriff* und der daraus hervorgehenden Sicht der Leistungen des *Subjekts*, gilt es im zweiten Abschnitt (3.2) genauer herauszuarbeiten. Dieser Abschnitt übernimmt dann die Aufgabe, die bereits behandelten, inzwischen schon klassischen Strömungen, mit den neuesten sprachphilosophischen Theorien abzustimmen.

Carnap, Popper und Wittgenstein setzen offensichtlich ein *Subjekt der Erfahrung* voraus, diskutieren diesen Sachverhalt wohl schon aus Gründen des Metaphysikverdachts jedoch kaum. Die neueste, vor allem die amerikanische, *analytische Philosophie* (E. Anscombe, R. Chisholm, H.-N. Castañeda, Th. Nagel u.a.), bezieht neuerdings entschieden Position zum Problem der Subjektivität,³ wobei unter sprachphilosophischem Vorzeichen auch die Metaphysik (Stichwort: Neo-Cartesianismus) wieder an Bedeutung gewinnt. Mit ähnlichen oder gleichen Anliegen wären in der *deutschen*

¹ Die Einordnung verschiedener Strömungen (Neopositivismus, Kritischer Rationalismus und analytische Philosophie) unter den Begriff des Szientismus wurde bereits in der Einleitung (vgl. S. 6) begründet.

² *Erfahrungen*, die in Sätzen ihren Ausdruck zu finden hatten, wurden in Carnaps früher Lehre an *Erlebnisse* und in seiner späteren Lehre an *Beobachtungen* angebunden. Dies wird im folgenden ausführlich zu erörtern sein.

³ Vgl. hierzu Falk (1985).

Philosophie vor allem E. Tugendhat und M. Frank⁴ zu nennen. Auch sie bedienen sich, von Wittgenstein (aber auch von Fichte und Sartre) ausgehend, der sprachphilosophisch-analytischen Methode. Die Auseinandersetzung mit den "Ahnherren" der Sprachphilosophie (vor allem mit Wittgenstein und Carnap) hat so zu einem unerwarteten Wandel innerhalb der Subjektivitätsphilosophie geführt, der im angesprochenen zweiten Abschnitt diskutiert werden soll.

3.1 Der Zusammenhang von Sinn und Erfahrung im Szientismus

3.1.1 Vorbemerkung

Eine Erörterung des Sinn- und Erfahrungsbegriffs hat im Szientismus spätestens seit der Bildung des *Wiener Kreises* eine besondere Rolle gespielt. Die bedeutendsten Vertreter des *Neopositivismus* waren sicherlich die Begründer des *Wiener Kreises* Moritz Schlick, Rudolf Carnap, Otto Neurath und Viktor Kraft. Aber auch Karl Popper und Ludwig Wittgenstein haben zweifellos nicht nur großen Einfluß genommen, sondern wurden auch umgekehrt von den Aktivitäten dieses Kreises in ihren Überlegungen angeregt.

Das Anliegen Carnaps bestand vor allem darin, den Begriff des Empirismus gegenüber der Metaphysik abzugrenzen. Dieses Projekt glaubte er über die genaue Ausarbeitung eines *Sinnbegriffs* verwirklichen zu können, eines Sinnbegriffs, der zunächst mittels eines phänomenalistisch bestimmten *Erfahrungsbegriffs*⁵ genauer definiert werden sollte. Daher kann es im folgenden Kapitel wenig sinnvoll erscheinen, die Erörterung des Sinnbegriffs von der des Erfahrungsbegriffs zu trennen.

Im vorliegenden Kapitel soll anhand einer Erörterung der Entwicklung und der Probleme der Carnapschen Theorie des Zusammenhangs von Sinn und Erfahrung eine Diskussion der wichtigsten Strömungen des Szientismus durchgeführt werden. Da die Lehren des logischen Empirismus, Wittgensteins und des Kritischen Rationalismus nicht nur in einer engen Beziehung zueinander standen, sondern auch aus verwandten Problemen hervorgingen, sollen diese Theorien einem Vergleich zugeführt werden, der nicht über gesonderte Abhandlungen erfolgt, sondern die Theorie Carnaps als Leitfaden nutzt. Kritiken Poppers und Wittgensteins am logischen Empirismus, die Gemeinsamkeiten der Problemlagen sowie die Unterschiedlichkeit der Lösungen können auf diese Weise thematisch verbunden und am jeweils passenden Ort durchgeführt werden. So sollten Nähe und Abstand dieser Strömungen leichter sichtbar gemacht werden können.

⁴ Vgl. zur Zurechnung Franks zur analytischen Philosophie S. 13, Anm. 12.

⁵ Dem widerspricht Verena E. Mayer (1991). Ihrer Ansicht nach darf dieser Erfahrungsbegriff nicht "phänomenalistisch, als Folge von Sinnesdaten, aufgefaßt werden", sondern phänomenologisch im Sinne Husserls. (Ebd., S. 290) Vgl. zu dieser Ansicht die folgende Anmerkung 9.

3.1.2 Erfahrung und Erleben

Humes Empirismus und Kants Kritizismus⁶ mögen ebenso wie der Positivismus Comtes auf die verschiedenen Positionen des Szientismus - besonders aber auf Carnap - eine nicht zu unterschätzende Wirkung ausgeübt haben, aber vor allem die Wirkung des Machschen Immanenzpositivismus⁷ bildete den Ausgangspunkt für die frühen Überlegungen von Carnap, Schlick, Neurath und V. Kraft. Mach legte den Schwerpunkt seiner Untersuchungen auf eine an sensualistisches Gedankengut anschließende genauere Bestimmung des Verhältnisses von Erfahrung und Empfindung.⁸ Danach mußten Erfahrungen als funktionale Verknüpfungen von Empfindungen gedeutet werden, und Erkenntnisse galten als Produkte einer gedanklichen Nachbildung solcher Empfindungskomplexe in der Vorstellungswelt.

Carnap nahm die Grundgedanken Machs auf, verband sie jedoch mit Vorstellungen über das Erleben, wie sie Husserl⁹ (bei dem Carnap studiert hatte) und die Gestalt-

⁶ Vgl. zu den kantianischen Aspekten vor allem in Carnaps Frühschriften: Sauer (1985).

⁷ Vgl. hierzu Krauth (1970), S. 5.

⁸ Mach (1906).

⁹ Eine originelle Interpretation des Werks *Der Logische Aufbau der Welt* findet sich in einem Aufsatz von Verena E. Mayer. (Mayer (1991), S. 287-303.) Die Bedeutung der von Mayer durchgeführten Interpretation des *Aufbaus* rechtfertigt den Umfang der vorliegenden Anmerkung. Mayer vergleicht Carnaps frühes Werk vor allem mit den *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* Husserls. (Husserl (1950)). Dabei entwirft sie ein Bild, demzufolge Carnap im *Aufbau* durchaus auf seine Weise eine Phänomenologie im Sinne Husserls durchführt. Danach kennzeichnet der Ausdruck 'Erlebnis' "nicht Vorkommnisse von einzelnen Daten, sondern ganzheitliche Erfahrungsabschnitte, die nicht analysiert sind." (Mayer, a.a.O., S. 289.) Der Solipsismusvorwurf kann dann keine Anwendung mehr finden, denn "bei der Begründung dieses 'methodischen Solipsismus' beruft sich Carnap auf Husserls Begriff der phänomenologischen Urteilsenthaltung oder epoché." (Ebd.) Der 'methodische Solipsismus' soll danach ganz wie Husserls 'epoché' "den gegenüber den üblichen philosophischen Systemen strikt neutralen Charakter des Husserlschen Systems garantieren." (Ebd.) Damit wiederum stellt sich Carnaps Theorie als ein *phänomenologisches Konstitutionssystem* dar, so daß sich der Begriff der *Ähnlichkeitserinnerung* nicht mehr als *Assoziationismus* im hier kritisierten Sinne betrachten läßt: "So steht am Beginn des Konstitutionssystems nicht ein Bereich von Entitäten, der als existierend vorausgesetzt wird (etwa die Sinnesdaten), sondern der natürliche Erlebnisstrom, der durch die ausdrückliche *Enthaltung* von allen Existenzannahmen ausgezeichnet ist (und der in der formalen Rekonstruktion durch die Relation *Er* der Ähnlichkeitserinnerungen vertreten wird)." (Ebd., S. 290, letzte Hervorhebung im Original fett.) Vor allem aber führt eine solche Interpretation zu der Ansicht, daß das Ziel des Carnapschen Konstitutionssystems eben gerade nicht darin besteht, "unser gesamtes Wissen über die Welt auf sinnliche Erfahrung zu *reduzieren*, sondern die zusammenhängenden *Strukturen* dieses Wissens auf der Basis des Gegebenen zu *explizieren*." (Ebd., S. 298f.) Sicherlich hätte ein Akzeptieren dieser Interpretation Mayers weitreichende Folgen auch für die oben und im folgenden vorgenommene Kritik. Aber zum einen erlaubt der momentane Forschungsstand noch keine eindeutige Entscheidung zugunsten einer Reinterpretation Carnaps; zum anderen spricht vieles gegen sie. Der Kürze halber sei beispielsweise daran erinnert, daß in Carnaps Gesamtwerk aus dieser neuen Sicht nach dem *Aufbau* ein derartiger Bruch verzeichnet werden müßte, daß eine durchgängige Interpretation nicht mehr zu halten wäre. Nicht nur der spätere *Physikalismus*, sondern auch die *Logische Syntax*, das *Verifikationsprinzip*, die Theorien über *Bestätigungsfähigkeit* und die *Prüfbarkeit* von Sätzen - mithin: Der gesamte *linguistic turn* zeigt Carnap nicht als einen

psychologie seinem Verständnis nach herausgearbeitet hatten. Danach erscheint die atomistische Position Machs "heute meist nicht mehr einleuchtend; die Einwände, die die neueren Psychologen, besonders die Gestaltpsychologen, gegen sie erhoben haben, enthalten zumindest manches Berechtigte."¹⁰ Aus diesen Gründen nahm Carnap in seinem Werk *Der logische Aufbau der Welt*¹¹ an, daß

Wahrnehmungen, Gedanken, Wünsche, Gefühle ineinander verwoben [seien] als eine geschlossene Einheit. Dies ist nun nicht so zu verstehen, als ob eine solche Totalimpression - Carnap nennt sie 'Elementarerlebnis' - jemals als einzelnes isoliertes Element gegeben sei. Vielmehr bilden die Elementarerlebnisse in ihrem stetigen Wandel und Sichfolgen einen kontinuierlichen 'Erlebnisstrom'. Diesen Erlebnisstrom glaubt Carnap im [Aufbau] als das erkenntnismäßig Primäre annehmen zu müssen.¹²

Wie aber können "subjektive" Erlebnisse zur "objektiven" Basis wissenschaftlicher Aussagen werden? Carnap schlug vor, den qualitativen Inhalt unbeachtet zu lassen und stattdessen die Relation verschiedener Erlebnisse zueinander, die sogenannte 'Ähnlichkeitserinnerung', für das wissenschaftliche Konstitutionssystem heranzuziehen.¹³

Um der empiristischen Wissenschaft eine präzise Basis im Erleben geben zu können, griff er folglich auf einen Assoziationismus zurück. So sollte die Verbindung einzelner Erlebnisse zu einer Tatsachenfeststellung respektive zu einer wissenschaftlichen Aussage über Ähnlichkeitsbeziehungen hergestellt werden. Die so gewonnenen Aussagen seien daher reine Strukturaussagen und insofern objektiv. So sollte verhindert werden, daß der Bezug zum Erlebnisstrom verloren geht. Krauth nennt die Konsequenzen eines solchen Vorgehens beim Namen:

Das ist ein Solipsismus, der eine Wissenschaft - per definitionem intersubjektiv - unmöglich macht. Carnap versucht dieser fatalen Konsequenz dadurch zu entgehen, daß er das System des [Aufbau] als 'methodischen Solipsismus' verstanden wissen möchte. Doch scheinen damit die Schwierigkeiten durchaus nicht beiseite geräumt zu sein.¹⁴

Phänomenologen, sondern als einen Vertreter des *Szientismus*, der von einem naturwissenschaftlichen Weltbild ausgeht und immerfort das Anliegen verfolgt, die Wissenschaft auf Naturwissenschaft zu reduzieren. Mayers Interpretation verdient es dementsprechend zwar, sehr ernst genommen zu werden; die im weiteren erfolgende Kritik hält sich aber aus den genannten Gründen (und nicht aus Gründen einer grundsätzlichen Ablehnung der Mayerschen Interpretation) noch an eine eher "klassische" Auslegung des *Logischen Aufbaus der Welt*.

¹⁰ Carnap (1931), S. 439. Auch Schlick nahm die Argumente der Gestaltpsychologie ernst. Vgl. hierzu Schlick (1972).

¹¹ Carnap (1928).

¹² Krauth (1970), S. 13. Krauth verwendet die in eckige Klammern gesetzte Bezeichnung [Aufbau] als Kürzel für Carnaps Werk *Der logische Aufbau der Welt*.

¹³ Carnap (1928), § 78 und § 108.

¹⁴ Krauth (1970), S. 14.

Ähnlichkeitsbeziehungen, die die Psyche über Assoziationen herstellt, lassen zwar Anklänge an den Gedanken eines Verweisungshorizontes erkennen,¹⁵ und außerdem ging Carnap wie William James¹⁶ von einem Erlebnisstrom ('stream of consciousness') aus. Aber der Carnapsche Assoziationismus hat dennoch gegenüber der Gestaltpsychologie umgekehrte Vorzeichen: Wird Baßler zufolge in Theorien, die an Dilthey und die Gestaltpsychologie anschließen, aber im Kern auch bei Husserl und Landgrebe, die Assoziation so aufgefaßt, daß jeder Eindruck in "das Gesamt integriert [wird], sofern es ihm gelingt, frühere Verweisungszusammenhänge vom erinnerten Hintergrund her zu aktualisieren bzw. sich eben in das Beziehungsgeflecht der Verweisungszusammenhänge einzufügen [...]"¹⁷ so stellen nach Carnap einzelne Erlebnisse beim Aufbau einer Ähnlichkeitsbeziehung letztlich doch wieder atomare Elemente des Erlebens dar, aus denen weitere Erlebnisse und Beziehungen zwischen Erlebnissen zusammengesetzt werden. In der Gestalt- wie auch in der Ganzheitspsychologie, aber auch bei Dilthey, Freud und Landgrebe hingegen kann von Erlebnissen als Elementen des Erlebens nur in dem Sinne gesprochen werden, als abgegrenzte und insofern "einzelne" Erlebnisse dadurch entstehen, daß sie aus dem Erlebenszusammenhang ausdifferenziert werden und erst in der Folge dieses Vorgangs ihre scheinbare Abgesondertheit gewinnen.¹⁸ Hier geht also die Fähigkeit der Assoziation oder der Herstellung von Ähnlichkeitsbeziehungen aus dem Gesamterleben und nicht aus dem artifiziellen Zusammenfügen von atomaren, für sich bestehenden und entstehungsgeschichtlich voneinander unabhängigen Einzelerlebnissen hervor. Vielmehr geht umgekehrt ein jedes Erlebnis aus dem Erleben als einem fortlaufenden Prozeß hervor, einem wohldifferenzierten ("gegliederten") Zusammenhang, aus dem Erlebnisse als einzelne hervortreten, indem sie sich aus den immer schon gegebenen Zusammenhängen ausdifferenzieren. Bei allem Respekt Carnaps gegenüber der Gestaltpsychologie fehlt ihm zu guter Letzt doch eine dem Gedanken eines Verweisungshorizontes ähnliche Vorstellung, die allein hätte verständlich machen können, wie Erlebnisse hervorgebracht oder erfaßt werden. Zunächst ist ein Erlebnisstrom gegeben - aber was enthält dieser, wie kann er zu voneinander abhängigen, aber dennoch in sich und voneinander differenzierten Erlebnissen führen, wenn nicht ein jedes Erlebnis (in Relation zu einem späteren gesehen) aus einem weniger differenzierten Nexus hervorgeht, wobei im Prozeß einer solchen Ausdifferenzierung (relativ) undifferenzierte Zusammenhänge durch den Aufbau entsprechend höher differenzierter Verweisungen aufgelöst werden? Der assoziative Zusammenhang tritt

¹⁵ Die Assoziation ist ein "Vorgang des Verweizens von etwas Gegebenem auf ein anderes Nichtgegebenes". (Landgrebe (1983), S. 135) Auch V. Kraft hatte gesehen, daß in der Wahrnehmung nicht einfach Sinneseindrücke vorliegen, "sondern [...] auch ein Bewußtsein von ihrem Zusammenhang mit anderen [...]. Dieses Bewußtsein ist etwas anderes als die sinnesqualitative Gestalt, die gegenwärtig ist. Es enthält eine Beziehung zu anderen solchen, die *nicht* gegenwärtig sind." (Kraft (1960), S. 287)

¹⁶ James hatte allerdings im Gegensatz zu Carnap den Assoziationismus abgelehnt und die Psyche bereits als strukturiertes System beschrieben. Siehe James (1890), besonders S. 224-290.

¹⁷ Baßler (1988a), S. 262f.

¹⁸ Vgl. hierzu und zu den folgenden Ausführungen Baßler (1988a), besonders die S. 124f., 204ff. und 262f.

folglich niemals zum Erleben hinzu. Er bildet vielmehr selbst einen konstitutiven Bestandteil des jeweiligen Erlebnisses: Das Erlebnis *ist* der das Erlebnis konstituierende Verweisungszusammenhang und daher sind Erlebnisse "Assoziationsgeflechte".¹⁹ Damit wird sichtbar, daß Erlebnisse *von sich aus* Verknüpfungen beinhalten. Erlebnisse verweisen nicht nur auf andere Erlebnisse; sie *sind* dieser Verweisungszusammenhang. Ein Erlebnis mag ein vorhergehendes verdrängen; es kann dies aber nicht, ohne entsprechende Verweise auf das vorhergehende aufzubewahren.²⁰

Wenn aber demgegenüber von der Annahme ausgegangen wird, daß ein Erlebnis nicht von sich aus in einen assoziativen Zusammenhang eingebettet ist, dann muß die Möglichkeit einer anders zustandekommenden assoziativen Einbettung erklärt werden. Kant hatte etwas derartiges unternommen und zu diesem Zweck seine revolutionäre Lehre von der "ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption"²¹ entworfen und ausgeführt. Man kann dieses Problem möglicherweise auch anders zu lösen suchen: Es ist aber nicht möglich, derartige Lösungen, wie Carnap es unternimmt, ersatzlos zu streichen, ohne - wie sich noch zeigen sollte - in all jene schwerwiegenden theoretischen Schwierigkeiten zu geraten, die er durch Nachbesserungen auszufüllen suchte. So versuchte Carnap, die auf diese Weise entstandenen "Mängel" durch ein eklektizistisches Konglomerat aus einem sensualistisch-solipsistischen *Empirismus*,²² einem gestaltpsychologisch (wie auch von Husserl) inspirierten *Phänomenalismus*²³ sowie einem - gerade dazu völlig inkohärent stehenden - objektivistischen *Physikalismus*²⁴ und einigen Anleihen beim *Pragmatismus*²⁵ zu beheben.

3.1.2.1 Erleben, Sprache und Erfahrung: Wie werden subjektive Erlebnisse intersubjektiv?

Entsprechend der geschilderten frühen Theorien Carnaps muß also jede Erkenntnis - will sie empirisch fundiert sein - aus einem Komplex elementarer Erlebnisse bestehen. Umgekehrt weist sich jede Erkenntnis als auf Erfahrung bezogen aus, indem sie sich zerlegen respektive zurückführen läßt auf elementare Erlebnisse. Man glaubte hierin endlich ein Abgrenzungskriterium zwischen Metaphysik und Wissenschaft ge-

¹⁹ Schon Erwin Straus hatte in an nichts zu wünschen übrig lassender Deutlichkeit nachgewiesen, daß es Wahrnehmungen und Erlebnisse als streng einzelne und voneinander unabhängige nicht geben kann. Vgl. hierzu Straus (1956), S. 229ff.

²⁰ Hier würde der Austausch von 'aufbewahren' durch den in Hegels Dialektik absichtsvoll doppel-sinnig verwendeten Term 'aufheben' zweckmäßig erscheinen. Die Aspekte des 'Annullierens' und des 'Aufbewahrens', die beide das konnotative Umfeld des Wortes 'Aufheben' bilden, beschreiben adäquat den Vorgang, der durch eine modifizierende Neuausdifferenzierung zustandekommenden Ablösung des vorhergehenden Erlebnisses durch ein neues.

²¹ KrV, B 131.

²² Vgl. hierzu die Seiten 186, 189 und 193.

²³ Vgl. hierzu S. 185f.

²⁴ Vgl. hierzu unten S. 195ff.

²⁵ Vgl. hierzu unten S. 193 sowie S. 201f.

funden zu haben. Eine Formulierung dieses Kriteriums würde in etwa lauten: Wenn man eine Aussage oder Theorie nicht reduzieren (zerlegen) kann auf (in) Elementarerlebnisse, so ist sie metaphysisch und damit keine wissenschaftliche Theorie. Und wenn eine Aussage diesem Kriterium nicht entspricht, so muß sie als (empirisch) *sinnlos* bezeichnet werden.

Aber selbst in den Diskussionen des *Wiener Kreises* stieß diese Ansicht schnell auf Ablehnung:²⁶

Das Gegebene muß in irgendeiner Form erst *ausgedrückt* sein, also in erkennbare [und damit doch wohl wiederum erlebnismäßig-wahrnehmbare? H.W.] Zeichen gefaßt werden, bevor ich mich überhaupt mit ihm beschäftigen kann. Der Schwerpunkt der Fragestellung verlagerte sich somit auf das Problem, in welchen sprachlichen Äußerungen sich die Erlebnisse manifestieren. *Die Bestimmung dessen, was das vielberufene im Erlebnis Gegebene nun eigentlich sei, wurde bis auf weiteres, und wie sich dann zeigte, für immer, beiseite geschoben.*²⁷

Carnap sah die Lösung der vorgebrachten Kritik in einer abermaligen Neuzentrierung des empiristischen Fundaments: Wenn erst Mitteilung Intersubjektivität herstellt, dann mußte das neue Fundament in Mitteilungen gefunden werden. Und wenn dieses Fundament konsequent an Carnaps Empirismus angebunden bleiben sollte, dann mußte es seine direkte Verbindung an Erlebnisgegebenes beibehalten. Folglich mußte ein Erlebnis in eine sprachliche Mitteilung transformiert werden, und als eine solche Transformation sah Carnap die Aufstellung sogenannter *Protokollsätze* an. Vereinfachend formuliert läßt sich ein Protokollsatz definieren als ein nach dem Muster: "X hatte am Ort O zur Zeit t das Erlebnis Y" in einen oder mehrere Sätze gefaßter Erlebnisinhalt.²⁸

Diese durch die Schilderung von Erlebnissen unvermeidlich gewordene Subjektivität der Protokolle blieb den Neopositivisten ein "Dorn im Auge" und Carnap suchte nach Möglichkeiten, subjektive Protokolle in eine intersubjektive Systemsprache - für Carnap fraglos die bereits bestehende Sprache der Physik - zu übersetzen.²⁹ So kam es zur Formulierung des *empiristischen Sinnkriteriums*, demzufolge sich *Sinn* und *Erfahrung* wechselseitig konstituieren: "Nur wenn ein Satz auf Protokollsätze und damit auf die erfahrbare Wirklichkeit zurückgeführt werden könnte, wäre er sinnvoll."³⁰ *Sinn* machen danach Sätze also, wenn sie auf die erfahrbare Wirklichkeit des Erlebens zurückgeführt werden können, und *Erfahrungen* macht die Wissenschaft dann vermittelt der Transformation von Erlebnisgehalten in sinnvolle Sätze.

Ohne die oben geschilderten grundsätzlichen Einwände in Betracht zu ziehen, sah nicht nur Popper - der einem phänomenalistisch-psychologistischen Konzept von

²⁶ Besonders "Otto Neurath beispielsweise hatte Carnaps Bezugnahme auf das Gegebene in Frage gestellt [...]" (Rorty (1981), S. 189)

²⁷ Krauth (1970), S. 15, letzte Hervorhebung H.W.

²⁸ Carnap und Neurath vertraten nicht die gleiche Meinung betreffs der Sprachform, in der Protokollsätze abgefaßt sein sollten. Vgl. hierzu Carnap (1932).

²⁹ Zur Subjektivität beziehungsweise Intersubjektivität von Erlebnissen vgl. auch: Kraft (1960), S. 264ff.

³⁰ Krauth (1970), S. 15. Vgl. auch ebd. S. 58.

vornherein ablehnend gegenübergestanden hatte³¹ -, sondern auch Neurath³² in einer solchen Fassung des Empirismus nicht die Rettung, sondern die Vernichtung jeglicher Wissenschaft, da damit der Solipsismusvorwurf nicht ausgeräumt sei. Wissenschaft, so warf Neurath ein, müsse objektiv beziehungsweise intersubjektiv sein. Wie sollte aber eine Theorie, die sich nur auf das im Erleben Gegebene bezog, intersubjektiv überprüfbar sein? Kurzum, es trat das Problem des Fremdpsychischen und seine Rolle für die Wissenschaften auf.

Man muß dieses Problem als ein typisches Problem des Neopositivismus sehen, einer Theorie also, die nicht auf Befunde aus einer empirischen Psychologie³³ (im Sinne Carnaps) zurückgreifen konnte und dennoch das Erleben beziehungsweise die Psyche zum Ausgangspunkt und Fundament der Wissenschaften erheben wollte. Wie sollte Carnap auch auf Befunde einer in seinem Sinne empirischen Psychologie zurückgreifen können - war es doch gerade sein Bemühen, überhaupt erst einmal zu klären, was als empirische Erkenntnis anerkannt werden könnte. Selbst ein so zentraler und favorisierter Begriff wie der der *Beobachtung*, aus dem nahezu alle entscheidenden Lehrsätze des Empirismus abgeleitet wurden, bleibt daher vage, was fatale Konsequenzen in Form eines infiniten Regresses nach sich zieht. So heißt nach Carnap ein Prädikat

'beobachtbar', wenn ein Organismus - eine Person - *N* in einem Zustand ist, unter geeigneten Umständen und mit Hilfe bestimmter Beobachtungen zu entscheiden, ob ein Prädikat *P* einem in Frage stehenden Objekt *b* zukommt oder nicht [...]. Diese Erläuterung stellt natürlich keine Definition für 'beobachtbar' dar; denn wie sofort ersichtlich ist, wird hier der Begriff der 'Beobachtbarkeit' wieder unter Bezugnahme auf 'Beobachtungen' erklärt, was offensichtlich eine Definition 'idem per idem' wäre. Carnap meint deshalb, eine genaue Definition wäre von der Psychologie zu liefern, oder besser: von einer behavioristischen Theorie der Sprache. [...] Es bleibt jedoch eine andere Schwierigkeit: Die Psychologie als Wissenschaft hat - gemäß empiristischer Ansicht - ihr System, das heißt ihre Fachsprache, ausgehend von Beobachtungen und Beobachtbarem aufzubauen. Wollte sie die Forderung Carnaps, eine Definition des Begriffes der 'Beobachtbarkeit' zu liefern, tatsächlich erfüllen, so befände sie sich in einer eigenartigen Lage: Um überhaupt ihr System beginnen zu können, müßte sie bereits eines ihrer erst später erreichbaren Ergebnisse voraussetzen.³⁴

Aber anstelle einer Lösung dieser Probleme erklärte der logische Positivismus Sätze oder Sprache zum Gegenstand der Wissenschaftstheorie. Folglich galt es, *Wissenschaftstheorie* als *Sprachtheorie* oder *-philosophie* zu betreiben.³⁵ Einen solchen Weg verfolgte Carnap in die *Logische Syntax der Sprache*.³⁶ Immerhin schien man der Lösung der Probleme im Hinblick auf Wahrheit und Intersubjektivität anhand des

³¹ Siehe hierzu Popper (1982), S. 6ff., S. 60ff. sowie S. 76.

³² Siehe hierzu Neurath (1933), S. 204f. Vgl. zu der sehr lebhaft geführten Diskussion dieses Problems im Wiener Kreis auch V. Kraft (1950), S. 108ff.

³³ Zur Kritik empiristisch-naturwissenschaftlich orientierter Psychologien vgl. Baßler (1991b).

³⁴ Krauth (1970), S. 89f. Vgl. hierzu Carnap (1936), S. 455.

³⁵ Womit wohl die Wende vom Neopositivismus zur analytischen Philosophie eingeleitet wurde.

³⁶ Carnap (1968).

Aufweises der logischen Struktur von Sätzen nähergekommen zu sein. Doch auch dieser Ansatz brachte neue Probleme mit sich, denn wie sollte etwa ein subjektiver Protokollsatz, der aus einer Erlebnisschilderung besteht, durch rein logische oder syntaktische Untersuchungen intersubjektiv überprüfbar sein? *Muß dazu ein Protokollsatz nicht ebenso wahrgenommen und also erlebt werden, wie der im Protokollsatz geäußerte Sachverhalt?* Denn "Verifikation bedeutet ja: Nachprüfung an den Erlebnissen."³⁷

Wenn Wahrnehmungen aber nur subjektiv sind, Protokollsätze aber wahrgenommen werden müssen, steht man dann nicht wieder vor dem Problem, wie Intersubjektivität hergestellt werden kann? Carnap sah die Lösung des Problems in einem konsequenten (logischen) Behaviorismus: Sätze sind demnach nicht wiederum als Erlebnisinhalte zu fassen. Sie sind zwar wahrnehmbar und müssen wahrgenommen werden, aber sie liegen im Gegensatz zu dem im Protokollsatz geschilderten Erlebnis selbst als *für jedermann* wahrnehmbar, überprüfbar und damit intersubjektiv vor.³⁸ Im Gegensatz zu dem im Protokollsatz geschilderten Fremderlebnis soll dementsprechend die Äußerung des Satzes als (im physikalischen Sinne) *äußeres Verhalten* aufgefaßt und erfaßt werden, das in einer physikalischen Sprache beschrieben werden kann:

The so-called thesis of *Physicalism* asserts that every term of the language of science - including beside the physical language those sub-languages which are used in biology, in psychology, and in social science - is reducible to terms of the physical language.³⁹

So leitete Carnaps physikalistische Interpretation von Sätzen und Äußerungen in ein behavioristisches Verständnis des Erlebens und des Verhaltens über: Alle psychischen Phänomene galten als reduzierbar auf Physisches, mit anderen Worten "auf Verhaltensphänomene (unter Einschluß verbalen Verhaltens) und auf Gehirnzustände oder -prozesse."⁴⁰ Sätze und Äußerungen mußten physikalisch verstanden keinen Bezug auf (Fremd)Bewußtsein nehmen: Die Rolle des (Fremd)Erlebens glaubte man

³⁷ Carnap (1928), § 179.

³⁸ Vgl. hierzu Schlipp (1963), S. 51f.

³⁹ Carnap (1936), S. 467.

⁴⁰ v. Kutschera (1991), S. 306. v. Kutschera betont an gleicher Stelle zurecht, daß Carnap die Reduzierbarkeit der Wissenschaftssprache auf die Sprache der Physik bereits im *Aufbau* für möglich gehalten hatte. (Siehe hierzu Carnap (1928), S. 80f. und S. 83f.) Im Gegensatz zu Carnap hat Victor Kraft dieser Reduzierbarkeit des Seelischen auf Körperliches entschieden widersprochen: "Aber auch wenn alle entsprechenden Gehirnvorgänge bekannt wären, könnte man sich nicht mit ihnen bescheiden. Denn Körperliches und Seelisches sind zweierlei. Aussagen über Körperliches sind nicht Aussagen über Seelisches äquivalent, und diese sind nicht auf jene reduzierbar. Mit dem behavioristischen Ausschluß des Seelischen wird ein Gebiet beiseitegeschoben, von dem wir doch wissen: es ist dasjenige, *wofür* etwas Körperliches Symptom ist." (Kraft (1960), S. 275) Darüber hinaus hält Kraft es für sinnvoll, davon zu sprechen, "daß ein fremder Seelenvorgang 'wahrgenommen' [also beobachtet, H.W.] werden kann." (Ebd., S. 277) Zur Kritik des Carnapschen Behaviorismus vgl. auch Baßler (1988a), S. 222ff.

so wissenschaftstheoretisch letztlich streichen und durch die Beobachtung des Verhaltens ersetzen zu können.⁴¹ Carnap geht dabei soweit, daß

er sagt, psychologische Aussagen seien nur soweit (empirisch) sinnvoll, als es intersubjektiv beobachtbare Verhaltenskriterien für sie gebe, so daß sich also ihr kognitiver Sinn durch Verhaltensaussagen wiedergeben läßt. Das entspricht späteren Gedanken Wittgensteins.⁴²

Lediglich das eigene Erleben oder der direkte Bezug auf Sätze bildete damit die schwerlich mit der physikalistischen Auffassung der Sprache in Einklang zu bringende Grundlage jeder Prüfung empirischer Theorien und damit die Basis des Empirismus:

Der Bezug der Sprache auf Außersprachliches lebte zwar in der vagen Forderung der 'Beobachtbarkeit' von Aussagen weiter, aber da die philosophische Arbeit erst nach dem Vorliegen von Aussagen einsetzte, wurde dieser Bezug zunächst ganz aus dem Blickfeld verloren. Das Aufstellen von Sätzen wurde ausschließliche Sache der empirischen Wissenschaften, nur deren Verarbeitung betraf die Philosophie.⁴³

Carnap war es allem Anschein nach mit seiner Theorie paradoxerweise nur gelungen, ein Fundament für "subjektive Erkenntnisse" - was immer das sein mag - zu finden, aber die Wissenschaftlichkeit war ihm dabei unter den Händen entglitten, da es nun keine intersubjektive Grundlage mehr gab, auf der subjektive Erlebnisse hätten geprüft werden können. Um Erkenntnissen ihren wissenschaftlichen Charakter zurückgeben zu können, mußten sie in einer objektiven Form mitteilbar gehalten werden. Mit einer solchen Form der Mitteilung aber verliert jedes Erlebnis seine Qualität als sinnliche Wahrnehmung etc. Doch sahen Neurath und Carnap offensichtlich die *Sprache als ein physikalisches Phänomen*⁴⁴ an - ohne freilich sagen zu können, mit welchem Recht man Sprache als physikalisches Faktum sollte auffassen können. So mußten sich die

⁴¹ Auch hier wird Beobachtung auf sinnliche Beobachtung reduziert, und auch hier wird diese Reduktion nicht legitimiert. Wesentliche Konsequenzen, die sich aus dieser Reduktion für die Untersuchung des Mentalen ergeben, hat M. Frank in *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis* kritisiert: Frank (1991), S. 171f.

⁴² v. Kutschera (1991), S. 307. Bei Wittgenstein finden sich dergleichen Aussagen, etwa in Wittgenstein (1960a) §§ 244-246, 295, 298, 300, 303, 305 und 454. Er lehnt auch den Gedanken ab, die Bedeutung eines Begriffes oder Satzes sei durch einen intentionalen Akt, durch ein "Meinen" zustande gekommen oder bestehe daraus. (Vgl. etwa Wittgenstein (1960a), (eher zweideutig die §§ 357 und 358), die §§ 455 und 456. Vgl. zu dieser Ansicht und ihren Gründen auch W. Stegmüller (1978), S. 571ff.

⁴³ Krauth (1970), S. 18.

⁴⁴ "Neurath verlangte deshalb, die Bezugnahme auf eine außersprachliche 'Wirklichkeit' aufzugeben. Die einzige Wirklichkeit seien nur die gesprochenen oder geschriebenen Protokollsätze, als physikalisches Faktum genommen, als Tonschwingungen oder geschriebene Zeichen, mit anderen Worten: als die von allem Anfang an intersubjektiv beobachtbaren Äußerungen eines physikalischen Körpers." (Krauth (1970), S. 16) Ein physikalischer Körper kann sicherlich Töne oder Schwärzungen auf Papier erzeugen. Wie aber soll ein physikalischer Körper qua seiner *rein physikalischen Eigenschaften* Sinn bzw. begriffliche Bedeutungen erzeugen und verstehen können? Ist die Erzeugung und das Verstehen von Sinn wirklich rein physikalisch möglich? Vgl. zu einer Kritik dieser Annahmen nochmals das Kapitel *Erfahrung und Verstehen* (Kapitel 2.2.4.2).

Fragestellungen und die wissenschaftstheoretischen Untersuchungen mehr und mehr auf den internen Raum der Sprache beschränken, "womit man allerdings Gefahr lief, sowohl den Empirismus wie überhaupt jegliches Philosophieren oder Suchen nach Erkenntnis aufzugeben."⁴⁵

Auch hier standen pragmatische Erwägungen im Vordergrund, denn

beim Physikalismus geht es für Carnap nicht um eine ontologische, sondern um eine pragmatische Frage. Ob es nur Physisches gibt oder daneben z.B. auch Psychisches als eine Realität eigener Art, hält er schon 1928 für ein Scheinproblem, für eine empirisch prinzipiell nicht entscheidbare und daher sinnlose Frage. Es geht ihm allein darum, welche Sprache für wissenschaftliche Zwecke am geeignetsten ist.⁴⁶

Die Rechtfertigung des Physikalismus liegt also nicht in dem Nachweis, daß die Welt ontologisch gesehen aus rein physischen Entitäten bestünde. Derartige externe Existenzfragen sind Carnap zufolge sinnlos, welche Ansicht an den 'methodischen Solipsismus' des *Aufbaus* anschließt.⁴⁷ Vielmehr sind

ontologische Voraussetzungen [...] sinnvoll immer für gewisse Zwecke, und sie sind sinnvoll, wenn es eine für diese Zwecke brauchbare Sprache gibt, die sie macht, und zu der es keine ebenso brauchbare (z.B. ebenso einfache) Sprache gibt, die ohne sie auskommt. Entsprechend diskutiert Carnap den Physikalismus als These einer Übersetzbarkeit aller anderen Sprachen in die physikalische oder als These, daß man für alle wissenschaftlichen Zwecke mit der physikalischen Sprache auskommt.⁴⁸

Aber wie soll eine Aussage ein physikalisches Phänomen sein können, wenn doch die "physikalische Form" einer Kommunikation (akustisch, tastbar in Blindenschrift, schriftlich auf Papier oder auch in eine Baumrinde geritzt) nichts zur Sache tut, denn das physikalische "Medium" einer Kommunikation ist kommunikativ ohne Belang.

⁴⁵ Krauth (1970), S. 16.

⁴⁶ v. Kutschera (1991), S. 305.

⁴⁷ Vgl. zum 'methodischen Solipsismus' nochmals S. 185, Anm. 9 sowie S. 186. Der 'methodische Solipsismus' muß aber die These vertreten, solipsistische und realistische Standpunkte seien neutral gegenüber wissenschaftlichen Theorien. Daß dies keineswegs der Fall ist, zeigt sich schon am Beispiel des Solipsismus von Berkeley. So kommt Berkeley zu einer geradezu "semiotischen" Schlußfolgerung betreffs der Kausalität: Wenn zum Beispiel Feuer und Schmerz ihr Sein lediglich in ihrem Wahrgenommenwerden (*esse est percipi*) finden, dann - so Berkeley - *verursacht* nicht etwa das Feuer bei Annäherung Schmerzen, sondern Feuer ist als Vorstellung betrachtet *nur ein Zeichen*, welches mich vor dem Auftreten von Schmerzen bei Annäherung an ein Feuer warnt. Der Schmerz selbst wird danach nicht kausal durch das Feuer, sondern durch die von Gott gegebene Aufeinanderfolge der Vorstellungen von 'Annäherung an ein Feuer' und 'Schmerz' hervorgerufen. (Berkeley (1964), S. 62f.) Ein Realist - für den Feuer mehr ist als nur eine von Gott gegebene Vorstellung - würde dieser "semiotischen" Ansicht niemals zustimmen können. So kann Carnaps 'methodischer Solipsismus' nicht das leisten, was Husserl sich von seiner *epoché* versprochen hatte. (Siehe zum Vergleich von Carnaps *methodischem Solipsismus* und Husserls *epoché*: Mayer (1991), S. 289)

⁴⁸ v. Kutschera (1991), S. 306.

Wie soll man dann aber eine sprachliche Mitteilung als physikalisches Phänomen auffassen können?

3.1.2.2 Physikalismus und 'linguistic turn'

So kam es nun zu dem, was man später 'linguistic turn' genannt hat, und die Erörterungen des logischen Empirismus konzentrierten sich mehr und mehr um den *Begriff des Sinns*, den man an dem Phänomen der *Sprache* festmachen zu können glaubte. Allerdings hat Michael Dummet

in seinen Bologneser Vorlesungen über die *Ursprünge der analytischen Philosophie* daran erinnert, daß das sogenannte positivistische Wiener 'Sinnkriterium' allein und per se die 'sprachphilosophische Wende' noch gar nicht erklärt. Ich finde diese Bemerkung interessant. Denn üblicherweise assoziiert man die Rede von einer sprachanalytischen Philosophie mit der (von Gustav Bergmann so genannten) 'linguistischen Wende'. Das Sinnkriterium des frühen Wiener Kreises ist aber ein bloßer Test dafür, ob ein Ausdruck Bedeutung hat. Es besteht in der Kombination der Erfordernisse logischer Konsistenz (eventuell auch Kohärenz) und Erfahrungs-Ausgewiesenheit (Stützung durch Sequenzen von Sinneserlebnissen). Insofern hat es noch keine Grundlage in einer wirklich sprachphilosophisch zu nennenden Bedeutungstheorie, und die haben die Wiener auch nicht geliefert. Auch für Frege, den anderen vorgeblichen Ahnherrn der Sprachanalyse, gilt, daß er nicht eigentlich eine Philosophie der Sprache, sondern eine Philosophie des Gedankens vorgelegt hat.⁴⁹

Wenn auch der von Frank geschilderte Eindruck stimmig ist, so unterschlägt er doch, daß es beispielsweise Carnap neben dem, was Frank als Erfordernisse logischer Konsistenz, Kohärenz und Erfahrungs-Ausgewiesenheit bezeichnet, vor allem *auf die über Sprache herstellbare Objektivität oder Intersubjektivität der Wissenschaften ankam*. Und eben diese Intersubjektivität schien nun im *Bereich der Sprache* als eines die Intersubjektivität konstituierenden Mediums begründet, und eine *Erkenntnistheorie* mußte mithin in eine dem Empirismus angemessene Sprachphilosophie transformiert werden. 'Mitteilbarkeit' (als Garant der Intersubjektivität) wurde zum entscheidenden Begriff und wieder schien die Lösung direkt auf der Hand zu liegen: Der Erkenntnistheoretiker muß schlicht untersuchen, wie ein Erlebnisinhalt mitteilbar wird. Mit dem *linguistic turn* vollzog die ursprünglich eher phänomenalistisch orientierte Theorie also nicht eine Hinwendung zu einem konsequenten Phänomenalismus, sondern durchaus zur *Sprachphilosophie*. Sprache, speziell Sätze, schienen nicht nur das Fundament der Objektivität oder Intersubjektivität zu bilden, sondern auch eine Wende vom Phänomenalismus zum Physikalismus zu ermöglichen: Denn wenn man wie Carnap Sätze als physikalische Phänomene auffaßt,⁵⁰ dann kann man Sprache als

⁴⁹ Frank (1992), S. 415f.

⁵⁰ Zur Kritik an der Möglichkeit, Sprache als ein physikalisches Phänomen aufzufassen, vgl. unten S. 197ff. Weitere, teilweise sicherlich schlagende Argumente gegen den Physikalismus finden sich bei v. Kutschera: v. Kutschera (1991), S. 308ff.

einen Transformator ansehen, der Erlebnisse in physikalisch-intersubjektive Gegenstände umzuwandeln in der Lage ist.

Mit der Betrachtung von Sätzen als physikalische Gebilde wird das Problem des Physikalismus aber zu schnell gelöst. Die *logische Syntax von Sätzen* bildet dann die Schaltstelle der Wissenschaften, indem sie den Sinn von Erlebnissen - die entsprechend dem empiristischen Sinnverständnis zwangsläufig Sinn machen, da alles, was auf Erlebnisse rekurriert, Sinn macht - in sinnvolle Sätze umzuwandeln vermag. Sätze, als Transformationsprodukte von Erlebnissen betrachtet, übernehmen hiernach den *Sinn der Erlebnisse*, da alles Sinn macht, was auf Erlebnisse zurückführbar ist. Hier schien die Synthese von Phänomenalismus und Physikalismus ihre adäquate Ausformung gefunden zu haben. *Wenn Sätze, die aus Erlebnissen hergeleitet werden können, Sinn machen, müssen dann aber nicht die Erlebnisse selbst schon Sinn gemacht haben? Was aber ist das für ein Sinnbegriff, der dem von Carnap favorisierten auf Sprache bezogenen Sinnbegriff vorherzugehen scheint?* Inwiefern sind Erlebnisse immer schon auf Sinn bezogen, wie stellen sie Sinnbezüge her? Anders gesagt: Wenn Carnap definiert, daß alles Sinn macht, was auf Erlebnisse rekurriert, so sollte man dies eigentlich nur dadurch legitimieren können, daß man eine *allgemeine Theorie des Sinns* darlegt. Stattdessen wurde diese Problemstellung einfach dadurch abgeschnitten, daß man sie umkehrte und nun annahm "epistemischer Zugang zu Phänomenen (auch mentalen) sei prinzipiell sprachvermittelt."⁵¹

Wieder findet sich ein Zirkel in der Argumentation: Wann sind Sätze in erkenntnistheoretischem Sinne sinnvoll? Sätze sind als sinnvoll zu bezeichnen, wenn sie auf Erlebnisse rekurrieren. Wann sind Erlebnisse sinnvoll? Erlebnisse sind in erkenntnistheoretischem Sinne sinnvoll, wenn sie sprachlich-bewußt erlebt werden. Aber wie soll Sprache Bewußtsein und Sinn erzeugen können? Ist das Bewußtsein nichts anderes als sprachliches Erleben? Ist Bewußtsein und Denken gleichzusetzen mit "mentalem Sprechen"? Was ist dann Kommunikation, die doch auch sprachlich abläuft? Gegen eine Gleichsetzung von sprachlichem Erleben mit Bewußtsein spricht nach Luhmann bereits, daß die Sprache

soziale in psychische Komplexität [überführt]. Aber nie wird der Bewußtseinsverlauf identisch mit sprachlicher Form, auch nicht mit 'Anwendung' sprachlicher 'Regeln' [...]. Man muß sich nur beim herumprobierenden Denken, bei der Suche nach klärenden Worten, bei der Erfahrung des Fehlens genauer sprachlicher Ausdrucksweisen, beim Verzögern der Fixierung, beim Mithören von Geräuschen, bei der Versuchung, sich ablenken zu lassen oder in der Resignation, wenn sich nichts einstellt, beobachten, und man sieht sofort, daß sehr viel mehr präsent ist als die sprachliche Wortsinnsequenz, die sich zur Kommunikation absondern läßt. Auch das Denken muß die gedankenlose Selbstkontinuierung des Bewußtseins mitvollziehen, und nur so kann es dem Bewußtsein die eigene Existenz bestätigen.⁵²

⁵¹ Frank (1992), S. 416.

⁵² Luhmann (1984c), S. 368f.

Carnaps Empirismus ist vor diesem Problem stets ausgewichen, obwohl es einsichtig sein dürfte, daß von *Sinn* in der empiristischen Verwendung des Wortes strenggenommen erst gesprochen werden könnte, wenn geklärt wäre, wie man Sinn (und sei es 'sprachlich') überhaupt herstellen und erfassen kann (und 'erfassen kann' dürfte hier wohl 'verstehen kann' heißen). Erst eine solche, auf allgemeinen Überlegungen zum Sinnbegriff beruhende Begriffsbildung, in der geklärt wird, was unter Sinn als solchem verstanden werden soll und wie die Psyche Erlebnisse *immer* als sinnvolle und verständliche hervorbringen kann, könnte zur Rechtfertigung eines erlebnisbezogenen, physikalistisch-reduktionistischen Sinnkriteriums wie des empiristischen herangezogen werden. Die Antwort, daß dies 'sprachlich' geschieht, täuscht eine Lösung nur vor, denn sie basiert auf der Wirkung der Selbstverständlichkeit, mit der Sprache gesprochen und verstanden wird. So invisibilisiert sie das eigentliche Problem: Selbstverständlich ist Sprache *auch* ein Medium der Mitteilung von Sinn. Aber die Frage war nicht, *ob* das Erleben oder die Kommunikation mit Hilfe von Sprache Sinn aufbauen kann, sondern *wie* das Erleben oder die Kommunikation mit Hilfe von Sprache diese Leistung zustande bringen kann. Muß dazu die Psyche nicht von allem Anfang an, also auch vorsprachlich, mit Sinn operieren können? Und wenn ja, was heißt dann 'mit Sinn operieren'?

Wer seine Überlegungen auf die Untersuchung des Sinns von Sätzen reduziert, hat diese Frage übergangen. Wittgenstein hat dieses Problem gesehen, und so wird wohl verständlich, warum er in seiner Spätphilosophie anstelle einer Theorie wissenschaftlicher Erkenntnis zu einer am Alltag orientierten Sprachspieltheorie⁵³ greift, die die Möglichkeit von Sinn und Verstehen in der Einheit eines *sprachübergreifenden Sinnzusammenhanges* sucht, eines Sinnzusammenhanges, der die Kontexte (Handlungssituationen) und die in diesem Kontext stattfindenden außersprachlichen Handlungen als einen die Sprache (beziehungsweise 'das Sprechen') überhaupt erst ermöglichenden, also übergreifenden Zusammenhang einbezieht und untersucht.⁵⁴

⁵³ "Wenn die Philosophen ein Wort gebrauchen - 'Wissen', 'Sein', 'Gegenstand', 'Ich', 'Satz', 'Name' - und das *Wesen* des Dings zu erfassen trachten, muß man sich immer fragen: Wird denn dieses Wort in der Sprache, in der es seine Heimat hat, je tatsächlich so gebraucht? - *Wir* führen die Wörter von ihrer metaphysischen, wieder auf ihre alltägliche Verwendung zurück." (Wittgenstein (1960a), § 116)

⁵⁴ Diese neue Fragestellung Wittgensteins kann man als Konsequenz aus den Problemen seines *Tractatus* und der darin stattfindenden impliziten Auseinandersetzung mit dem Wiener Kreis sehen. Um den Unterschied zwischen der frühen und der späten Philosophie Wittgensteins deutlich zu machen, spricht Stegmüller bezüglich des *Tractatus* von einer "Mosaiktheorie der Sprache" und in Hinsicht auf die an einen Zusammenhang angebundene Theorie der Sprachspiele von einer "Schachtheorie der Sprache". (Vgl. hierzu Stegmüller (1978), S. 591 sowie ders. (1968), S. 282f.) "Wie ein Schachzug nicht allein darin besteht, daß ein Stein so und so auf dem Brett verschoben wird, - aber auch nicht in den Gedanken und Gefühlen des Ziehenden, die den Zug begleiten; sondern in den Umständen, die wir nennen: 'eine Schachpartie spielen', 'ein Schachproblem lösen', und dergl." (Wittgenstein (1960a), § 33) Die Reduktion der Untersuchung der Sprache auf ihre Einbettung in Handlungskontexte und vollziehbare oder vollzogene Handlungen, wobei von Prozessen des Erlebens abgesehen wird, leitete Wittgenstein dann zu einem *handlungstheoretischen Verständnis der Sprache*. Vgl. zur Kritik der Handlungstheorie nochmals S. 32 sowie Baßler (1991a), des weiteren: Luhmann (1987d), S. 14f. ders. (1986), S. 103., ders. (1979b), S. 305f., ders. (1988a), S. 298f.

So gelangte er nicht nur zu einer Ansicht, die an die Idee der Lebenswelt erinnert - Wittgenstein nannte sie "Lebensform"⁵⁵ -, sondern er erweiterte seine Sprachphilosophie um die Untersuchung der Regeln des Handelns *mit* der und *begleitet durch* die Sprache: "Das Wort 'Sprachspiel' soll hier hervorheben, daß das Sprechen der Sprache ein Teil ist einer Tätigkeit, oder einer Lebensform."⁵⁶ Aus diesem Grunde wurden von Wittgenstein außersprachliche Handlungen und Situationen als Kontexte in den Sprachzusammenhang eingegliedert und so mitberücksichtigt.

Wie aber können, wenn man Carnaps Theorie weiterdenkt, physikalisch aufgefaßte Phänomene wie Geräusche oder Schwärzungen auf weißem Papier etc. als sinnvolle Sätze erkannt, aufgefaßt und verstanden werden? Wenn jemand geäußerte Sätze etwa als Geräusche (oder akustische Signale, Schallwellen etc.) klassifiziert, dann läßt sich sofort fragen, was Sätze (Äußerungen) von anderen Geräuschen unterscheidet: Wie kommt es, daß man sie als Sätze erkennt und dies zumeist sogar auf Anhieb und ohne langwierige physikalische, phonetische, semiotische, syntaktische oder semantische Untersuchungen? Nebenher: Auch eine Maschine kann chemische Untersuchungen durchführen (z.B. ein Chromatograph), ein moderner Computer kann sogar Texte scannen und Schriftzeichen identifizieren. Aber kann eine solche Maschine deshalb in irgendeiner Weise *Sinn* erfassen oder verstehen? Nur für den Wissenschaftler und nicht einmal für einen gerade im Raum befindlichen Hausmeister wird der "Output" eines Chromatographen verständlich sein und weder der Chromatograph noch der Computer kann den Sinn seiner Operationen oder den Sinn der gescannten Sätze erfassen, geschweige verstehen.⁵⁷ Wenn folglich *Sinn nicht physikalisch vorliegen kann*, wie kann dann ein Subjekt, ein psychisches System, ein Mensch oder was immer

⁵⁵ Wittgenstein (1960a), § 19 und § 23.

⁵⁶ Ebd., § 23.

⁵⁷ "Während in einem Laboratorium der Laie nur einen Zeiger auf einer Skala sieht, nimmt der Geschulte eine Stromstärke wahr, so wie man am Thermometer direkt die Wärme oder die Kälte abliest." (Kraft (1960), S. 289.) Der oben angesprochene Hausmeister wird dementsprechend durchaus einen - und sei es noch so unklaren - Sinn in der Anwendung und Arbeit der Maschine erkennen können, während der Chromatograph nur für seinen Beobachter verständlich ist und für sich selbst mitsamt der von ihm erbrachten Resultate unverständlich bleibt. Er tut was er tut. Er weiß nicht nur nicht, was er tut und warum, er erfährt nicht einmal, daß er tut, was er tut. John Updike hat die hier angesprochene Problematik in einen fiktiven Dialog zwischen dem Studenten Dale Kohler und Professor Lambert gefaßt: Kohler: "When you hear a noise - those bulldozers over there, for instance - vibrations compress the air and move through the glass and stone and touch the little bones in your ear, they communicate the disturbance to the eardrum, which passes it on to the fluid of the inner ear, and that moves some filaments that generate electrical impulses that travel along the auditory nerves to the brain. But *who* is hearing the noise? Not the brain by itself; it's just a mass of electrochemical jelly. It doesn't hear anything, any more than a radio hears music it plays. Who, furthermore, decides to get up and go to the window and see what's making the noise? Something makes those neurons fire that move the muscles that move your body. That something is non-physical; a thought, a desire. People are willing to admit that the brain affects the mind - creates the mind, you could say - but, illogically, don't accept the other side of the equation, that mental events create brain events. Yet it happens all the time." Lambert: "The reason people don't make too much of their minds is that they see how totally at the mercy of the material world the mind is - a brick drops on your head, your mind is extinguished no matter how indeterminate are the motions of the individual atoms composing the clay in the brick. Life, thought - these are no match for the planets, the tides, the physical laws." (Updike (1986), S. 160f. und S. 164.)

man annehmen mag, Sinn erfassen? In Carnaps Theorie blieb auch diese Frage unbeantwortet.

Wenn man nun fragt, *was der Unterschied zwischen Geräuschen und Sätzen ist*, so sollte bereits diese Frage unmittelbar zum Begriff des Sinns führen. Freilich ergeben auch Geräusche Sinn: Schluchzen, das Jaulen eines Hundes oder auch der durchdringende Lärm einer Schlagbohrmaschine und sogar das Erdbeben von Lissabon machen im Erleben eines Beobachters Sinn, denn wie sollte man sie sonst beschreiben, erklären oder überhaupt erfassen können? Aber das verschärft die Problematik nur, denn wenn schon ein jedes Geräusch für einen (sinnverarbeitenden) Beobachter Sinn macht, ja, wenn bereits der Begriff des 'Geräuschs' Sinn macht, dann ist Sinn immer schon vorausgesetzt, und es wird immer problematischer, die hochkomplexe Erfassung von Äußerungen verständlich zu machen und zu erklären, wie man nicht nur Sätze als sinnvoll, sondern darüber hinaus auch noch den Sinn von Sätzen verstehen können soll. Die physikalische Form von Sätzen ist bei all dem nicht nur kontingent⁵⁸, sondern für die Klärung dieser Fragen offensichtlich gänzlich irrelevant. *Sinn* dürfte wohl nur erfaßt werden können, wenn ein Subjekt, ein Mensch oder ein System *immer schon* mit Sinn operiert. Carnap aber hat diesen Problemkreis unbehandelt belassen.⁵⁹ Dagegen wurde dieses Problem einer physikalistischen Sprachauffassung beispielsweise von Skjervheim durchaus gesehen und auf die Verstehensproblematik bezogen.⁶⁰ Dennoch kann von einer Lösung des Problems kaum gesprochen werden, da trotz der Annahme, "daß Sinnverstehen ein Modus der Erfahrung sei"⁶¹, weiterhin eine Anbindung der Theorie an den *Datensensualismus* aufrechterhalten wird. Es war H. Skjervheim, der

als erster die [für Szientisten, H.W.] methodologisch anstößigen Konsequenzen der Verstehensproblematik, also das Problematische am Verstehen herausgearbeitet

⁵⁸ Ob ich englisch oder deutsch spreche, ob ich eine Botschaft in eine Baumrinde ritze oder mich der Hieroglyphe bediene, spielt keine Rolle.

⁵⁹ Verena E. Mayer widerspricht einer solchen Ansicht zumindest partiell und auf Carnaps Werk *Der logische Aufbau der Welt* bezogen. Anhand eines Vergleichs mit Husserl möchte sie zeigen, daß Carnap, zumindest sofern er das Thema 'Bewußtsein' erörtert, nicht von einer bloßen Summation und einer nachträglichen, artifiziell-assoziativen Zusammenfügung von Erlebnissen ausgeht, sondern durchaus auf eine Beschreibung der *strukturellen Bedingtheit der Genesis und des Zusammenhangs von Erlebnissen* abzielt. Damit sei der Zusammenhang der Erlebnisse (und damit wohl auch ihr Sinn) immer schon und das heißt: konstitutionell gewährleistet: "Husserl kritisiert am Empirismus die willkürliche und dogmatische Beschränkung der Basis auf passiv rezipierte und assoziierte Sinnesdaten. Der vorurteilsfreie Blick des Bewußtseins auf sich selbst unter Ausschluß aller Existenzbehauptungen läßt erkennen, daß das dem Bewußtsein Gegebene sehr viel weiter reicht: das Bewußtsein 'sieht' eben nicht nur einzelne Daten, sondern auch Strukturen. Sämtliche Gegebenheiten, die nicht im bloßen Erlebnisstrom bestehen, sind strukturell gegeben, es sind, in Carnaps Terminologie, logische Komplexe. Das Wesen eines solchen Komplexes erkennen, heißt, seine konstitutionale Genesis aus dem Erlebnisstrom nachzuvollziehen." (Mayer (1991), S. 299f.) Doch selbst eine derartig wohlwollende Interpretation kann die Vorwürfe, die hier gegen die *physikalistisch-sprachphilosophische Wende* in Carnaps Denken erhoben wurden, nicht ausräumen, denn etwas dieser konstitutionellen Genesis Entsprechendes läßt sich hier nicht mehr nachweisen.

⁶⁰ Skjervheim (1959).

⁶¹ So Skjervheim laut Habermas. (Habermas (1987), Bd. I, S. 164)

hat. Skjervheim beginnt mit der These, daß *Sinnverstehen* ein Modus der *Erfahrung* sei. Wenn *Sinn* als theoretischer Grundbegriff zugelassen wird, müssen symbolische Bedeutungen als Daten betrachtet werden: 'What is of interest for us ... is, that *meanings* - the meaning of other people's expressions and behaviour, the meanings of written and spoken words - *must be regarded as belonging to that which is given* ... In other words, what we propose is a perceptual theory of meaning, and of our knowledge of other minds.'⁶²

Auch Wittgenstein hat - bei aller Anbindung seiner Theorie an außersprachliche Kontexte - hier offensichtlich nicht das Problem gesehen, wie ein Zusammenhang (Situation oder Kontext, eine Handlung oder eine Äußerung) überhaupt als Zusammenhang erfaßt werden kann: *Alle diese Strömungen versuchen letztlich das Problem von Sinn und Verstehen dadurch zu umgehen, daß sie Sinn mit Sprache identifizieren.* Ist das Sinnproblem (vorschnell) erst einmal auf die *Analyse sprachlicher Prozesse* reduziert, dann wird jede weitere Klärung auf die *Analyse der Regeln der Sprache* (im Falle Carnaps: die Untersuchung der 'Syntax der Sprache') oder der *Regeln des sprachlichen Handelns* (im Falle des späten Wittgenstein: die Untersuchung der 'Sprachspiele') reduziert. Ein solcher Rekurs auf sprachliche Regeln intersubjektiver Kommunikation aber "greift zu kurz, weil das Sinnproblem tiefer liegt als das Regelproblem, weil Regeln selbst sinnhaft schon sein müssen, um begründen zu können, weil auch die Frage nach Begründungen, die Widerlegung von Begründungen Sinn hat, usw."⁶³

So liegt wieder einmal die Vermutung nahe, daß sich nur in einem Netz von Sinnzusammenhängen Sinn aufbauen, erkennen und verstehen läßt, denn um einen Satz als Satz und damit als verstehbare Zeichenkette betrachten zu können, muß auf die Möglichkeit, sinnvolle Sätze zu bilden und in akustischer oder schriftlicher Form etc. mitteilen zu können, bereits verwiesen werden. Und wie sollte ein solcher Verweis möglich sein, wenn nicht als Sinnverweis?

Sinn präsentiert Komplexität unmittelbar durch Verweisungsreichtum und weitergegebenen Selektionszwang; Sprache steigert und reduziert Komplexität mit Hilfe einer Differenzierung von Struktur und Prozeß. Sinn ist zwar intersubjektiv, aber nicht allein sprachlich konstituiert; vielmehr bezieht er Wahrnehmungsprozesse (unter Einschluß von Wahrnehmungen der Wahrnehmungen anderer) ein, die sich nicht in sprachliche Prozesse auflösen lassen.⁶⁴

Daher muß eine rein sprachphilosophische und erst recht eine physikalistische Begründung von Sinn und Wahrheit am Problem vorbeilaufen, zumal sich nicht einmal das Bewußtsein auf 'sprachliches Erleben' reduzieren läßt, denn

⁶² Habermas (1987), Bd. I, S. 164, die ersten beiden Hervorhebungen H.W. Am Ende seiner Ausführungen zitiert Habermas Skjervheim.

⁶³ Luhmann (1979b), S. 303. Luhmann referiert das hier Zitierte nicht als Kritik an szientistischen Strömungen, sondern gegen die von Habermas begründete Theorie kommunikativen Handelns. Luhmanns Ausführungen sind aber sicherlich auch (wie hier sichtbar) als Kritik anderer sprachphilosophischer Strömungen relevant.

⁶⁴ Ebd.

Sinnhaftes Erleben und Handeln beruht auf Fähigkeiten des Negierens und Virtualisierens, die vorsprachliche Wurzeln haben und in aller Zeichenbildung bereits vorausgesetzt sind. Die Verwendung des Wortes 'Brot' setzt ja voraus, daß man es hinreichend sicher vom Brot selbst unterscheiden kann. Ohne zu wissen, daß man das Wort Brot nicht (nicht!) essen, auf das Wort Baum nicht (nicht!) klettern kann (kann!), wäre die Verfügung über Sprache mit tödlichen Irrtümern belastet.⁶⁵

3.1.3 Von der Referenzsemantik zur Wahrheitssemantik

Carnap ließ diesen gesamten Fragenkomplex unbeantwortet, was kein Zufall sein dürfte, denn strenggenommen müßte für Carnap die Frage nach dem *Sinn des Sinnbegriffs* sinnlos sein, weil allein schon der Bezug eines *allgemeinen Sinnbegriffs* zu einem *protokollierbaren Erlebnis* schwerlich herstellbar sein dürfte.⁶⁶ Der Sinnbegriff kann immer nur selbstbezüglich (das heißt hier: zirkelhaft) analysiert werden, da es um den *Sinn des Sinnbegriffs* geht, also sinnvolles Operieren immer schon verwendet und vorausgesetzt sein muß, wenn man sich dem Sinnbegriff theoretisch nähern möchte. Dann aber kann die Analyse des Sinnbegriffs nicht empirisch im Sinne Carnaps realisiert werden, da sein Sinn nicht auf einzelne Protokollsätze oder auf Elementarerlebnisse zurückgeführt werden kann - denn diese setzen ebenfalls schon immer Sinn (sinnhaftes Erleben) voraus. Carnap versuchte offensichtlich, dieses Problem zu unterlaufen, indem er Fragestellungen dieser Art vermied und Sinn ausschließlich nur auf Sprache hin reflektierte, womit er Sinn als Satz oder Äußerung hypostasierte. Das Unterlaufen dieses Problems hat jedoch zur Folge, daß nicht im strengen Sinne verstanden werden kann, *wie* Sprache verstanden oder als Sinnstruktur überhaupt aufgefaßt und hervorgebracht werden kann. Man sucht dann aber die Ursache beispielsweise von Unklarheiten, Mißverständnissen oder Widersprüchlichkeiten vorschnell im Bereich der Sprache oder der Logik⁶⁷, auf welche Bereiche man Sinn vorher eingeschränkt hatte, und man übersieht dabei die Notwendigkeit der Frage, wie Verstehen und die gedankliche Konstruktion von Sätzen überhaupt möglich sind. Die Philosophie Carnaps hingegen stellt einzig die Frage, welche Sätze Sinn ergeben und welche nicht, wie Zeichen und Sätze strukturiert sein müssen (Syntax), um als sinnvoll angesehen werden zu können und welche Rolle dabei der Semantik, sowohl auf Wort- als auch auf Satzebene, zukommt. Zwar erkannte Carnap durchaus die Relevanz von Kontexten an, allerdings in einer sehr reduzierten Form, die zunächst weitgehend auf den *Satz* als *Kontext von Begriffen* beschränkt blieb. So ergab sich die Möglichkeit einer relativ einfachen Art und Weise der formalen

⁶⁵ Ebd., S. 303f.

⁶⁶ Auch Popper schließt sich diesem Urteil an: "Indem man nur Fragen der empirischen Wissenschaften als 'sinnvoll' anerkennt, wird auch jede Debatte über den Sinnbegriff sinnlos [...]" (Popper (1982), S. 24.

⁶⁷ So versuchte man etwa auf logischer Ebene durch den Ausschluß von Selbstreferenzen dem Problem der Paradoxien Herr zu werden. Resultat derartiger Bemühungen war beispielsweise die auf Russel zurückgehende Schaffung einer Typenlogik. (Vgl. hierzu S. 70)

Sprachanalyse, die die Frage des Sinns zunächst nur im Modus einer *Referenzsemantik* zu beantworten in der Lage war:

Im Anschluß an die pragmatistische, von Peirce eingeführte und von Morris fortgebildete Zeichentheorie hat Carnap den von Bühler zunächst nur funktionalistisch betrachteten Symbolkomplex unter syntaktischen und semantischen Gesichtspunkten einer intern ansetzenden Sprachanalyse zugänglich gemacht: nicht das isolierte Zeichen ist der Träger von Bedeutungen, sondern Elemente eines Sprachsystems, d. h. Sätze, deren Form durch syntaktische Regeln und deren semantischer Gehalt durch den Bezug zu designierten Gegenständen oder Sachverhalten bestimmt ist. Mit *Carnaps logischer Syntax* und den Grundannahmen der *Referenzsemantik* eröffnet sich ein Weg zur formalen Analyse der Darstellungsfunktion der Sprache.⁶⁸

Doch die *Referenzsemantik* erschien wissenschaftstheoretisch nicht als ausreichend, da sie noch allzusehr an die Abbildtheorie gebunden war. Diese Probleme versuchte Carnap durch die Umstellung auf eine *Wahrheitssemantik* zu lösen. So gesehen wird

die Bedeutungstheorie freilich erst mit dem Schritt von der Referenz- zur *Wahrheitssemantik* als eine formale Wissenschaft [endgültig] etabliert. Die von Frege begründete, über Wittgenstein I bis zu Davidson und Dummett ausgebaute Semantiktheorie rückt die Relation zwischen Satz und Sachverhalt, zwischen Sprache und Welt ins Zentrum.⁶⁹

Auf dem Wege eines Ersatzes der *Referenzsemantik* durch die *Wahrheitssemantik*⁷⁰ sollte es möglich werden, mit einer Lösung von der Zeichentheorie auch zu einer neuen und adäquateren Bestimmung des empiristischen Sinnkriteriums zu gelangen. Doch dies leitete in einen Konventionalismus⁷¹ über, denn der *Wahrheitssemantik* entsprechend sollte das

Kriterium dafür, ob irgendein neu aufgestellter Satz anzunehmen oder zu verwerfen sei, [...] die Tatsache sein, daß er sich logisch in den bestehenden Gesamtaufbau der Sprache einfügt und nirgendwo darin einen Widerspruch schafft. [...] Der Begriff der 'Wahrheit' als Übereinstimmung mit der Wirklichkeit scheint aufgegeben und durch 'Kohärenz innerhalb eines Sprachsystems' ersetzt zu sein.

⁶⁸ Habermas (1987), Bd. I, S. 373.

⁶⁹ Ebd., S. 373f.

⁷⁰ Die *Wahrheitssemantik* zielte nach wie vor - ganz wie in Wittgensteins *Tractatus* (Wittgenstein (1960b), 4.11-4.112) - auf die der Philosophie überantwortete Klärung der Unterscheidung von sinnvollen und sinnlosen Sätzen. Hier findet sich eine der engen Verbindungen zwischen der frühen Auffassung Wittgensteins und der des *Wiener Kreises*: "Eine Aussage hat nur dann einen angebbaren Sinn, wenn es irgendeinen prüfbareren Unterschied macht, ob sie wahr oder falsch ist. Ein Satz, für den die Welt genau so aussieht wenn er wahr ist als wenn er falsch ist, sagt eben überhaupt nichts über die Welt, er ist leer, er teilt nichts mit, ich vermag keinen Sinn für ihn anzugeben. Ein prüfbarer Unterschied liegt aber nur vor, wenn es ein Unterschied im Gegebenen ist, denn prüfbar heißt gewiß nichts anderes als 'im Gegebenen aufweisbar'." (Schlick (1932), S. 8)

⁷¹ *Konventionalismus* im Sinne des auf Widerspruchslosigkeit beruhenden Einfügens neuer Sätze in das von sprachlich-arbiträren Konventionen getragene Gesamtsystem der Sprache.

[...] Jedenfalls ist nicht recht einzusehen, wie auf diese Weise noch ein Empirismus vertreten werden kann, der mehr wäre als Meinung und Dogma.⁷²

Der sprachphilosophisch so vollzogene Abschied von der abbildtheoretischen Fassung des Wahrheitsbegriffs dürfte sicherlich ein Fortschritt sein. Die Wahrheitssemantik wurde indes über die Forderung nach Kohärenz innerhalb eines Sprachsystems an einen Konventionalismus angebunden, was zur Folge hatte, daß ein an die Untersuchung der Sprache angebundener Konventionalismus nicht nur den Bereich physikalischer Forschung verläßt, sondern den gesamten Bereich empirischer Forschungsanliegen im Sinne der Philosophie Carnaps.⁷³ An all diesen Problemen konnten auch Carnaps Vorstellungen über Sachhaltigkeit⁷⁴, Bestätigungsfähigkeit⁷⁵ und Prüfbarkeit⁷⁶ wenig ändern. Wie sollte gerade ein solcher sprachphilosophischer Versuch, die Probleme des Empirismus zu lösen, den Empirismus als Empirismus retten können? Versprach man sich eine solche Problemlösung etwa durch einen der Dogmatik nahestehenden Konventionalismus, gekoppelt an eine restriktive Wissenschaftsphilosophie, die nun nur noch als Sprachphilosophie verstanden werden konnte? Immerhin

löst sich die Semantiktheorie von der Auffassung, daß die Darstellungsfunktion anhand des Modells von Namen, die Gegenstände bezeichnen, geklärt werden kann. Die Bedeutung von Sätzen, und das Verstehen der Satzbedeutung, läßt sich von dem der Sprache innewohnenden Bezug zur Gültigkeit von Aussagen nicht trennen. Sprecher und Hörer verstehen die Bedeutung eines Satzes, wenn sie wissen, unter welchen Bedingungen der Satz wahr ist. [...] Die Wahrheitssemantik entfaltet also die These, daß die Bedeutung eines Satzes von dessen Wahrheitsbedingungen determiniert wird.⁷⁷

Damit geriet die analytische Philosophie Carnaps in eine Reihe neuer Probleme. Eines dieser Probleme betrifft die aus dem Verifikationsprinzip hervorgehende *Paradoxie der Negation von Sinn*:

Das Verifikationsprinzip als Sinnkriterium führt nun auch zu eigenartigen Konsequenzen. So kann zum Beispiel die Verneinung eines als sinnvoll zugelassenen Satzes zu einem sinnlosen Satz werden. Die Aussage etwa: 'Für wenigstens *eine* Rose gilt: sie ist schwarz', [...] ist sicher sinnvoll, da sich genau angeben läßt, durch welche empirischen Beobachtungen sie verifiziert würde. Die Verneinung dieser Aussage jedoch: 'Für *alle* Rosen gilt: sie sind nicht schwarz' (oder: 'Es gibt keine schwarzen Rosen'), [...] muß als sinnlos angesehen werden, da sie ein unbeschränkter All-Satz und folglich nicht verifizierbar ist. Man kann aber zeigen,

⁷² Krauth (1970), S. 16f.

⁷³ Vgl. hierzu nochmals S. 193.

⁷⁴ Carnap (1966b), §7, insbesondere S. 50.

⁷⁵ Zur 'confirmation' vgl. vor allem Carnap (1936), S. 425.

⁷⁶ Zur 'testability' vgl. vor allem Carnap (1936), S. 459f.

⁷⁷ Habermas (1987), Bd. I, S. 374.

daß ein Satz und seine Verneinung auf einer und derselben sinnmäßigen Ebene liegen müssen [...].⁷⁸

Auch hier zeigt sich ein Operieren mit Sinn als nur möglich über die Entfaltung einer *Paradoxie*: Auch Sinnloses macht Sinn und muß Sinn machen, um als Sinnloses erkannt werden zu können. Oder anders formuliert: Auch sinnlose Sätze müssen sinnhaft erfaßt werden, um als sinnlos *verstanden* werden zu können. Sinn kann nicht negiert werden, oder, wenn man wiederum eine paradoxe Formulierung vorzieht: Die Negation von Sinn ergibt (Unsinn und Unsinn macht paradoxerweise immer) Sinn. Wittgenstein allerdings hat diese Paradoxie gesehen:

Wenn ich sage, der Befehl 'Bring mir Zucker!' und 'Bring mir Milch!' hat Sinn, aber nicht die Kombination 'Milch mir Zucker', so heißt das nicht, daß das Aussprechen dieser Wortverbindung keine Wirkung hat. Und wenn sie nun die Wirkung hat, daß der Andre mich anstarrt und den Mund aufsperrt, so nenne ich sie deswegen nicht den Befehl, mich anzustarren etc., auch wenn ich gerade diese Wirkung hätte hervorbringen wollen.⁷⁹

Daher sucht Wittgenstein durch eine genauere Bestimmung des Begriffes 'sinnlos' dieses Problem zu umgehen: "Wenn gesagt wird, ein Satz sei sinnlos, so ist nicht, quasi, sein Sinn sinnlos. Sondern eine Wortverbindung wird aus der Sprache ausgeschlossen, aus dem Verkehr gezogen."⁸⁰ Bei einem solchen Ausschluß können laut Wittgenstein pragmatische Erwägungen eine Rolle spielen. Ziehe ich aber eine solche Grenze zwischen sinnlos und sinnvoll, "so ist damit noch nicht gesagt, weshalb ich sie ziehe."⁸¹

Die paradoxieerzeugende Eigenschaft des Sinns entspringt aus der notwendigen Selbstreferentialität des Sinns: Denn, wenn die Negation von Sinn immer nur wieder Sinn ergeben kann, so führt Sinn immer auf Sinn zurück; Sinn nimmt immer wieder sich selbst, also Sinn in Anspruch.

Immerhin vertrat nun auch Carnap, angelehnt an Russels Gebrauchsdefinitionen, die Ansicht,

daß sich ein empiristisches Sinnkriterium in erster Linie auf Aussagen zu beziehen hat [...]. Natürlich kann vom Sinn der Begriffe nicht völlig abgesehen werden, vor allem, weil der Sinn von Aussagen gewöhnlich von den in ihnen vorkommenden Begriffen abhängt. Begriff und Aussage sind also bezüglich ihres Sinnes nicht voneinander unabhängig.⁸²

Folglich ist hier bereits, wenn man Sätze als Kontexte von Begriffen (vice versa) ansieht, die Notwendigkeit der Einbettung sinnvoller Begriffe und Sätze in Kontexte zugestanden, und die Frage nach weiteren Kontexten von Kontexten, also die Frage nach einem einzelne Kontexte übergreifenden Sinnhorizont, drängt sich förmlich auf:

⁷⁸ Krauth (1970), S. 82.

⁷⁹ Wittgenstein (1960a), § 498.

⁸⁰ Ebd., § 500.

⁸¹ Ebd., § 499.

⁸² Krauth (1970), S. 59.

Denn mag auch ein Satz Kontext einzelner Begriffe oder Wörter sein, was ist dann der Kontext des Satzes? Wie soll ein einzelner Satz für sich verstanden werden oder sinnvoll sein können, wenn er nicht stets in weitere Kontexte eingebettet ist?⁸³

So stößt auch die Wahrheitssemantik schnell auf ihre Grenzen, denn - wie bereits gezeigt - dürfte im Grunde nach Carnaps eigener Theorie die Diskussion über den Sinn von Sätzen keinen Sinn machen: Woher sollte man wissen, ob die Frage, wann Sätze sinnvoll sind, Sinn macht, wenn man dazu wissen müßte, in welchem Falle die Frage nach dem Sinn von Sätzen wahr wäre? Aber wie soll eine Frage wahr sein können?⁸⁴ Oder, wieder anders: Wie soll man wissen können, wann ein Satz wahr ist, wenn man dazu wissen müßte, wann der Satz "Der Ausdruck 'wahr' ist sinnvoll" sinnvoll ist? Denn das hieße der Wahrheitssemantik zufolge wissen, wann Wahrheit wahr ist.⁸⁵ An diesem Problem mußte Carnaps Theorie scheitern, denn seine Zeichentheorie des Sinns von Sätzen und Wörtern war

freilich [...] gehalten, alle Sätze nach dem Muster assertorischer Sätze zu analysieren; die Grenzen dieses Ansatzes werden sichtbar, sobald die verschiedenen Modi der Verwendung von Sätzen in die formale Betrachtung einbezogen wird. [...] Auf der Linie von Wittgenstein II über Austin bis zu Searle wird die formale Semantik von Sätzen auf Sprechhandlungen ausgedehnt.⁸⁶

3.1.4 Eignen sich Sinnkriterien oder Methoden als Abgrenzungskriterien?

Popper gelang es hingegen, die mit der Wahrheitssemantik verbundenen Probleme zu umgehen, indem er das *Verifikationsprinzip* (und damit jede Suche nach Sinnkriterien) durch (ein basissatzgeleitetes) *Falsifikationsprinzip* ersetzte.⁸⁷ Damit schien nicht nur ein neopositivistisches Problem vorläufig behoben zu sein, sondern mit einem Schlag eine Misere der Wissenschaften überhaupt. Diese Misere besteht darin, daß auch die bestbeglaubigten Theorien irgendwann widerlegt werden. Der Wechsel von Verifikation auf Falsifikation bildete zugleich den Übergang vom "bestätigungsheischenden Fundamentalismus", der dann doch immer wieder enttäuscht wird, zum Fallibilismus. Wenn aber die Falsifikation wichtiger wird als die

⁸³ Der Satz etwa: 'Atome lassen sich in weitere Elementarteilchen zerlegen', ist nur dem verständlich, der den Satz in einen übergeordneten Kontext physikalischen Wissens einzuordnen weiß.

⁸⁴ Das Sprachmodell Carnaps machte eine Behandlung von Fragesätzen unmöglich.

⁸⁵ Vgl. hierzu Tugendhat (1976), S. 267, 519.

⁸⁶ Habermas (1987), Bd. I, S. 374. Vgl. auch Austin (1962) und Searle (1969).

⁸⁷ "Nun wollen wir aber doch nur ein solches System als empirisch anerkennen, das einer *Nachprüfung* durch die 'Erfahrung' fähig ist. Diese Überlegung legt den Gedanken nahe, als Abgrenzungskriterium nicht die Verifizierbarkeit, sondern die *Falsifizierbarkeit* des Systems vorzuschlagen [...]" (Popper (1982), S. 15.) In der dazugehörigen Anmerkung stellt er in betonter Abhebung zum Neopositivismus fest: "Man beachte, daß ich die Falsifizierbarkeit als Abgrenzungskriterium und *nicht als Sinnkriterium* vorschlage."

Verifikation, dann bildet die permanente Widerlegung von Theorien keine Misere mehr, sondern wird zum Garant des Fortschritts: "Der Ehrgeiz, recht zu behalten, verrät ein Mißverständnis [...]"⁸⁸

3.1.4.1 Zum Problem der Beobachtung

Zusätzliche Probleme bildeten für die analytische Philosophie so wichtige Begriffe wie 'Ausdehnung', 'Masse' oder 'Elektron'. Wie sollten diese Begriffe ersetzbar oder auf Erlebbares reduzierbar sein? Carnap reagierte, indem er eine *Ebentheorie* vorschlug. Danach sollte zwischen der Ebene der *Beobachtungsbegriffe* und der Ebene *theoretischer Begriffe* unterschieden werden.⁸⁹ Theoretische Sätze durften danach Begriffe enthalten, die in Beobachtungssätzen sinnlos erscheinen mußten, und sie durften "metaphysische" Begriffe enthalten, weil sie angeben können mußten, im Falle welcher (wenigstens denkbaren) Beobachtung sie angewendet werden sollten. Gab es keine denkbare und angebbare Beobachtung, welche die Anwendung eines theoretischen Begriffs bestimmen sollte, so galt der Begriff als nicht-empirisch, metaphysisch und damit *sinnlos*.

Der Beobachtungsbegriff ist hier im Gegensatz zum systemtheoretischen ganz offensichtlich an sinnliche Wahrnehmungen gekoppelt, denn erleben läßt sich auch ein Gedanke oder ein Wunsch. Erst das Erleben sinnlicher Wahrnehmungen kann aber Carnaps empiristisches Sinnkriterium verständlich werden lassen. Die analytische Philosophie, aber auch Popper sahen offenkundig eine solche reduktionistische Definition als nicht problematisierungsbedürftig an.⁹⁰ Dasselbe hatte sich bereits daran gezeigt, daß man die Protokollierung eines Protokollsatzes nicht für notwendig erachtete, denn dies hätte eine unendliche Iteration zur Folge gehabt: Erlebnis (Beobachtung) - Protokollsatz über das Erlebnis - Protokollsatz über die Wahrnehmung eines Protokollsatzes - Protokollsatz über die Wahrnehmung eines Protokollsatzes über die Wahrnehmung eines Protokollsatzes ...⁹¹ Dieses Iterationsproblem wurde nicht durch eine speziell darauf gerichtete Rechtfertigung gelöst, sondern schlicht ignoriert. Und ebenso wurde und wird im allgemeinen der Begriff der Beobachtung als an Wahrnehmungen gebunden nicht problematisiert. Eine Begründung des

⁸⁸ Popper (1982), S. 225. Luhmann stimmt im letzten Punkt zu: "Festgestellte Unwahrheiten können sehr viel wissenschaftsförderlicher sein als festgestellte Wahrheiten [...]" (Luhmann (1988b), S. 82.)

⁸⁹ Vgl. hierzu Carnap (1966a), S. 226f.

⁹⁰ Insgesamt machen neopositivistische und kritisch-rationalistische Theorien den Eindruck, daß sie im Detail auf logische Strenge und Exaktheit größten Wert legen, während ihnen die Notwendigkeit der Problematisierung ihrer eigenen (impliziten wie expliziten) grundlegenden Voraussetzungen zu entgehen scheint. Laut Tugendhat gilt dies, zumindest bis in die 70er Jahre, auch noch für die neueren sprachanalytischen Positionen. (Vgl. hierzu Tugendhat (1976), S. 9.)

⁹¹ Streng genommen kann man dieser Iteration nicht ausweichen, denn auch der Protokollsatz müßte nach Carnap als ein erlebbarer, empirischer Sachverhalt, der sinnlich wahrgenommen werden kann und muß, aufgefaßt werden. Daher müßte er unter die Jurisdiktion der Überprüfbarkeit durch Protokollsätze fallen, woraus sich die aufgeführte Iteration unvermeidlich ergibt. Einen ähnlichen Vorwurf erhebt auch V. Kraft gegenüber Popper. (Vgl. Kraft (1960), S. 254.)

Ausschlusses nicht-sinnlicher, also zum Beispiel rein gedanklich-sinnhaft unterscheidender Beobachtungen, fand nicht statt. Nur die Annahme aber, Wahrnehmungen seien Wahrnehmungen von für sich existierenden Gegenständen einer unabhängigen Realität (Abbildtheorie) oder sie seien Konstruktionen aus von sich her unbestimmten Sinnesreizen durch das Subjekt, kann die Annahme einer strengen Eigenständigkeit von Wahrnehmungen und damit die Vorstellung eines privilegierten Zugangs zur Welt über sinnliche Beobachtung legitimieren. Mit anderen Worten: Nur das Bild der Erkenntnis als eines 'Spiegels der Natur'⁹² kann die traditionelle Definition des Beobachtungsbegriffs rechtfertigen. Somit ergibt sich ein Einwand gegen die Unterscheidung von Beobachtungssätzen und theoretischen Sätzen bereits aus "der Theoriebeladenheit der Beobachtungssätze [...] und stellt damit den ganzen Ansatz des Zwei-Schichten-Modells infrage [sic!]. Es gibt keine direkten, durch vorgängige Annahmen nicht beeinflussten Feststellungen [...]"⁹³

Rorty erläutert diese mit dem Weltbild der traditionellen Sprachphilosophie zusammenhängenden Probleme anhand der Wende in Putnams Denken:

Putnams Widerruf hat zur Konsequenz, daß eine empirische Theorie unmöglich leisten kann, was der Transzendentalphilosophie nicht gelungen war - Aussagen über unser Darstellungsschema zu machen, die seine Verbindung zu den Gehalten, die wir darzustellen wünschen, klar werden lassen. Wenn dies jedoch unmöglich ist, dann können wir Davidsons Forderung zustimmen, die Unterscheidung von Schema und Gehalt in jeder Hinsicht zu verabschieden. Wir werden uns damit abfinden müssen, daß der Begriff des 'Begriffsschemas' einfach nicht leisten kann, was sich die Philosophen der Tradition von ihm erhofft hatten - die Klärung gewisser spezieller Adäquatheitsbedingungen, die die 'Vernunft' an unsere Theorien stellt, und die erklären, warum unsere idealen Theorien 'der Wirklichkeit zu korrespondieren haben'.⁹⁴

Wie bereits an anderer Stelle dargelegt, hatte Wittgenstein ein solches Weltbild zu vermeiden gesucht.⁹⁵ Er wollte, anders als Carnap, mit einer "Theorie der Bedeutungs-als-Verwendungsweise die Probleme der 'reinen' Sprachphilosophie lösen"⁹⁶, indem er

⁹² Vgl. zur Kritik der Metapher der Erkenntnis als eines 'Spiegels der Natur': Rorty (1981).

⁹³ v. Kutschera (1991), S. 309f. Schon dieser Einwand müßte die im Kapitel *Beobachtung und Sinn* (Kapitel 1.2.2) besprochene Reformulierung des Beobachtungsbegriffs motivieren und legitimieren, denn nicht nur Carnaps Theorie, sondern jede Theorie, die mit dem klassischen Beobachtungsbegriff operiert, gerät in den geschilderten Widerspruch der Theoriebeladenheit jeder Beobachtung, wenn sie Beobachtung auf *sinnliche* Beobachtung einschränkt. Wodurch soll die sinnliche Beobachtung auch ausgezeichnet sein - bedient sich doch heute jeder Physiker eines geradezu gigantischen Theorieapparats, um auf Grund der sinnlichen Wahrnehmung eines Zeigerausschlags, der Anzeige eines Oszilloskops, einer Zahlenkette auf dem Monitor eines Computers oder dem Farbmuster eines Fraktals von der *Beobachtung* eines Elementarteilchens oder der *Beobachtung* chaotischer Naturprozesse etc. sprechen zu können. Wie Baßler zu zeigen versucht hat, kann auch auf "rein" phänomenaler Ebene dieses Beobachtungsproblem nicht umgangen werden. (Vgl. hierzu Baßler (1988a), S. 176.)

⁹⁴ Rorty (1981), S. 323.

⁹⁵ Vgl. S. 196 sowie die auf der gleichen Seite befindliche Anmerkung 54.

⁹⁶ Rorty (1981), S. 324.

anstelle einer rein auf Sprache bezogenen Philosophie außersprachliche Handlungen und Kontexte mit einbezog:

Putnam schließt sich heute Wittgenstein und Goodman an: eine Theorie, die sich die Sprache als ein Abbild der Welt denkt - ein System von Darstellungen, von dem die Philosophie zu zeigen hat, daß es zum Dargestellten in irgendeiner nichtintentionalen Beziehung steht - ist für die Erklärung des Erwerbs und Verstehens von Sprache *nicht* brauchbar.⁹⁷

Auch Popper, der allen psychologistischen Anleihen zu entgehen suchte, geriet in ein ähnliches Dilemma betreffs des Beobachtungsbegriffs. Dieses Dilemma wird deutlich, wenn man zunächst einmal untersucht, auf welche Weise Popper versuchte, die Probleme hinsichtlich des Erlebens und Verstehens zu vermeiden. Seine "Lösung" läßt sich eher als Versuch charakterisieren, vor einer Anerkennung dieses Problems zurückzuweichen. So versuchte er, einen Ausweg zu finden, indem er - ganz im Gegensatz zu Carnap - den Stellenwert und die Bedeutung von Sätzen nicht mehr auf Erlebnisgegebenes bezog. An die Stelle der Schilderung des Erlebnisgegebenen rückt er die Aufstellung von Basissätzen, die mit intersubjektiv-wiederholbaren sinnlichen Beobachtungen verbunden sein müssen. Vorderhand mag Poppers Ansatz so den Anschein erwecken, seine Theorie löse zumindest die Probleme, die sich aus dem empiristischen Bezug zum Erleben ergeben, verlagert sich so doch die Basis empirischer Prüfungen auf die Aufstellung von Sätzen und die Prüfung dieser Sätze durch die Aufstellung neuer Sätze.⁹⁸ Aber auch hier wird das Problem nur suggestiv gelöst, denn wenn Sätze so zu Feststellungen werden, wie gelangen dann Sätze in die Wissenschaften und wie können sie dann rational geprüft werden? Können Sätze der Theorie Poppers zufolge wirklich einfach durch Sätze geprüft werden? Wenn dem so ist, warum stellt man dann Basissätze auf, obwohl diese nach Popper letztlich nur Geltung beanspruchen können, wenn sie im Einklang stehen mit (wiederholbaren) sinnlichen Beobachtungen, die wiederum in Sätzen *protokolliert* und ausgewertet werden müssen, ehe sie in Basissätze transformiert werden können und es zur Falsifikation oder Bestätigung von Sätzen durch Sätze kommen kann?

Popper widerspricht dem hier vorgebrachten Einwand mit dem Argument, daß wir,

wenn wir wollten, statt von einem 'beobachtbaren Vorgang' auch von einem 'Bewegungsvorgang an (makroskopischen) physischen Körpern' sprechen könnten; genauer: wir könnten festsetzen, daß jeder Basissatz entweder selbst ein Satz über Lagebeziehungen zwischen physischen Körpern sein oder solchen 'mechanistischen' [oder materialistischen] Basissätzen äquivalent sein muß.⁹⁹

Wenn ein Satz aber einem "materialistischen" Satz nur äquivalent sein muß, so kann er auch ein Protokollsatz im Sinne des Carnapschen Physikalismus sein - obwohl Popper

⁹⁷ Ebd., S. 323f.

⁹⁸ Popper (1982), S. 6ff., S. 60f. und S. 76ff.

⁹⁹ Ebd., S. 68.

diesen Physikalismus wenige Seiten zuvor entschieden abgelehnt hatte.¹⁰⁰ Mithin: Die Entgegnung Poppers scheint voreilig, was durch ein weiteres Zitat belegt werden soll:

Basissätze müssen durch 'Beobachtung' intersubjektiv nachprüfbar sein. Da sie singuläre Sätze sind, kann sich diese Forderung natürlich nur auf jene 'nachprüfenden Subjekte' beziehen, die sich in entsprechender raumzeitlicher Nähe befinden (*eine Frage, auf die wir nicht weiter eingehen*).¹⁰¹

Es wäre sicherlich besser gewesen, weiter darauf einzugehen.

3.1.4.2 Zum Problem des Irrationalismus in den Wissenschaftstheorien Poppers und Carnaps

In Hinsicht auf die Wissenschaftstheorie und die Methodendiskussion¹⁰² hat Poppers basissatzgeleitetes Falsifikationsprinzip einschneidende Konsequenzen, denn in diesen Bereichen kann man keine Basissätze aufstellen und empirisch im Sinne Poppers prüfen. Methoden können eben nicht über sinnliche Beobachtungen und darauf bezugnehmende Basissätze deduktiv geprüft werden und sich somit nicht im Sinne Poppers 'bewähren', denn nur von dem, was einer "strengen deduktiven Nachprüfungen standhält und durch die fortschreitende Entwicklung der Wissenschaft nicht überholt wird, sagen wir, daß es sich *bewährt*."¹⁰³

Methoden werden so aus der Rationalität der Wissenschaften herausgenommen und der Beliebigkeit eines Dezisionismus überantwortet: Sie setzen sich durch oder eben nicht, ohne daß dabei - wie Popper offen zugesteht - wissenschaftlich-argumentative Erwägungen den Ausschlag geben könnten:

Unser Abgrenzungskriterium [bei Popper: die Methode des basissatzgeleiteten Falsifikationsprinzips, H.W.] wird also als ein *Vorschlag für eine Festsetzung* zu betrachten sein. Über die Zweckmäßigkeit einer Festsetzung kann man verschiedener Meinung sein; [...] die Wahl des Zweckes aber ist allein Sache des

¹⁰⁰ Vgl. hierzu Popper (1982), S. 61ff. Zur Kritik dieser Ansicht Poppers vgl. auch Kraft (1960), S. 254.

¹⁰¹ Ebd., S. 68. Hervorhebung H.W.

¹⁰² Da Popper seine Methode als Wissenschaftskriterium (das heißt: als Abgrenzungskriterium) verstanden wissen möchte, reduziert er Wissenschafts- und Erkenntnistheorie ohnehin auf Methodenlehre: "Nach unserem Vorschlag ist die Erkenntnistheorie oder Forschungslogik *Methodenlehre*." (Popper (1982), S. 22.) Wer aber glaubt, die Wahl einer Methode gehe - weil rein pragmatisch legitimiert - den Wissenschaften voraus, der macht eine ungeprüfte Voraussetzung, "nämlich die, daß auf der einen Seite, gewissermaßen im Leerlauf, das Vermögen zu erkennen auf seine Tauglichkeit geprüft werden könne wie ein Werkzeug oder ein Mittel, bevor es zur Anwendung gelangt; dem auf der anderen Seite ein 'an sich' bestehendes zu Erkennendes gegenübersteht. Zugleich damit wird auch noch eine weitere Unterscheidung vorgenommen: die zwischen dem noch vor der Anwendung stehenden (Erkenntnis-)Werkzeug und dem Gebrauch dieses Werkzeugs bzw. dem Vollzug des Erkennens." (Baßler (1988a), S. 253) Der Widersinn, der sich aus diesen von Baßler geschilderten und kritisierten impliziten Voraussetzungen, die auch Popper machen muß, ergibt, bedarf keines weiteren Kommentars.

¹⁰³ Popper (1982), S. 8.

Entschlusses, über den es einen Streit mit Argumenten nicht geben kann. [...] Wir geben also offen zu, daß wir uns bei unseren Festsetzungen in letzter Linie von unserer Wertschätzung, von unserer Vorliebe leiten lassen.¹⁰⁴

Und weil Methoden Popper zufolge den Wissenschaften (eben weil sie das Abgrenzungskriterium darstellen) vorgeordnet¹⁰⁵ sind, befindet man sich erst, *nachdem* man sich für eine Methode entschieden hat, im Diskurs der Wissenschaften. Daraus ergibt sich, daß die Unwissenschaftlichkeit der Methodendiskussion nicht erst und allein aus dem Zuschnitt des Popperschen deduktiven Fallibilismus (der nicht auf sich selbst angewandt werden kann) als eines Abgrenzungskriteriums folgt. Vielmehr folgt die Unmöglichkeit, Methodendiskussionen selbst als Teil der Wissenschaften anzusehen *immer* dann, wenn man Methoden als Abgrenzungskriterien ansetzt: Denn eine *wissenschaftliche* Methodendiskussion ist nur führbar, wenn es möglich ist, über die Gegenstandsangemessenheit verschiedener Methoden *nicht* vor dem Eintritt in die Wissenschaften, sondern *im Rahmen der Wissenschaften selbst* zu diskutieren. Bildet aber die *vorgängige* Wahl einer Methode das Wissenschaftskriterium, *so kann man vor ihrer Festlegung nicht schon von einer wissenschaftlichen Diskussion sprechen, und damit ist die Methodendiskussion nicht mehr Teil der Wissenschaften.* Methoden als Abgrenzungskriterien führen somit *immer* zur Ausscheidung der Methodendiskussion und der Wissenschaftstheorie aus den Wissenschaften. Daher führt die Einführung von Methoden als Abgrenzungskriterien *notwendigerweise* zu einem für die Wissenschaften sicherlich nicht akzeptablen Tatbestand. Mithin: *Methoden eignen sich nicht als Abgrenzungskriterien.*

Betrachtet man dagegen die Wahl einer Methode nicht als Abgrenzungskriterium, sondern als Teil der wissenschaftlichen Diskussion über die Angemessenheit von Gegenstand und Methode, so stellt die Methodendiskussion selbst eine Leistung der Wissenschaften dar. Schon der dem Wiener Kreis nahestehende Gestaltpsychologe W. Köhler hat eine solche *wissenschaftsinterne* Methodendiskussion für notwendig erachtet:

Eine Methode als solche, für sich genommen, kann man schwer beurteilen. In der Regel ist eine Methode nicht an sich gut oder schlecht. Sie ist gut, wenn sie sich den wesentlichen Zügen unserer Probleme und unseres Materials anpaßt; sie ist schlecht, wenn sie auf diese Eigenbeschaffenheit des Gegenstandes keine Rücksicht nimmt [...].¹⁰⁶

Popper war gleichwohl bereit, die entsprechenden Konsequenzen, die sich aus seinem Ansatz ergeben, zu ziehen und somit die Rolle der Rationalität innerhalb der Wissenschaftstheorie und der Methodenlehre auf ein Minimum zu beschränken. Dann müßte man aber strenggenommen Poppers Ansatz derart interpretieren, daß Wissenschaftstheorie und Methodenlehre bestenfalls noch als Propädeutik bezeichnet

¹⁰⁴ Ebd., S. 12.

¹⁰⁵ Vgl. hierzu Popper (1982), S. 74f.

¹⁰⁶ Köhler (1933), zitiert nach Baßler (1988a), S. 198. Vgl. hierzu nochmals Kapitel 1.2, S. 47f., vor allem Anmerkung 55.

werden dürften.¹⁰⁷ Die Offenheit, mit der dieser Dezisionismus von Popper proklamiert wird, befreit dann von einer konsequent rationalen Untersuchung des Wissenschaftssystems und leitet in die Anerkennung einer gewissen Dogmatik, in der vorgeblich und letztlich jede wissenschaftliche Theorie befangen bleiben soll.

Hier soll nicht der Eindruck erweckt werden, der Autor gehe davon aus, jedes Vorgehen und jede Entscheidung von Wissenschaftlern seien lückenlos rational. Sicherlich ist dem nicht so. Es macht aber einen erheblichen Unterschied, ob man zugesteht, daß die Wissenschaften immer auch von "irrationalen" Momenten begleitet werden, oder ob man die "Irrationalität" geradezu zum Prinzip der Wissenschaftstheorie erhebt. Die Rationalität der Wissenschaften besteht nicht in der Rationalität der einzelnen Wissenschaftler, ihrer Entscheidungen und Vorgehensweisen. *Rationalität* besteht vielmehr in der *geregelten Form des wissenschaftlichen Vorgehens*, welches nur (rationale) *Argumente* zuläßt, nicht aber Werbeplakaten, Zärtlichkeiten oder Beschimpfungen das Prädikat der Wissenschaftlichkeit zuspricht. Ironie, aber auch harte Polemik und Spott, ja, sogar bewußte Lügen finden sicherlich statt. *Sie gehören aber nicht zum wissenschaftlichen Vorgehen.*¹⁰⁸ Wer immer derartige Mittel anwendet - und beispielsweise eine gewisse Ironie (vor allem als Selbstironie) mag durchaus wünschenswert sein: das Prädikat der *Wissenschaftlichkeit* kann man diesen Mitteln nicht zusprechen. Sie begleiten die Wissenschaften nur, sei es störend oder fördernd. Nach Popper hingegen werden Methoden und letztlich auch Theorien durch eine *nicht weiter rational hinterfragbare Dezision* beziehungsweise eine willkürliche *Festsetzung* anerkannt.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Ein Schluß, den Wittgenstein in aller Radikalität im *Tractatus* über seine eigene Theorie zu ziehen konsequent genug war: "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. (Er muß sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.)" (Wittgenstein (1960b), 6.54) Aber auch in den *Philosophischen Untersuchungen* hat Wittgenstein eine ähnliche Ansicht vertreten: "Was ich lehren will, ist: von einem nicht offenkundigen Unsinn zu einem offenkundigen übergehen." (Wittgenstein (1960a), § 464.)

¹⁰⁸ Ganz so - und dies wurde bereits an anderer Stelle (vgl. hierzu S. 62) besprochen - wie evidentermaßen nicht jede Aussage eines Wissenschaftlers etwas über Wahrheit oder Falschheit beinhaltet, und dennoch die Wissenschaft nur aus denjenigen Kommunikationen besteht, die auf die Unterscheidung zwischen 'wahr' und 'falsch' abzielen. Die Ausdifferenzierung der modernen Wissenschaften hat mit ihrem Kommunikationsmedium *Wahrheit* nicht-argumentatives Vorgehen desavouiert. Ohne eine solche Desavouierung hätte sie sicherlich nicht den Erfolg haben können, wie er zu einer so strengen Ausdifferenzierung und Systembildung evolutionär erforderlich ist.

¹⁰⁹ Vgl. hierzu oben S. 208. Wer wie Popper seinen persönlichen "Wertschätzungen" und "Vorlieben" (s.o.) entsprechend ein Abgrenzungskriterium einführt - das letztlich als *Ausschließungskriterium* zwischen 'zur Wissenschaft gehörig' und 'nicht zur Wissenschaft gehörig' diskriminiert und das nur jene als 'Wissenschaftler' titulierte, die Poppers "Vorlieben" teilen - dessen Lehre ist *dogmatisch*, weil argumentativ nicht zugänglich. Wie soll dies aber mit Poppers "bescheidener" Selbsteinschätzung in Übereinstimmung gebracht werden können, derzufolge seine Motive vor allem bestimmt sind durch die Hochschätzung "logischer[r] Strenge" und "Dogmenfreiheit"? (Popper (1982), S. 12) Neben diesen Motiven nennt Popper jedoch noch ein drittes: Das "Abenteuer der Forschung", das ihn fessele. (Ebd., S. 13) Diese "Abenteuerlust", die selbstverständlich nicht rational legitimiert werden muß, steht freilich mit dem von ihm erklärten Dezisionismus im Einklang.

Und was hier gegen Popper eingewandt wurde, gilt sicherlich auch für die konventionalistische Wissenschaftstheorie Carnaps, denn

obwohl nun das Kriterium 'Übereinstimmung mit der tatsächlichen Praxis in der Wissenschaft' ein äußerst schwaches Motiv ist für die wichtige Entscheidung über Sinn und Sinnlosigkeit von Ausdrücken oder allgemein über die Strenge oder Weite des grundsätzlich akzeptierten Empirismus, so ist der dahinterstehende eigentliche Gedanke doch bemerkenswert: Das empiristische Sinnkriterium und letztlich das empiristische Prinzip werden hier *nicht als theoretische und damit rational-philosophisch begründbare Ansichten* aufgefaßt, sondern eben nur als Entscheidungs-Richtlinien, die selbst nicht ihrerseits wieder motiviert werden, oder besser: als *Vorschläge* für die Wahl einer Sprachform, 'proposals', wie Carnap sagt.¹¹⁰

Wiewohl diese Ausführungen für sich zu sprechen scheinen, sieht Krauth eine Möglichkeit, sie in ein etwas positiveres Licht zu rücken:

Wenn man nun das empiristische Sinnkriterium gar nicht als Aussage-Satz auffaßt, sondern eben nur als 'Proposal', so würde es nicht unter seine eigene Jurisdiktion fallen und könnte als ein Ausdruck eigener Art neben den aposteriorisch synthetischen und den analytischen Aussagen akzeptiert werden, ohne daß sein Platz im Bereich der 'sinnlosen' synthetischen Sätze a priori zu suchen sein müßte. Mehr noch: Als 'Proposal' aufgefaßt könnte das empiristische Sinnkriterium sogar tatsächlich auch ohne 'cognitive meaning', also 'sinnlos' sein, und trotzdem eine Funktion erfüllen, nämlich die Sprache in einer bestimmten Weise (im empiristischen Sinne) begrenzen.¹¹¹

Doch selbst dieser wohlwollende Versuch einer Legitimation der ins Irrationale auslaufenden Züge der Theorie Carnaps kann kaum durchgehalten werden. So gesteht Krauth letztlich ein, daß sich ein

auf die Annahme eines solchen 'Proposals' stütze[n]d[e] Empirismus doch offensichtlich als vorgefaßte Meinung darbieten und somit jedes Recht verlieren [würde], gegen eine andere philosophische Ansicht überhaupt Stellung zu nehmen. Denn im allgemeinen wissen selbst die spekulativsten 'Metaphysiker' gute Gründe für ihre Ansichten anzuführen, weshalb eine diesbezügliche Kritik mit rationalen Gegengründen und nicht mit Meinungen aufwarten müßte.¹¹²

Da dies weder bei Carnap noch bei Popper der Fall ist, bleibt letztlich nur noch das Zugeständnis einer gewissen Irrationalität ihrer wissenschaftlichen Grundlagentheorien übrig, was wiederum die Rationalität ihrer Einstellungen zur Wissenschaft als ganzer in Frage stellt. Bezogen auf Carnap stellt Krauth daher fest:

Die Behauptung von der 'Sinnlosigkeit' der externen Fragen steht und fällt mit der Begründung des empiristischen Sinnkriteriums. [...] Ist aber dieses Sinnkriterium nicht mit rationalen Gründen unterbaut, *was offensichtlich der Fall ist*, dann stellt es selbst nicht mehr dar als eine theoretisch nicht weiter zu rechtfertigende *Option*

¹¹⁰ Krauth (1970), S. 101f. Erste Hervorhebung H.W.

¹¹¹ Ebd., S. 102.

¹¹² Ebd., S. 103.

oder sogar ein philosophisches *Dogma*, und ebenso verlieren alle auf ihm aufbauenden weiteren Thesen ihre Beweiskraft und objektive Geltung, also auch die Ansicht, externe Fragen würden Pseudo-Probleme betreffen.¹¹³

¹¹³ Ebd., S. 200f. Erste Hervorhebung H.W.

3.2 Zum Begriff der Subjektivität im Szientismus

3.2.1 Vorbemerkung

Wie sich im vorigen Kapitel gezeigt hat, fehlte den neo-positivistischen, den analytischen und den kritisch-rationalistischen Philosophen eine ausgearbeitete Theorie der Subjektivität, und dennoch sprach man mit einer erstaunlichen Selbstverständlichkeit von Intersubjektivität oder vom Fremdpsychischen und setzte damit sicherlich implizit die Existenz von (zumindest: formalen) Subjekten voraus.¹ Der gesamte theoretische Überbau stand insofern letztlich auf "wackligen Beinen". Der "Vormarsch" der Naturwissenschaften ermöglichte offensichtlich einen relativ unbekümmerten, ja, teilweise geradezu arglosen Umgang mit den aus einer langen Tradition entstammenden Vorstellungen über Subjekte und deren Sinnlichkeit sowie mit dem damit verbundenen Beobachtungsbegriff. Der Erfolg der Physik mußte den Theoretikern des *Wiener Kreises* jede Fragestellung dieser Art als überflüssig erscheinen lassen; die "strengen" Naturwissenschaften schienen die Philosophie in allen Aspekten ablösen, ja, durch etwas der Wissenschaft besser gerecht werdendes ersetzen zu können. Die Philosophie schien im Rückblick nicht viel mehr gewesen zu sein als ein Wegbereiter der Naturwissenschaften - und so konnte sie nun durch das, was sie hervorgebracht hatte, substituiert werden.

Dies hat sich in den letzten Jahren hinsichtlich der analytischen Philosophie grundlegend geändert, denn nun finden sich eine Reihe hochbrisanter Theorien zur Subjektivität innerhalb der analytischen Philosophie. Und eben daher sollen diese Theorien Thema des vorliegenden Kapitels sein.

Der Raum, der für das nachfolgende Kapitel bereitgestellt werden konnte, machte es allerdings unmöglich, den so komplexen, teils stark divergierenden und entsprechend kontrovers diskutierten Standpunkten und Theorien der analytischen Philosophie hinsichtlich einer Philosophie der Subjektivität vollauf gerecht zu werden.² Die so erforderlich werdende Selektion machte die Wahl eines Leitfadens notwendig, der eine sinnvolle Diskussion trotz der Kürze zu ermöglichen und die einzelnen Diskussionspunkte zu verbinden erlaubte. Diesen Leitfaden fand das vorliegende Kapitel in

¹ "Ein solches sozusagen formales Subjekt gibt es jedoch implizit auch im *Logischen Aufbau* [Carnaps, H.W.]: hier dient als Basis des Systems eine extensional gegebene Relation der Ähnlichkeitserinnerung, d.h. eine Liste von Elementarerlebnissen, die natürlich Erlebnisse *eines* Subjekts sein müssen." (Mayer (1991), S. 290)

² "Was in dem knappen Titel der 'Philosophy of Mind' zusammengedrängt erscheint, füllt in Wahrheit schon jetzt schwer überschaubare Bibliotheken. In ihnen wird an so verschiedenartige Kompetenzen und Kenntnisse appelliert [...], daß ein(e) einzelne(r) Forscher(in) von dem Gesamt früher oder später überfordert wird." (Frank (1991), S. 8)

der umfassenden Arbeit von Manfred Frank: *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*.³ Frank kann als einer der produktivsten deutschsprachigen Vertreter einer Auseinandersetzung mit der analytischen Philosophie angesehen werden. Aus seinem Werk lassen sich leicht wichtige Gesichtspunkte ausfiltern, weil mit ihnen zugleich auch ihr argumentativer Zusammenhang gegeben ist. Daher läßt sich das folgende Kapitel lesen als eine Auseinandersetzung mit der analytischen Philosophie anhand einer Diskussion der Ansichten Manfred Franks zur Philosophie der Subjektivität.

Man hat spöttisch von *armchair philosophy* gesprochen. Der Spott meint: hat man einmal (in Form verinnerlichter Regeln) die Sprache, dann braucht man sich um die empirische Welt nicht weiter zu kümmern - ebensowenig um Befunde der nichtempirischen sogenannten inneren Erfahrung, die neuerdings zum Beispiel von Nagel, Armstrong, Shoemaker und Bieri verteidigt wird. Philosophie ist behaglich a priori vom Lehnstuhl aus zu betreiben.⁴

Frank führt aus, daß die scharfe Auftrennung in begriffliche und empirische Analyse, so wie sie von der aus dem Empirismus erwachsenen analytischen Sprachphilosophie üblicherweise vertreten wurde, bedenklich ist, weil sie vergißt, daß wissenschaftliche Erfahrungen nur im Lichte von Theorie und Theorien nur aus der Verarbeitung von Erfahrungen hervorgehen:

Neue empirische Entdeckungen, aber ebenso neue hermeneutische Weltschematisierungen oder neue Einsichten in Befunde der Selbstreflexion von Bewußtsein, können und sollen mithin die Redeweise ändern - deren Analyse bringt also möglicherweise eine Naivität oder Falschheit zutage. Und das bedeutet, daß eine strikte Trennung von Begriffsanalysen und empirischer Wissenschaft (die synthetische Sätze aufstellt) nicht möglich ist: Was wir in Begriffen analysieren, hängt vom Stand unseres empirischen Wissens ab.⁵

Aus diesem Grunde versuchen heute neue Strömungen *innerhalb der analytischen Philosophie* die Bezüge zur sogenannten 'inneren Erfahrung' wieder stärker zu berücksichtigen. Frank spricht zwei Hauptströmungen an, die diesen Weg zu gehen versuchen:

Damit ist gemeint, daß zum Beispiel Fragen der Subjektivität und des Bewußtseins entweder mit (neu-cartesianischen) Mitteln der 'inneren Erfahrung' oder solchen der faktischen Begründungspraxis der Naturwissenschaften angegangen werden sollen, und nicht mehr nur apriorisch-sprachanalytisch.⁶

Diese Bewegungen innerhalb der analytischen Philosophie stehen durchaus in der Tradition von Oxford und Cambridge; sie sind aber weder dort entstanden, noch haben sie sich dort etabliert. Doch obwohl sie philosophiegeschichtlich in dieser Tradition stehen, treten sie heute sozusagen mit umgekehrtem Vorzeichen auf. Denn

³ Frank (1991).

⁴ Frank (1992), S. 416f.

⁵ Ebd., S. 417.

⁶ Ebd.

während in Alt-Europa eine spürbare Subjekt-Müdigkeit um sich greift, haben die lange Zeit als Vorkämpfer einer Ablösung der Subjekt- durch die Sprachphilosophie charakterisierten philosophischen Avantgarden zumal in den Vereinigten Staaten das Subjekt-Thema weitgehend rehabilitiert, ja wieder in den Mittelpunkt einer Forschungsrichtung gestellt, die als 'Philosophy of Mind' bekannt ist.⁷

So kam es

einerseits zur 'Re-transzendentalisierung', andererseits zur 'Re-naturalisierung der Erkenntnistheorie'. [...] Auf so getrennten Bergen die beiden Überwindungen des Nominalismus auch weilen, sie kommen darin überein, daß die Überzeugung von vor- und außersprachlichen Entitäten dringend rehabilitiert werden müsse.⁸

Das Besondere an diesen Versuchen ist, daß "die neueste analytische Philosophie sich in die Fluchtlinie der europäischen Neuzeit gestellt hat, von der sie sich früher so hysterisch abgegrenzt hatte."⁹ Und all dies

zeigt sich nun in einer wahren Explosion antireduktionistischer analytischer Theorien über Selbstbewußtsein und Subjektivität. [...] Der Anschluß an diese Tradition wird von ihnen allen gesucht und ist zum Teil (zum Beispiel bei Castañeda, Perry und Chisholm) explizit auch schon vollzogen.¹⁰

3.2.2 Unmittelbares Selbstbewußtsein und reflexive Selbsterkenntnis: Manfred Franks Modell der Subjektivität

Im Verlauf dieser neuen Bezugnahme auf 'innere Erfahrung' treten neben der *reinen* Sprachphilosophie vermehrt wieder Gedankengänge auf, die - in Wiederaufnahme der subjektphilosophischen Tradition von Fichte bis Sartre - postulieren, daß das *Selbstbewußtsein* anders zu beschreiben ist als das *Bewußtsein*:

Selbstbewußtsein ist nicht gegenständlich, seine Vertrautheit ist über kein zweites Glied vermittelt, sein ursprünglicher Vollzug geschieht irreflexiv, kriterienfrei und beruht auch nicht auf teilbaren Wahrnehmungsbefunden. (Damit ist nicht bestritten, daß sich Selbstbewußtsein auch körperlich-betragensmäßig manifestiert und damit in einen sozialen Code einfügt: aber als Äußerung von *Selbstbewußtsein* werden solche behavioralen Kundgaben nur dem verständlich, der mit dem

⁷ Frank (1991), S. 5.

⁸ Frank (1992), S. 417. Vgl. hierzu auch Castañeda (1990). Wenn Frank hier auch völlig zurecht von einer 'Re-transzendentalisierung' spricht, so ist dennoch auffällig, daß Vertreter der analytischen Philosophie nach wie vor die Anwendung der Begriffe 'Transzendentalphilosophie' oder 'transzendental', wo nur möglich, zu meiden scheinen.

⁹ Ebd., S. 422.

¹⁰ Ebd.

Phänomen ursprünglich aus der 'ich'-Perspektive, prä-phänomenal bekannt war und solcher Bekanntschaft aus der 'er/sie'-Perspektive sich bedient.)¹¹

Insofern haben wir es "beim Selbstbewußtsein nicht mit einem Wissen zu tun [...], das in Satzform artikuliert und Wahrheitsbedingungen unterworfen ist (Selbstbewußtsein ist 'nicht-propositional')." ¹² Daher definiert Frank *Selbstbewußtsein* wie folgt: "Unter 'Selbstbewußtsein' verstehe ich die unmittelbare (nicht-gegenständliche, nicht-begriffliche und nicht-propositionale) Bekanntschaft von Subjekten mit sich selbst."¹³ Von diesem *nicht-reflexiven Selbstbewußtsein* als einer nicht-propositionalen Bekanntschaft mit sich selbst möchte Frank die *reflexive Selbsterkenntnis* unterschieden wissen:

Als 'Selbsterkenntnis' bezeichne ich die Reflexionsform von Selbstbewußtsein: also das explizite, begriffliche und in vergegenständlichender Perspektive unternommene Thematisieren des Bezugsgegenstandes von 'ich' oder der Befunde des psychischen Lebens. Die These ist, daß Selbsterkenntnis kein ursprüngliches Phänomen ist, sondern Selbstbewußtsein voraussetzt.¹⁴

An diese Unterscheidung anschließend möchte Frank zwischen *Subjekten im allgemeinen* und *Individuen* differenzieren, wobei er das Subjektsein offensichtlich für supervenient gegenüber dem Sein als Individuum betrachtet:

Wir sind erstens Subjekte im allgemeinen, also Wesen, die nicht einfach nur sind, was sie sind, sondern von diesem ihrem Sein als wesentliche Eigenschaft auch Selbstbewußtsein haben; und wir sind zweitens Individuen: jeweils einzigartige und unverwechselbare Subjekte.¹⁵

Eine der klassischen Formen, in der Subjektivität erklärt wurde, ist sicherlich das sogenannte *Reflexionsmodell*, welches

behauptet, daß das Ich sich in seinen bewußten Vorstellungen selbst durch den in der Zeit geschehenden Denkkakt der Reflexion auf sich selbst erfasse; demnach richtet es sich in einer eigenen mentalen Handlung etwa auf sein Sehen oder Hören von etwas und weiß damit, daß es sieht oder hört; es stellt sich selbst vor.¹⁶

¹¹ Frank (1991), S. 5f. Um "(mit Fichte oder Sartre zu reden): alles Bewußtsein *von* etwas ist seinerseits ungegenständliches Selbstbewußtsein. [...] Anders gesagt: die nichtgegenständliche Selbsterkenntnis ist für die Kenntnis von Gegenständen grundlegend." Frank (1992), S. 421.

¹² Frank (1991), S. 7.

¹³ Ebd. Vgl. auch: Selbstbewußtsein ist ein "unmittelbares, nicht durch Vorstellung vermitteltes Bewußtsein von diesem Bewußtsein selbst." (Ebd., S. 26)

¹⁴ Ebd., S.7.

¹⁵ Ebd., S. 9.

¹⁶ Düsing (1976), S. 12.

Nach diesem Modell wird also das Ich als ein 'Sich-selbst-Vorstellen' (Autoreflexivität) gefaßt, und Selbstbewußtsein wird damit im Grunde, so Frank, als ein 'geistiges Schauen' verstanden.¹⁷

Wenn man Selbstbewußtsein so faßt, dann ergibt sich laut Düsing allerdings

das entscheidende Problem der unendlichen Iteration, [...] das eine Theorie der Subjektivität lösen muß, wenn sie nicht scheitern will. Da das Ich nicht nur sieht oder hört, sondern weiß, daß es sieht oder hört, muß es gerade zur Ermöglichung dieses Wissens bereits vorausgesetzt werden; denn es bringt sich in diesem Wissen seiner selbst nicht erst hervor, sondern geht ihm als Bedingung der Möglichkeit voran. Wird dieses bedingende Ich aber durch einen erneuten Akt der Reflexion sein Vorstellungsinhalt, so muß das Ich wieder vorausgesetzt werden usw. ins Unendliche.¹⁸

Frank, der diesen Einwand ähnlich sieht,¹⁹ zieht daraus die Konsequenz, daß die Vorstellung, Selbstbewußtsein gehe auf Reflexion zurück, "offensichtlich unhaltbar"²⁰ ist.

Frank interpretiert diesen *Einwand der unendlichen Iteration der Selbstvoraussetzung des Ich in der Selbstvorstellung* allerdings nicht als einen Einwand gegen jede Theorie des Selbstbewußtseins, sondern als einen Beweisgang, der ausschließlich das *Reflexionsmodell* des Selbstbewußtseins widerlegt.

Durch Reflexion wäre also, wie die Darlegung der unendlichen Iteration nach Frank gezeigt haben sollte, kein Bewußtsein (und damit auch kein Selbstbewußtsein) möglich: "Nun besteht aber Bewußtsein, also kommt das Reflexionsmodell als Erklärung des Phänomens nicht in Betracht."²¹

Frank verwehrt sich also nicht gegen die Korrektheit des Iterationseinwandes, sondern er leitet ex negativo die Richtigkeit eines anderen - Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit in Anspruch nehmenden - Subjektivitätsmodells daraus ab.

¹⁷ Vgl. hierzu Manfred Franks vergleichende Kritik des 'Vorstellungsmodells des Selbstbewußtseins' und des 'Reflexionsmodells' in: Frank (1991), S. 24.

¹⁸ Düsing (1976), S. 12f. "In der Sprache des deutschen Idealismus läßt sich die unendliche Iteration so formulieren, daß das Ich als Subjekt sich durch Reflexion zwar zum Objekt machen kann, daß es sich dabei aber gerade als subjektive Spontaneität wieder voraussetzen muß, deren Vergegenständlichung daher nie gelingt." (Ebd., S. 13) Düsing hat mit guten Gründen dargelegt, daß es nicht nur Fichte, sondern - cum grano salis - sowohl Kant als auch Hegel und Schelling in ihren philosophischen Systemen gelungen ist, diesem Einwand zu entgehen. (Vgl. hierzu in vorliegender Arbeit S. 223f.) Frank dagegen spricht von den genannten Philosophen einzig Fichte zu - allerdings auch hier mit Einschränkung -, eine unendliche Iteration (beziehungsweise einen infiniten Regreß) sowie den weiter unten erörterten Zirkel einwand vermieden zu haben. (Vgl. hierzu unten S. 222f.)

¹⁹ "Denn wäre Bewußtsein durch Selbstbezug ausgezeichnet - so, daß dasjenige, von dem Bewußtsein besteht, erst mit dem Gewahren in Sicht käme -, so wäre das erste Bewußtsein (in der Stellung des Gegenstandes) auf ein zweites Bewußtsein (in der Stellung eines Subjekts) verwiesen - auf ein Bewußtsein, das, selbst unbewußt, abermals auf ein Bewußtsein verwiesen wäre, für welches das gleiche Erfordernis gälte, das also, um zu sein, was es ist, auf ein viertes Bewußtsein angewiesen wäre, und so ad infinitum." (Frank (1991), S. 24)

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd.

Neben dem Einwand der unendlichen Iteration der Selbstvoraussetzung des Ich in der Selbstvorstellung besteht aber noch ein weiterer Einwand, der gegen das Reflexionsmodell angeführt werden kann: Der sogenannte *Zirkeleinwand*. Dieser Einwand weist einen *Zirkel in der logischen Definition von Selbstbewußtsein* nach und besagt, daß *Selbstbeziehung in den definierenden Bestimmungen (des Reflexionsmodells) immer schon verwendet werden muß*, wenn Selbstbewußtsein definiert wird: Das 'Ich' ist das 'Mit-sich-selbst-Bekante'. Die Definition führt bereits den Gegenstand (nämlich das Ich) mit, der doch erst definiert werden sollte: Das Ich ist laut Definition das, was mit *sich* (also dem Ich) bekannt ist.²² Insofern muß also dieses Ich, um definiert werden zu können, schon Bestandteil der Definition sein, womit die Definition in den Zirkel gerät, schon als bekannt voraussetzen zu müssen, wovon eine begriffliche Bestimmung erst noch zu geben wäre: "Soll die Definition der Verwendungsweise von >ich< (als desjenigen, womit ein jeder sich selbst bezeichnet) greifen können, muß derjenige, der sie anwendet, zuvor schon mit dem Gegenstand der Bezugnahme vertraut gewesen sein."²³

Insbesondere in Rückbeziehung auf die bereits erörterte Position der Systemtheorie, die von selbstreferentiellen Systemen ausgeht, sollte folgende Verallgemeinerung des Einwandes nicht übersehen werden: Wenn ein selbstreferentieller Gegenstand definiert wird, so entsteht ein Zirkel immer dann, wenn diese Selbstreferentialität zugleich schon in den definierenden Bestimmungen auftritt.²⁴

Ein Vergleich zwischen dem *Einwand der unendlichen Iteration* und dem *Zirkeleinwand* könnte dementsprechend etwa wie folgt aussehen:²⁵ Der *Iterationseinwand* kritisiert auf der *Gegenstandsebene* (das heißt am Selbstbewußtsein) das, was der *Zirkeleinwand* auf der *Definitionsebene* beanstandet: jeweils wird eine selbstreferentielle Entität (Gegenstandsebene) respektive die Selbstreferentialität als solche (Definitionsebene) bereits vorausgesetzt - einmal in der Subjekt-Objekt-Beziehung des Reflexionsmodells (selbstreferentielles, thematisierendes 'Ich'/thematisiertes 'Ich'); das andere Mal in der Definition (das 'Ich' soll als selbstbezüglich definiert werden, muß dazu aber in der Definition schon vorausgesetzt werden).

Frank, der beiden Einwänden zu entgehen sucht, möchte daher "den Ausdrücken 'Subjekt' oder 'Selbstbewußtsein' eine andere Bedeutung zulegen, etwa die: 'unmittelbares, nicht durch Vorstellung vermitteltes Bewußtsein von diesem Be-

²² Man könnte folglich ersetzen: Das Selbstbewußtsein = das mit sich selbst, also mit dem Selbstbewußtsein, Bekante; das heißt, das Selbstbewußtsein = das mit dem Selbstbewußtsein Bekante.

²³ Frank (1991), S. 25.

²⁴ Daran lassen sich bedeutsame Fragen anschließen, für deren Beantwortung hier nicht der Ort sein kann: Zeigt dieser Zirkeleinwand, daß es selbstreferentielle Gegenstände nicht geben kann, weil schon der Versuch, sie definitorisch zu erfassen, unmöglich, weil zirkelhaft ist? Oder handelt es sich hier um einen zulässigen Zirkel, weil er bereits von der Definition des Begriffs 'Selbstreferentialität' gefordert wird und nicht erst überraschend auf der Ebene selbstreferentieller Gegenstände auftritt? Handelt es sich aus systemtheoretischer Sicht um eine entfaltbare Paradoxie?

²⁵ Auch Sturma unterscheidet Zirkel- und Iterations- beziehungsweise Regreßeinwand. (Vgl. Sturma (1984), S. 118f.)

wußtsein selbst'.²⁶ Und er präzisiert seine Vorstellung von einem Selbstbewußtsein, wenn er ausführt:

Was immer mit 'Subjekt' sonst noch gemeint sein mag: wir haben an einen Sachverhalt zu denken, der ursprünglich und wesentlich mit sich bekannt ist und erst kraft dieser Bekanntschaft in ein verstehendes und explizites Selbstverhältnis eintreten kann. 'Ursprünglich' meint: das Selbstbewußtsein ist nicht abgeleitet aus etwas, das ihm vorherbestehend gedacht werden könnte; 'wesentlich' meint: dies Selbstbewußtsein könnte nicht fehlen so, daß Subjektivität fortbestünde; sie bildet eine der Subjektivität unabdingbare, eben wesentliche Eigenschaft. Eine psychische Qualität (z.B. das Lust-Haben) könnte nicht bestehen, ohne daß auch Kenntnis von ihr bestünde; und Sein und Kenntnis-vom-Seienden decken sich im Selbstbewußtsein vollkommen.²⁷

Die wesentlichen Bestimmungen, mit denen Frank sein Modell des Selbstbewußtseins aufbaut, sind also *Unmittelbarkeit* und *Ursprünglichkeit*. Um die Diskussion der verschiedenen Modelle zu erleichtern, soll daher hier vorgeschlagen werden, Franks Modell als das *Spontanitätsmodell des Selbstbewußtseins* zu bezeichnen. Aus diesem Modell folgt dann, daß Selbstbewußtsein als unmittelbares (nicht durch Vorstellung vermitteltes) als *prä-reflexiv* beschrieben werden muß. Als ursprüngliches ist das Selbstbewußtsein des weiteren *nicht angewiesen auf ein vorgängiges Bewußtsein, das sich selbst erst zum Objekt nehmen müßte*, um Kenntnis von sich selbst gewinnen zu können. Aus den beiden Prämissen folgt dann: Als *prä-reflexives* und *keine Auftrennung in ein Subjekt- und ein Objekt-Ich* in Anspruch nehmendes fällt Selbstbewußtsein nicht mehr unter die Jurisdiktion des Iterations- und des Zirkel Einwandes.

Wenn Frank aber davon ausgeht, daß innerhalb von Theorien einer selbstbezüglichen Herstellung des Selbstbewußtseins das Problem der unendlichen Iteration auftritt, so muß die Frage gestellt werden, ob sich das gleiche Problem nicht an anderer Stelle auch im Spontanitätsmodell ergibt: Offensichtlich kann sich auch nach Frank das

²⁶ Ebd., S. 26. Frank gibt hier also nochmals die Definition, die im folgenden unter dem Titel 'Spontanitätsmodell des Selbstbewußtseins' erörtert werden soll. Auffallend ist, daß diese Definition die beiden dargelegten Einwände offensichtlich nicht über den Zusatz "unmittelbar" abfangen kann. Dies ergibt sich daraus, daß Frank 'Selbstbewußtsein' definiert als "Bewußtsein von diesem Bewußtsein selbst" (s.o.). Die entscheidenden Punkte, die das Reflexionsmodell den Einwänden entgegentreiben, sind auch hier zu finden: Es wird eine Selbstbeziehung angesprochen, die das Bewußtsein verdoppelt. Auf der einen Seite steht ein (Subjekt)Bewußtsein, das ein Bewußtsein *von etwas* hat (woran sich auch nichts ändert, wenn dieses "etwas" das Bewußtsein selbst ist, zumal gerade dieser Sachverhalt es ist, der den Zirkel einwand heraufbeschwört); auf der anderen Seite steht ein (Objekt)Bewußtsein, insofern es Gegenstand eines (Subjekt)Bewußtseins ist. Die Aufteilung in ein Subjekt- und ein Objektbewußtsein ist also auch hier gegeben und führt dann in die bereits dargelegte unendliche Iteration. Da im Frankschen Modell eine Beziehung von etwas auf etwas vorliegt, so folgt, daß die behauptete Identität von Subjekt- und Objektbewußtsein *durch den Begriff der Unmittelbarkeit nur These bleibt*, aber nicht eigens erwiesen werden kann.

²⁷ Ebd., S. 13. Daß die These, "eine psychische Qualität (z.B. das Lust-Haben) könnte nicht bestehen, ohne daß auch Kenntnis von ihr bestünde" nicht mit psychoanalytischen Erkenntnissen in Einklang steht, ist deutlich. Dies wäre sicherlich ohne weitere Bedeutung, wäre Frank der Psychoanalyse gegenüber eindeutig ablehnend gesonnen. Daß dies aber durchaus nicht der Fall ist, hatte sich in Kapitel 2.3 gezeigt.

Selbstbewußtsein durchaus auf sich selbst beziehen, sich selbst explizit thematisieren und zum Gegenstand nehmen.²⁸ Aber - selbst wenn das Selbstbewußtsein schon vor aller Selbstbezugnahme mit sich vertraut sein sollte - wie kann ein *thematisierendes* (mit sich vertrautes) Selbstbewußtsein 'A' *auf sich* als *thematisiertes* (mit sich vertrautes) Selbstbewußtsein 'B' so reflektieren, daß 'A' als identisch mit 'B' erkannt wird, ohne für den Vollzug der Identifikation von 'A' und 'B' ein drittes Selbstbewußtsein ('C') in Anspruch nehmen zu müssen und so ad infinitum?

Die Theorie des ursprünglich, reflexionslos und ohne jede Selbstbezugnahme mit sich vertrauten (Selbst)Bewußtseins löst somit zwar die Frage, wie Selbstbewußtsein im Erleben möglich und gegeben sein kann, denn in jedem Erleben von etwas ist demzufolge das Bewußtsein immer zugleich seiner selbst inne. Auf der diskursiven, der begrifflich *vermittelten* Ebene, auf der eine *explizite* Reflexion des Bewußtseins auf sich selbst stattfindet, und die laut Frank zum expliziten Selbstbewußtsein respektive zur Selbsterkenntnis führt, tritt dann aber nicht nur das vermieden geglaubte Problem der infiniten Iteration wieder auf, sondern zusätzlich das Problem, wie ein reflexionsloses, unvermittelt gedachtes Selbstbewußtsein überhaupt *auf sich selbst* soll reflektieren können? Kann etwas, das als ohne eine vermittelnde Selbstbezüglichkeit konstituiert gedacht wird, überhaupt in eine reflexive Selbstbezüglichkeit eintreten? Und wenn ja, wie hat man sich diesen "nachträglichen" Aufbau einer reflexiven Selbstbezüglichkeit vorzustellen - etwa mit Hilfe der Spiegelmetaphorik? Welche Rolle kommt dabei dem unmittelbaren Selbstbewußtsein zu?²⁹ Das Spontaneitätsmodell verlangt diesbezüglich nach einer eigenständigen Erklärung.

Frank stützt sein Modell ausschließlich auf ein negatives Beweisverfahren: Weil das Reflexionsmodell nicht in Betracht kommt, muß das Spontaneitätsmodell korrekt sein. Ein solcher Beweisgang setzt indes voraus, daß es keine weiteren Modelle geben kann, die Selbstbewußtsein beschreiben und erklären können. Es sollte sich jedoch zeigen, daß sehr wohl andere Modelle denkbar sind, so etwa das bereits im Kapitel über die Systemtheorie beschriebene *Prozeßmodell des Selbstbewußtseins*.³⁰

Um es deutlicher zu sagen, seien die drei hier behandelten Modelle in einem kurzen Abriss einander gegenübergestellt:

i. Das gegen den Zirkel einwand und den Einwand der unendlichen Iteration anfällige Reflexionsmodell:

Hier wird das Selbstbewußtsein nominalisiert und substantialisiert als eine Entität, die reflexiv auf sich Bezug nehmen kann. Ein X (als substantielles Bewußtsein) nimmt Bezug auf ein Y (thematisiertes Bewußtsein) und erkennt in diesem Y sich selbst: X=Y. Hier werden X und Y als Entitäten betrachtet, die schon "gegeben" sind (und

²⁸ Vgl. hierzu die auf S. 216 dargestellte Stellungnahme Franks bezüglich der reflexiv zustandekommenden Selbsterkenntnis.

²⁹ Hinsichtlich der Rolle, die das unmittelbare, ursprüngliche Selbstbewußtsein für die Reflexion spielt, wird von Frank und Chisholm (u.a.) zwar angenommen, daß Reflexion (auf sich selbst) ohne ursprüngliche Selbstvertrautheit niemals zur Selbstidentifikation oder Selbsterkenntnis führen könne. (Vgl. hierzu S. 243) Es wird aber nicht gezeigt, wie man sich vorstellen können soll, daß eine ursprüngliche, unmittelbare und reflexionslose Entität eine vermittelte Selbstbezüglichkeit herstellt.

³⁰ Vgl. hierzu das Kapitel *Das Prozeßmodell des Selbstbewußtseins* (Kapitel 1.3.3).

sei es vor aller Erfahrung, unabhängig von Raum und Zeit) und die über die Fähigkeit verfügen, auf sich zu reflektieren. Fassen wir zusammen: X und Y sind diese Entität (einmal als Subjekt, einmal als Objekt), die über die *Fähigkeit* verfügt, auf sich selbst zu reflektieren, indem sie sich (in Form einer Subjekt-Objekt-Beziehung) "verdoppelt". Hier wirken die beiden genannten Einwände vernichtend.

ii. Das gegen die beiden Einwände immune Spontanitätsmodell des Selbstbewußtseins:

Hier wird das Selbstbewußtsein nicht nominalisiert als ein Ego, aber es wird dennoch gut cartesianisch substantialisiert als eine jeder Erfahrung von etwas vorhergehende Entität jenseits von Zeit und Raum. Dieses "X" ist unmittelbar (und nicht über ein "Y" vermittelt) und ursprünglich (ohne den Vollzug eines Aktes oder einer selbstreferentiellen Operation) mit sich bekannt. Es ist wie es ist, also nicht-prozessual, aber es ermöglicht als transzendentes Subjekt Prozesse (zum Beispiel Erkenntnisprozesse). Diese Prozesse spielen sich jedoch nur *an ihm* ab; es selbst ist (qua seiner allem Raum und jeder Zeitlichkeit vorgeordneten Transzendentalität) nicht prozeßhaft. Dieses Modell nimmt seine Plausibilität allerdings lediglich aus der Widerlegung eines von vielen anderen denkbaren Subjektivitätsmodellen: der Widerlegung eines bestimmten Reflexionsmodells.

iii. Das Prozeßmodell des Selbstbewußtseins:

Dieses Modell nominalisiert das Selbstbewußtsein nicht - darin stimmt es mit dem Spontanitätsmodell überein. Aber es bestimmt den Zugang von Etwas zu sich selbst nicht über eine Subjekt-Objekt-Beziehung (wie das Reflexionsmodell) und ebenso wenig über das Postulat einer Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit (wie das Spontanitätsmodell). Das Prozeßmodell geht des weiteren *nicht* davon aus, daß das Selbstbewußtsein eine Entität oder eine Substanz ist, die über die *Fähigkeit* verfügt, sich in der Vorstellung zu verdoppeln und so auf sich selbst (thematisierendes Selbstbewußtsein) als etwas anderes (thematisiertes Selbstbewußtsein) zu reflektieren. Vielmehr operationalisiert das Prozeßmodell die Bestimmungen des Selbstbewußtseins; man könnte auch sagen: es verflüssigt die Substantialisierungen der beiden genannten Konkurrenztheorien: Dem Prozeßmodell zufolge ist das Selbstbewußtsein keine Entität oder eine Substanz, die die *Eigenschaft oder das Attribut* an sich trägt, schon mit sich vertraut zu sein - dem Prozeßmodell zufolge *ist* das Selbstbewußtsein *der Prozeß des Selbstbezugs*.³¹ Kein 'Ich', keine Substanz, keine Entität geht diesem Selbstbezug voraus.³²

Wie man sieht, sind der Iterations- und der Zirkel einwand nicht theorieneutral. Sie gelten jedenfalls nicht im Falle eines Prozeßmodells des Selbstbewußtseins, denn eine Theorie selbstreferentieller Systeme fängt den Zirkel einwand auf, indem sie alle Systeme als zirkelhaft und paradoxieerzeugend operierend erweist und somit Zirkel und Paradoxien gewissermaßen trivialisiert: Man kann Zirkelnachweise nicht als Einwand betrachten, wenn Systeme notwendigerweise immer zirkelhaft operieren und eine Theorie (wie die Systemtheorie) zu zeigen in der Lage ist, *daß* und *wie* zir-

³¹ "Unter Bewußtsein soll dabei nichts substantiell Vorhandenes verstanden werden (wozu die Sprache uns ständig verführt), sondern lediglich der spezifische Operationsmodus psychischer Systeme." (Luhmann (1984c), S. 355)

³² Vgl. auch hierzu Kapitel 1.3.3, vor allem S. 93.

kelhaftes Operieren funktionieren kann. Der Iterationseinwand kommt nur zustande, sofern man Selbstbewußtsein als Entität oder als Substanz versteht, denn ein Prozeß muß sich nicht (in Subjekt und Objekt) verdoppeln, wenn er auf sich selbst Bezug nehmen will, da der Selbstbezug im Prozeßmodell selbst als Prozeß gedacht wird. Nach Frank folgt aus der Spontaneität respektive Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit des Selbstbewußtseins auch dessen Prä-Reflexivität:

Ich habe Bewußtsein nicht nur dann, wenn ich explizit auf mein Bewußtsein erkennend aufmerksam bin. Will die Theorie von Selbstbewußtsein sich nicht in Zirkeln verstricken, muß sie der Möglichkeit reflexiven Sich-zu-sich-Verhaltens ein selbst prä-reflexives Bewußtsein vom Selbst vorordnen. Prä-reflexiv meint dann auch, daß im ursprünglichen Selbstbewußtsein nicht so etwas wie eine Subjekt-Objekt-Unterscheidung anzutreffen ist; denn Bewußtsein hat, um von sich Kenntnis zu haben, nicht nötig, zum Objekt für ein es thematisierendes zweites Bewußtsein zu werden. [...] Es gibt im Selbstbewußtsein keine Vermittlung zwischen etwas und noch etwas.³³

Nach Frank hat die Tradition von Descartes³⁴ über Kant, von Hegel bis Derrida Selbstbewußtsein als ein Sich-selbst-Vorstellen gedacht und mit dem Term 'Reflexion' belegt. Descartes, so fährt Frank fort, hat zwar die Probleme betreffs des Reflexionsmodells bereits erahnt und ist in Andeutungen darauf eingegangen;³⁵ ausgeführt und "in nachweisbarer Form bewußt geworden"³⁶ sind sie aber erstmalig bei Fichte "im II. Kapitel seines Versuchs einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (von 1797, sowie im zugehörigen Kolleg über die Wissenschaftslehre nova methodo)"³⁷, wo Fichte auf die "Haltlosigkeit jedes Versuchs geschlossen [hat], Selbstbewußtsein als einen Sonderfall des Etwas-Vorstellens zu verstehen."³⁸ Wenn Fichte dennoch in den Problemkreis des Zirkels in der Definition des Selbstbewußtseins gerät, indem er einen Subjekt- und einen Objektpol unterscheidet, so hängt dies

³³ Frank (1991), S. 14.

³⁴ *Eine reflexive Deutung des Cogito* hat neuerdings Kemmerling versucht. Er gelangt dabei zu einer Deutung, die "ein wenig bizarr wirkt und exegetisch fragwürdig ist." (Kemmerling (1990), S. 141) Nach dieser Interpretation ist das "Cogito Ergo Sum ein in sich selbst kreisender Gedanke. Das Ich, von dem er handelt, ist möglicherweise sehr ephemere: schon der nächste Gedanke könnte ein neues mit sich bringen. Noch vieles andere ist daran dubios und obskur, ganz besonders aber, wie dies den Ausgangspunkt für Descartes' anspruchsvolles Vorhaben abgeben könnte. - Ob all das gegen die vorgelegte Deutung oder vielmehr gegen ihren Gegenstand spricht, das ist eine der vielen schwierigen Fragen, die ich hier beiseite lasse." (Ebd., S. 166.)

³⁵ Vgl. hierzu Frank (1991), S. 25.

³⁶ Ebd.

³⁷ Ebd.

³⁸ Ebd. Mit Düsing gesprochen löst der frühe Fichte das "erwähnte Problem der unendlichen Iteration, das sich aus der Doppelstruktur des Ich als des Denkenden bzw. Erkennenden und des Gedachten bzw. Erkannten ergibt, [...] durch die These von der unmittelbaren Einheit des Selbstverhältnisses des Ich. Diese Einheit von reiner Tätigkeit des Ich und Produkt dieser Tätigkeit ist unmittelbare, nichtempirische Selbstbeziehung des reinen Ich und damit für Fichte intellektuelle Anschauung." (Düsing (1976), S. 271) Damit ist das Problem allerdings nicht gänzlich erledigt: "Auch in der intellektuellen Anschauung, in der Produkt und Produktivität, Gegenstand und Sehen unmittelbar ineinander aufgehen sollen, ist noch die Doppelstruktur des Ich enthalten." (Ebd.)

laut Frank an der traditionellen Fassung einer *egologischen* Theorie des Selbstbewußtseins, wonach

Subjektivität mit dem Term 'Ichheit' - also dem nominalisierten Pronomen der 1. Person singularis - umschrieben werden könne (oder vielmehr mit ihm ein Synonymen-Paar bilde). Dann entsteht der Zirkel auf folgende Weise: Soll die Definition der Verwendungsweise von 'ich' (als desjenigen, womit ein jeder sich selbst bezeichnet) greifen können, muß derjenige, der sie anwendet, zuvor schon mit dem Gegenstand der Bezugnahme vertraut gewesen sein.³⁹

Die Lehre von der Subjektivität könnte Frank zufolge diesen Zirkel aber vermeiden, wenn sie von der nominalisierenden Variante der Egologie des Selbstbewußtseins als eines 'Ich' abrückt, denn auf diese Weise erscheint die Selbstapplikation von 'Ich' nicht mehr als Identifikation zweier Gegenstände (des thematisierenden mit dem thematisierten 'Ich'), zumal, wenn man außerdem berücksichtigt, daß der Referent des Selbstbewußtseins auch aus der 'er'-Perspektive durch die Identifikation der Person anvisiert werden kann. Wenn also auch aus der 'er'-Perspektive ein solcher Referent ausgemacht werden kann, dann fällt der Zirkel in sich zusammen, da dann nicht mehr angenommen werden muß, "nur 'ein Ich' könne wissen, daß es ein solches sei, nicht aber anderswer."⁴⁰

Es kann an dieser Stelle nicht ausführlich diskutiert werden, inwiefern Franks Kritik an den Modellen von Descartes bis Kant und Hegel zutrifft oder nicht. Es sei aber zumindest darauf hingewiesen, daß Düsing in seiner Arbeit *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik* nicht nur gezeigt hat, daß Hegels Philosophie sehr wohl dem Einwand der unendlichen Iteration entgeht, sondern auch, daß die Positionen Kants und des deutschen Idealismus insgesamt eine differenziertere Beurteilung verlangen:

In seiner Struktur denkt Kant dieses reine Selbstbewußtsein nicht nur als Grund notwendiger Synthesis; er deutet es zumindest auch als denkende Selbstbeziehung an, ohne freilich für das Problem der unendlichen Iteration, das er erkennt, eine eindeutige Lösung argumentativ auszuführen. Systematisch bedeutsam ist, daß in seiner Lehre der apriorische Begriff der reinen Subjektivität und ihrer Handlungen als Prinzip der Logik vom Begriff der daseienden Subjektivität grundsätzlich unterschieden ist, die sich im zeitlichen Strom der Vorstellungen selbst erfahren kann.⁴¹

Aber auch

Schelling entgeht mit seiner Lösung, der ästhetischen Anschauung des Genies als der objektiv gewordenen intellektuellen Anschauung, ebenso wie Fichte und auch aus ähnlichen Gründen der unendlichen Iteration. Am Ende dieser Theorie der Genesis der selbstbezüglichen Subjektivität tritt das Absolute hervor; es ist in dieser

³⁹ Frank (1991), S. 25.

⁴⁰ Ebd., S. 26.

⁴¹ Düsing (1976), S. 20. Zum Problem des Zirkels und der unendlichen Iteration bei Kant und Hegel vgl. auch: Düsing (1983), besonders die S. 230ff.

Konzeption Schellings der metaphysische Grund der Subjektivität, der jedoch selbst für die Philosophie unerkennbar bleibt.⁴²

Gleichermaßen hat auch Hegel versucht, dem Problem der unendlichen Iteration zu entgehen, und dies "unternimmt Hegel insbesondere in der Logik des Begriffs und der Idee."⁴³ Grundsätzlich ist zu bedenken, daß der Iterationseinwand nur greifen kann,

wenn als Bedingung des Sich-Denkens des Ich wieder das Ich in seiner gesamten Struktur angenommen wird und bei Vergegenständlichung dieses bedingenden Ich ein erneutes Ich usw. Wenn dagegen als Bedingungen einfachere konstituierende mentale Leistungen und verschiedenartige notwendige Beziehungen vorausgehen, deren synthetische Einheit erst den Begriff des reinen, sich denkenden Selbstbewußtseins oder Subjekts ergibt, dann geht dem selbstbezüglichen Subjekt nicht wieder das selbstbezügliche Subjekt voraus. Dessen vollständiges, komplexes Leistungs- und Beziehungsgefüge kann in der Theorie vielmehr nur als Resultat eines stufenweisen Aufbaus aus Konstitutionselementen auftreten.⁴⁴

Tatsächlich hat Hegel auf diese Weise das Problem der unendlichen Iteration gelöst, denn nach

Hegels Theorie ist nun die Subjektivität nicht ins Unendliche voranzusetzen, weil innerhalb der Logik ihr spezifischer Begriff, das entwickelte Sich-Denken oder die Selbsterkenntnis, nur als Resultat auftreten kann. Erst im Schluß ist der spekulative Begriff oder die Subjektivität in ihrer Selbstbezüglichkeit als Sich-Denken entfaltet; ihre Voraussetzungen stellen die Begriffsbestimmungen und das Urteil dar. [...] Voraussetzung der sich denkenden und erkennenden Subjektivität im Schluß ist also nicht wieder sie selbst in ihrer entwickelten Bedeutung, sondern die freie Tätigkeit des Begriffs und das Gegenstandsein, das durch das Urteil zustande kommt. Sie selbst aber begründet nach Hegel erst den notwendigen Zusammenhang und die Gültigkeit jener Momente.⁴⁵

Frank handelt seine eigene Theorie wie auch alle anderen Theorien, die das Selbstbewußtsein nicht nominalisieren und eine Fremdzurechnungsfähigkeit ('er-Perspektive') des Selbstbewußtseins unterstellen, unter dem Titel 'nicht-egologische Selbstbewußtseins-Theorien' ab.⁴⁶ Theorien allerdings, die auf Ausdrücke aus der psychi-

⁴² Ebd., S. 21.

⁴³ Ebd., S. 24.

⁴⁴ Ebd., S. 345.

⁴⁵ Ebd., S. 270f.

⁴⁶ Frank (1991), S. 26. Der Grund für die Entscheidung des Autors, den von Frank gewählten Titel durch den des 'Spontaneitätsmodells' zu substituieren, dürfte jetzt deutlicher werden: Franks Titel ist in entscheidender Hinsicht mehrdeutig, insofern diverse Konzepte nicht-egologisch konstruiert sind. Frank selbst zählt hierzu Theorien von Brentano, Schmalenbach, Sartre und Fichte, die zwar einander verwandt sind, sich aber dennoch in wichtigen Punkten voneinander und von Franks eigener Theorie unterscheiden. (Vgl. ebd., S. 26f.) Der Titel 'nicht-egologische Selbstbewußtseinstheorie' sagt dementsprechend zu wenig über den für die folgende Untersuchung ausschlaggebenden Grundgedanken des Frankschen Konzeptes aus, während der Begriff der Spontaneität von sich aus auf wesentliche Merkmale der Frankschen Theorie hinweist.

schen Sphäre verzichten wollen (zum Beispiel der Behaviorismus und der eliminative Materialismus), indem sie diese durch "differentielle Beziehungen zwischen sogenannten 'externen Gegebenheiten'"⁴⁷ ersetzen möchten, sind laut Frank "nicht phänomengerecht"⁴⁸. Andererseits seien psychische Phänomene aus den Positionen eines William James und eines Ernst Mach nur unter der zirkelhaften Voraussetzung als äußere Gegebenheiten zu fassen, "daß zuvor verdrängt werden mußte, was ihrer Semantik schon eingeschrieben ist: die Qualität von Bewußtsein."⁴⁹

3.2.3 Sprachanalytische Subjektivitätstheorie

Nachdem dargelegt worden ist, welche Bedeutung Frank dem Selbstbewußtsein zu- mißt und welches Modell er zur Erfassung desselben entworfen hat, soll nun eine Darstellung und Erörterung der durchaus nicht einheitlichen Standpunkte, die die analytische Philosophie hinsichtlich der Subjektivität einnimmt, erfolgen. Außerdem soll gezeigt werden, inwiefern Frank sich von diesen Theorien anregen läßt, aber auch, inwieweit Franks Theorie sich von derartigen Standpunkten distanziert. Ausgelöst wurde die Hinwendung der analytischen Philosophie zur Subjektivitäts- philosophie "zum Teil durch Dieter Henrichs Vermittlungsarbeit"⁵⁰. So trat, beson- ders bei Sidney Shoemaker und Thomas Nagel, der Gedanke wieder in den Vorder- grund,

daß Subjektivität ein unüberspringbar zentraler Ausgangspunkt unserer Welt- Orientierung und ein wesentlicher Charakter mentaler Phänomene ist [...]. Auch die im Fichte-Büchlein zuerst angedeutete, dann im *Selbstbewußtsein[s]*-Aufsatz aus der Gadamer Festschrift von 1970 entfaltete Einsicht, daß Selbstbewußtsein nicht als Selbstreflexion gedacht werden kann, findet wichtige Echos gerade in der angelsächsischen Diskussion.⁵¹

Die Auseinandersetzung mit den Schriften Henrichs führte vor allem zu der Ansicht, daß Selbstbewußtsein nicht relational etwa als Subjekt-Objekt-Beziehung verstanden werden darf und ebensowenig als etwas Propositionales, also als eine Erkenntnis von etwas *als* etwas. Damit ist Selbstbewußtsein kein Wissen und beruht ebensowenig auf einer Identifikation (etwa der des Subjekt-Ich mit einem Objekt-Ich). Ein *Wissen* über Selbstbewußtsein ist nicht schon qua Selbstbewußtsein gegeben. Wäre das Selbstbewußtsein etwas Propositionales, so wäre es außerdem irrtumsanfällig. Später

⁴⁷ Ebd., S. 27.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Ebd., S. 162. "Ein Erfolg seiner [gemeint ist D. Henrich, H. W.] Bemühungen ist ohne Zweifel die Vermittlung der Einsicht, daß eine Philosophie des Geistes, die sich als Begriffsanalyse der empirischen Psychologie versteht, kein konkurrierendes, sondern einfach ein anderes Projekt darstellt, als das es ist, in dem eine *philosophische* Theorie des Selbstbewußtseins ihren Platz hat." (Horstmann (1990), S. 247)

⁵¹ Ebd., S. 162f. Gemeint sind die Werke: Henrich (1967), und ders. (1970).

wird sich zeigen, daß gerade dieser *cartesianische* Aspekt, demzufolge das Selbstbewußtsein nicht irrtumsanfällig ist, eines der bedeutendsten Untersuchungsergebnisse ist, die von gewissen sprachanalytischen Forschungsrichtungen heute wieder vertreten werden. Danach hat das Selbstbewußtsein einen privilegierten Zugang zu sich selbst - ganz im Gegensatz zu dem, was Wittgenstein⁵² vertreten hatte und was etwa Rorty⁵³ heute noch vertritt.

Während Bieri und Sellars einen philosophischen Realismus vertreten, der noch an eine dem Physikalismus nahestehende Position anknüpft und der davon ausgeht, daß mentale Phänomene auf eben dieselbe Weise erfaßbar sind wie physikalische Daten⁵⁴, stellen sich analytische Philosophen wie Elizabeth Anscombe, Hector-Neri Castañeda und Sidney Shoemaker auf einen Standpunkt, demzufolge das, "was wir mit 'mentaler Zustand' meinen, nicht das ist, was wir mit Namen-Wörtern oder Demonstrativa zeigen oder in Körper-Prädikaten sprachlich artikulieren."⁵⁵

Nominalisten wie Donald Davidson vertreten wiederum eine an Wittgenstein angelehnte Auffassung, derzufolge Sprache supervenient gegenüber Selbstbewußtsein ist. Aus dieser Sicht erscheint dann die 'Ich-Rede' und mit ihr das 'Ich' im Sinne eines Selbstbewußtseins als Produkt einer bloßen "linguistischen Abrichtung"⁵⁶. Die laut Frank mit der Subjektivität verbundene cartesianische Gewißheit respektive die mit der Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit des Selbstbewußtseins verbundene privilegierte Selbstvertrautheit des Selbstbewußtseins gerinnt so zu "etwas an den intersubjektiven Sprachgebrauch Gebundenes und mit ihm Wandelbares."⁵⁷ Die Verschiedenheit der einzelnen Ansichten wird hier deutlich, aber auch deren Gemeinsamkeit: Alle aufgeführten Positionen operieren sprachanalytisch und gehören damit zur analytischen Philosophie: Sei es in Form des von Donald Davidson vertretenen 'sozialen Externalismus' oder des von Quine und Feyerabend befürworteten 'eliminativen Materialismus'; sei es als 'philosophischer Realismus' im Sinne eines Peter Bieri, Ernst Tugendhat oder Wilfrid Sellars; sei es in der philosophischen Figuration eines (von der Philosophie Fichtes inspirierten) 'Neo-Cartesianismus' wie bei Thomas Nagel, Hector-Neri Castañeda, David Kaplan, John Perry oder Tyler Burge. So läßt sich die analytische Philosophie keineswegs länger mit Metaphysik-Kritik gleichsetzen.

⁵² Vgl. hierzu etwa Wittgenstein (1960a), vor allem die §§ 455 und 456.

⁵³ Rorty (1981).

⁵⁴ Dem entspricht etwa die Position von Wilfrid Sellars: Sellars (1956). Vgl. hierzu auch Frank (1991), S. 174.

⁵⁵ Frank (1991), S. 175.

⁵⁶ Ebd., S. 176.

⁵⁷ Ebd.

3.2.3.1 Bewußtsein, Sprache und Wissen: Zur Kontroverse über das Verhältnis von Kognition und Bewußtsein

Das Reflexionsmodell wurde von Frank bereits verworfen. Aber kann Selbstbewußtsein nicht, wie es der sprachphilosophische Nominalismus will, in einem anderen Sinne der Reflexion bedürfen? Ist, mit anderen Worten, Selbstbewußtsein nicht ein Wissen, und sei es ein Wissen um die mentalen Zustände, in denen ein Subjekt sich befindet? Ist Selbstbewußtsein also immerhin ein Wissen, das der Reflexion im Sinne eines "reflektierten (in Wissensform oder propositional artikulierten) Bewußtseins-von-sich [...]"⁵⁸ bedarf? Muß man nicht zumindest auf die eigenen mentalen Zustände reflektieren, um sagen zu können: "*Ich* befinde mich in diesem oder jenem psychischen Zustand"? Und bedarf es dazu nicht unbedingt der Sprache? Wie soll dieses Wissen sonst konzeptualisiert, erfaßt und also zu einem expliziten Wissen werden können? Woher sollte ich sonst wissen, in *welchem* Zustand *ich* mich befinde? Und wenn das Bewußtsein einer solchen propositionalen Vermittlung bedarf, um sich über sich selbst zu informieren, geht dann eine solche Reflexion konstitutiv dem Selbstbewußtsein voraus, oder ist Selbstbewußtsein dabei schon vorausgesetzt?

Für strenge Nominalisten wie Strawson oder Tugendhat geht es bei all dem nicht einfach um die Frage einer Begleitung von Vorstellung durch Propositionen. Vielmehr halten sie das, was traditionell als Vorstellung bezeichnet wird, schlichtweg nicht für eine geistige, sondern für eine sprachliche Entität.⁵⁹ Alles Denken, Fühlen, Erleben ist ihnen ein Sprechen. Und wer spricht? Nominalistisch dürfte die Antwort wohl zumeist lauten: Die 'Person', die zwar über ein Selbstbewußtsein verfügt, aber in Raum und Zeit als ein Besonderes von jedermann identifiziert werden kann.⁶⁰

Manfred Frank gesteht selbst zu, daß die Annahme, Selbstbewußtsein werde mittels eines sprachlichen, propositionalen Wissens hervorgebracht, vorderhand plausibel erscheinen mag:

Hat es denn, unter den Hieben der Sprachanalyse, überhaupt noch Sinn zu vermuten, es möchte sich anders verhalten? Wer annimmt, Selbstbewußtsein könne anders als propositional strukturiert auftreten, muß doch offenbar annehmen, es gebe noch ein anderes (und zwar unmittelbares) Wissen neben dem in Satzform

⁵⁸ Ebd., S. 248.

⁵⁹ Sprachphilosophische Nominalisten betrachten etwa eine Person nicht als ein Allgemeines, "sondern als ein Besonderes, welches sich vor anderen besonderen Dingen in Raum und Zeit zwar durch Selbstbewußtsein auszeichnet, nicht aber dadurch, daß seine Identität als Träger einer begrenzten Menge von Eigenschaften in Frage stünde, hinsichtlich deren die zuschreibende Person erkenntnistheoretisch privilegierten Zugang besäße." (Frank (1991), S. 20) Das Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen wird mithin im scholastischen wie im sprachphilosophischen Nominalismus ähnlich problematisiert. Aber der scholastische Nominalismus hatte das Allgemeine zu einer 'geistigen Entität' etwa im Sinne der *Vorstellung* einer Klasse ähnlicher Einzeldinge erklärt, die sprachlich in Form der Verwendung von Nomen ihren Ausdruck findet. Im Gegensatz dazu leugnet der moderne Nominalismus gerade diese 'Geistigkeit des Allgemeinen' und kennzeichnet *Begriffe* als rein 'sprachliche Entitäten' (s.o.) und nicht mehr als Vorstellungen.

⁶⁰ Vgl. zum nominalistischen Begriff der 'Person': Frank (1991), S. 20.

sich aussprechenden und überhaupt sprachgebundenen - mithin so etwas wie 'innere Erfahrung'.⁶¹

Doch gerade die Möglichkeit einer 'inneren Erfahrung' wird vom sprachanalytischen Nominalismus entschieden abgelehnt. Diese Ablehnung wurde nicht nur von Wittgenstein vertreten⁶², vielmehr findet sie sich noch heute bei den meisten Nominalisten, so auch bei Tugendhat.⁶³ Da die philosophische Tradition aber zurecht gesehen hat, daß Bedeutungen nicht einfach auf sprachliche Ereignisse zurückgeführt werden können,

muß der Nominalismus den Begriff des regelkonformen (des 'richtigen') Wortgebrauchs intervenieren lassen. Wir beherrschen einen Begriff, wenn wir ihn richtig verwenden, d.h. einen grammatisch vollständigen und sinnvollen Satz mit ihm bilden können.⁶⁴

Wie aber bereits im Kapitel über den Sinnbegriff des Szientismus (Kapitel 3.1) gezeigt wurde, reicht auch diese Bestimmung nicht. Sätze werden erst zu sinnvollen und verständlichen Sätzen, wenn sie kontextuelle Bezüge aufbauen. Wittgenstein hatte für diesen Sachverhalt den Term 'Sprachspiel' (der eine 'reine' Sprachanalyse bereits verläßt) vorgeschlagen und als übergeordneten Kontext einzelner Sprachspiele den Term 'Lebensform'.⁶⁵

Nach dieser Auffassung ist Selbstbewußtsein also propositional strukturiert und somit an Erfahrung im Sinne von Erkenntnis gebunden. Der epistemologische Nominalismus geht davon aus, daß es begriffsfreie Erfahrung nicht gibt. Begriffe konzeptualisieren jede Erfahrung, und vor dieser Konzeptualisierung kann weder von Erkenntnis noch von Erfahrung gesprochen werden. Da Begriffe aber nominalistisch nicht als introspektiv oder intuitiv erfaßte psychische Entitäten verstanden werden dürfen, sondern als bloße Worte, ist der "entscheidende Schritt in der nominalistischen Konzeption von Erfahrung [...] die Identifikation des gesamten kognitiven oder epistemischen Aspekts von Erfahrung mit der Fähigkeit, Begriffe zu verwenden und also sinnvolle Sätze zu bilden."⁶⁶

Hier schimmert wieder die Theorie der Gebrauchsdefinitionen durch, die schon an anderer Stelle erläutert wurde.⁶⁷ Begriffliche Erfahrung führt dann zu einem Wissen, wobei das Gewußte in der Form einer zweistelligen Relation gewußt wird: x (d.h. der Gegenstand) ist p (d.h. der 'Fall' oder die 'Klasse', unter die x subsumiert wird). Deutlicher wird dieser Begriff von Wissen, wenn man ihn umformuliert: Propositionales Wissen ist demnach ein *Wissen*, daß p der Fall ist. Daraus folgt dann, daß es ein

⁶¹ Frank (1991), S. 206.

⁶² Vgl. hierzu etwa Wittgenstein (1960a), die §§ 455 und 456.

⁶³ Vgl. Tugendhat (1979), S. 16f.

⁶⁴ Frank (1991), S. 211.

⁶⁵ Vgl. hierzu S. 196f.

⁶⁶ Bieri (1981b), S. 7, zitiert nach Frank (1991), S. 212.

⁶⁷ Vgl. hierzu S. 203.

nicht-propositionales Wissen nicht gibt. Jedes Wissen ist ein '*Wissen, daß*' und damit ein begrifflich *vermitteltes* Wissen. *Unmittelbares Wissen* gibt es nicht.

Stellt man - stellvertretend etwa aus der Sicht Tugendhats - den radikalen Nominalismus der idealistischen Tradition gegenüber, so ergibt sich eine Kritik, wonach diese Tradition

im Subjekt-Objekt-Schema gedacht und (mit dem ganzen Cartesianismus) gemeint [habe], (intentionales) Bewußtsein richte sich auf Gegenstände (oder vergegenständlichte mentale Zustände) statt auf nominalisierte Sätze. 'Innere Erfahrung' sei danach ein Titel für nicht-propositional verfaßtes, unmittelbares und dennoch epistemisch gehaltvolles Bewußtsein von Erfahrungsinhalten. Dagegen wendet der radikale Nominalismus ein: ein Bewußtsein, das von seinem Gegenstand nicht wisse, welches seine Eigenschaften sind (zu welcher Klasse von Gegenständen er gehört, welches Prädikat ihm zukomme), sei gar kein epistemisches Phänomen.⁶⁸

Diese Kritik trifft dann auch das, was etwa vom frühen Carnap als 'das Gegebene' angesehen wurde und kennzeichnet eine solche Ansicht als Mythos:

Der Mythos vom Gegebenen besagt also, es seien uns ursprünglich (sinnliche oder mentale) Phänomene 'gegeben', die erst in einem zweiten Schritt konzeptualisiert würden. Nach der nominalistischen Sprachregelung haben wir Zugang zu Phänomenen aber nur in Vermittlung durch Sätze, die das Phänomen als so-oder-so seiend charakterisieren.⁶⁹

Sätze oder aber auch ganze Theorien (die so gesehen letztlich ebenfalls aus Sätzen bestehen müßten) sind es, die uns den Zugang zu den Gegenständen eröffnen und damit stellt sich Wissen als begriffs- und theorieabhängig dar. Damit läßt sich auch, wie Davidson es sieht, Selbstbewußtsein als sozial konstituiert betrachten, denn das Wissen, das jemand von sich hat, beruht Davidson zufolge auf einer sprachlichen Konditionierung, die letztlich sozial geschieht.⁷⁰

Frank äußert zunächst ganz grundsätzliche Bedenken gegen eine solche Ansicht:

Verirren wir uns nicht in einem totalen Sprachidealismus, wenn wir uns einreden lassen, alles, was uns vermittels der Sprache zugänglich werde, sei selbst Sprache? Auch sind Propositionen abstrakte Gegenstände, aber mein Zahnschmerz ist höchst konkret, er existiert (womöglich in Raum und Zeit) und ist mehr und anderes als eine grammatische Funktion. [...] So gibt es für den Nominalismus kein Außer-der-Sprache [...].⁷¹

Zur Kritik der nominalistischen Auffassung des Mentalen, wonach ein durch Nachdenken erworbenes, begriffliches *Wissen, daß* ich mich in diesem oder jenem mentalen Zustand befinde, erst ein Bewußtsein von diesem Zustand (und in ähnlicher Weise: ein Selbstbewußtsein) hervorbringt, hat der analytische Philosoph Thomas Nagel einen

⁶⁸ Frank (1991), S. 213.

⁶⁹ Ebd., S. 214.

⁷⁰ Vgl. hierzu Davidson (1988).

⁷¹ Frank (1991), S. 220.

entscheidenden Beitrag geleistet. Das von ihm kritisierte nominalistische Modell soll im folgenden als das *Propositionalitätsmodell des Bewußtseins* bezeichnet werden. Meint im Reflexionsmodell 'Reflexion' die identifizierende Bezugnahme eines thematisierenden (Subjekt-)Ich auf (sich selbst als) ein thematisiertes (Objekt-)Ich, so bezieht sich der Term 'Reflexion' im *Propositionalitätsmodell des Bewußtseins* auf 'Reflexion' im Sinne von 'sprachlich-propositionalem Nachdenken' oder auf die postulierte Notwendigkeit des sprachlichen Nachdenkens über mentale Zustände, um von ihnen ein Wissen haben zu können.

Es stellt sich dann die Frage, ob auch das Selbstbewußtsein der Reflexion bedarf, um eine Vertrautheit mit seinen Zuständen zu erhalten, und wenn dies so ist, ob diese Vertrautheit ein propositionales Wissen ist. Kann von Selbstbewußtsein strenggenommen nur gesprochen werden, wenn dieses *Wissen, daß* ich mich in diesem oder jenem Zustand befinde, vorliegt? Oder aber muß, um dieses Wissen erlangen zu können, bereits Selbstbewußtsein ursprünglich und unmittelbar (ohne dazwischengeschaltete Propositionen) vorliegen?

Manfred Frank hat sich bei der Beantwortung dieser Fragen von Thomas Nagels Aufsatz *What is it Like to Be a Bat?*⁷² inspirieren lassen. Dabei wird ein *Wissen, daß* jemand in einem bestimmten mentalen Zustand ist, von einem *Wissen, wie* es ist, in diesem Zustand zu sein, unterschieden. Nagel versucht laut Frank auf diese Weise den Nachweis zu führen,

daß ein (z. B. naturwissenschaftliches) Wissen um die objektiven Qualitäten des sensorischen Apparats *eine* (unter die *Realitäten* der Welt gehörige) Information uns niemals, und zwar prinzipiell nicht liefern kann: die, zu wissen, *wie das* ist (wie sich das anfühlt), in einem bestimmten durch diesen Apparat ermöglichten Ö-Zustand zu sein. Diese subjektive Seite der Erfahrung kann nur dadurch erworben werden, daß man *in* einem mentalen Zustand sich befindet, daß man ihn nicht nur aus der Außenperspektive durch ein *Wissen, daß* wahrheitsgemäß und regelkonform beschreiben kann, sondern ihn *erlebt*.⁷³

Wenn Nagel davon spricht, "daß es irgendwie ist, dieser Organismus zu *sein*"⁷⁴, so beschreibt er Bewußtsein keineswegs (wie der Nominalismus) als ein Wissen: "Grundsätzlich aber hat ein Organismus bewußte mentale Zustände dann und nur dann, wenn es irgendwie ist, dieser Organismus zu *sein* - wenn es irgendwie *für* diesen Organismus ist."⁷⁵ Nagel möchte demonstrieren, daß es in der Tat *unmöglich* ist, einen mentalen Zustand in seinem Wie-sein zu erfassen, wenn man sich nur an Äußerlichkeiten orientierte, etwa daran, daß man sich vorstellte, daß man wie Fledermäuse "mit dem Mund Insekten finge; daß man ein schwaches Sehvermögen hätte und die Umwelt mit einem System reflektierter akustischer Signale aus Hochfrequenzbereichen wahrnehme [...]"⁷⁶ oder sich vorstellte, man habe Flughäute an den Armen etc.:

⁷² Nagel (1979); dt. in Nagel (1984b).

⁷³ Frank (1991), S. 227f.

⁷⁴ Nagel (1984b), S. 186.

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ Ebd., S. 188.

Insoweit ich mir dies vorstellen kann (was nicht sehr weit ist), sagt es mir nur, wie es für *mich* wäre, mich so zu verhalten, wie sich eine Fledermaus verhält. Das aber ist nicht die Frage. Ich möchte wissen, wie es für eine *Fledermaus* ist, eine Fledermaus zu sein.⁷⁷

Wie deutlich zu sehen, hebt Nagel nur insofern auf ein *Wissen* ab als es darum geht, daß *ich* wissen möchte, wie es ist, eine Fledermaus zu sein - nicht aber insofern eine Fledermaus ihr Wie-sein als ein *Wissen* und mithin sprachlich erfassen können muß, ehe man ihr ein Bewußtsein zuschreiben kann: Wenn es für die Fledermaus irgendwie *ist*, eine Fledermaus zu sein, so impliziert dies noch nicht, daß diese Fledermaus auch *weiß*, wie es ist, eine Fledermaus zu sein.

Die entscheidende Konsequenz, auf die Nagel an dieser Stelle hinaus möchte, ist jedoch die, daß eine begriffliche Beschreibung subjektiver Zustände "nur von Wesen verstanden werden kann, die uns ähnlich sind. [...] Mein Realismus bezüglich der subjektiven Domäne in allen ihren Formen impliziert die Überzeugung, daß es Tatsachen jenseits der Reichweite menschlicher Begriffe gibt."⁷⁸ Im folgenden verdeutlicht Nagel nochmals seine Position. Subjektive Zustände

scheinen Tatsachen zu sein, die an eine besondere Perspektive gebunden sind. Es geht mir hier nicht darum, daß Erlebnisse für diejenigen, die sie haben, angeblich privat sind. Die Perspektive, um die es mir geht, ist nicht etwas, das nur einem einzelnen Individuum zugänglich ist. Es handelt sich eher um einen *Typus*. Es ist oft möglich, eine andere als die eigene Perspektive einzunehmen, so daß das Erfassen von solchen Tatsachen nicht auf den eigenen Fall beschränkt ist. Es gibt einen Sinn, in dem phänomenologische Tatsachen völlig objektiv sind: eine Person kann von einer anderen Person wissen oder sagen, welche Qualität das Erlebnis des anderen hat. Dennoch sind sie in dem Sinne subjektiv, daß diese objektive Zuschreibung von Erlebnissen nur für jemanden möglich ist, der dem Objekt der Zuschreibung ähnlich genug ist, um dessen Perspektive einnehmen zu können - um sozusagen die Zuschreibung in der ersten Person ebenso gut zu verstehen wie die in der dritten.⁷⁹

In diesem Zitat wird deutlich, daß Nagel zwar das '*Wissen, wie*' für ein propositionales Wissen hält, denn die Zuschreibung, die zu diesem Wissen führt, wird von Nagel als "objektive Zuschreibung" (s.o.) bestimmt: Eine solche Zuschreibung, die zu einem Wissen führt, erfordert mithin Begriffe und ist propositional strukturiert. Der Fehlschluß des Nominalismus ist daher darin begründet, daß davon ausgegangen wird, der *bewußte Zustand* sei als solcher bereits ein *propositionales Wissen*; tatsächlich aber - so Nagel - ist ein mentaler Zustand schon gegeben, wenn es *irgendwie ist*, etwas zu erleben. Allein die Beschreibung und die Zuschreibung der *Qualität* bewußten Erlebens wird in Form eines Wissen geleistet - und dieses Wissen ist dann in jedem Falle ein propositionales Wissen. In einer Anmerkung hebt Nagel diesen Sachverhalt nochmals eigens in nichts an Deutlichkeit zu wünschen übrig lassender Form hervor:

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ Ebd., S. 189.

⁷⁹ Ebd., S. 190.

Worauf es mir ankommt, ist jedoch nicht, daß wir nicht *wissen* können, wie es ist, eine Fledermaus zu sein. Ich formuliere *kein epistemologisches Problem*. Eher kommt es mir darauf an, daß man die Perspektive einer Fledermaus übernehmen muß, um eine *Konzeption* davon zu entwickeln, wie es ist, eine Fledermaus zu sein (und *a fortiori* zu wissen, wie es ist, eine Fledermaus zu sein).⁸⁰

Das '*Wissen, wie*' ist also keineswegs identisch mit dem mentalen Zustand, in dem sich zu befinden *irgendwie ist*. Das '*Wissen, wie*' bildet für Nagel vielmehr *ein a fortiori* (auf der Grundlage des nicht-propositionalen, subjektiven Erlebens, das selbst kein Wissen beinhaltet) *entwickeltes, konzeptuelles und mithin propositionales Wissen*. Nagel behauptet also nicht etwa, nur die Fledermaus *wisse, wie* es sei, eine Fledermaus zu sein: Die Fledermaus mag gar nichts *wissen* - und dennoch, *ohne jedwedes Wissen*, ist es irgendwie für diese Fledermaus, eine Fledermaus zu sein. Das '*Wissen, wie*' besteht also in der Bildung von Propositionen *über* das schon vorschsprachlich konstituierte 'Irgendwie-sein-mentaler-Zustände'. Und eben weil laut Nagel die Bildung solcher Propositionen, die zu einem '*Wissen, wie*' erst zu führen vermögen, an *grundlegende Ähnlichkeiten von "Organismen"* gebunden ist, ist dieses Wissen unter Umständen auch dem zugänglich, der sich selbst nicht in dem entsprechenden Zustand befindet: Das '*Wissen, wie*' ist daher für Nagel von einem '*Wissen, daß*' nur in der Hinsicht unterschieden, daß es nicht nur ein Wissen um die *Tatsache* fremder Erlebnisse, sondern auch um die *Qualität* fremder Erlebnisse darstellt. Aus diesem Grunde erscheint es Nagel als "Herausforderung"⁸¹, eine "objektive Phänomenologie"⁸² zu entwickeln, die einer subjektiven Vertrautheit nicht mehr bedarf.⁸³

Ein '*Wissen, wie*' wäre also beispielsweise ein *Wissen, wie* es ist, Schmerz zu fühlen gegenüber dem *Wissen, daß* ich Schmerzen habe. Wer weiß, *daß* jemand Schmerzen hat, der muß noch nicht wissen, *wie* es für denjenigen ist, Schmerzen zu haben. Frank betont, daß diese beiden Weisen des Wissens grundverschieden sind und daß Bewußtseinszustände daher nicht einfach - wie der Nominalismus glaubt - in einem propositionalen '*Wissen, daß*' bestehen, sondern schlicht darin, daß es schon vorschsprachlich *irgendwie ist*, in einem mentalen Zustand zu sein.⁸⁴ Nur wer sich in einem

⁸⁰ Ebd., S. 197, Anmerkung 8, zweite Hervorhebung H.W. Im übrigen zeigt schon das Ziel des Nagelschen Aufsatzes deutlich genug an, daß er sich keineswegs in unmittelbarer Nähe des Frankschen Standpunktes befindet, denn Nagels Ziel besteht ausgerechnet darin, "eine objektive Phänomenologie [zu entwickeln; H.W.], die von Einfühlung oder Phantasie unabhängig ist." (Ebd., S. 195)

⁸¹ Ebd., S. 195.

⁸² Ebd.

⁸³ Da es hier nur um eine Klärung des Nagelschen Standpunktes ging, soll hier nicht das Problem erörtert werden, ob eine solche "objektive Phänomenologie", wie diese Spielart des Neobehaviorismus sie anstrebt, überhaupt möglich ist.

⁸⁴ Es fällt auf, daß auch Frank, der immerhin darauf abzielt, die Theorie eines spontanen Selbstbewußtseins weiterzuentwickeln, keineswegs versucht, dieses Selbstbewußtsein als "reines" im Sinne Kants zu untersuchen. Stattdessen führt Frank seine Analyse mit Hilfe einer Erörterung (empirischer) sprachlicher und (empirischer) mentaler Vorgänge und Zustände durch: Lust, Schmerz etc. Wie man sich aber eine solche *Unmittelbarkeit* des Selbstbewußtseins beziehungsweise dessen *Ursprünglichkeit* im Sinne einer empirisch voraussetzungslosen Einheit vorstellen können soll,

bestimmten mentalen Zustand befindet oder sich darin schon einmal befunden hat, kann daher *Wissen*, wie es für jemand anderen (ungefähr) sein mag, in einem Zustand dieses Typs zu sein. Schon auf Grund dieses Sachverhalts erscheint das *nominalistische Propositionalitätsmodell* des (Selbst)Bewußtseins zunehmend problematisch.

Frank hebt in aller Deutlichkeit darauf ab, daß die nominalistische Position, nach der das Bewußtsein sprachlich strukturiert ist, insgesamt unhaltbar ist. So zieht Frank die Konsequenzen aus dem bis hierhin Erörterten, wenn er ausführt, daß es im Subjekt keine zwei Pole gebe,

deren Identifikation durch irgendeinen Akt zu vollbringen wäre. Aus dem gleichen Grunde kann Subjektivität auch nicht als Fall eines *Wissens* betrachtet werden; denn alles Wissen erfolgt über Kriterien und Begriffe - begreifen aber heißt, eine Sache mittelbar unter Merkmalen zu betrachten, die ihr und anderem gemein sind, was durch die Unmittelbarkeit von Selbstbewußtsein ausgeschlossen ist.⁸⁵

Nun möchte Frank aber im Gegensatz zu Nagel bereits die Erschlossenheit subjektiver Gefühle etc. als ein von sich aus *epistemisches Phänomen* verstanden wissen:

Soll von diesen Empfindungen [den nicht-intentionalen Gefühlen wie Schmerzen oder Lüsten, H.W.] (nur weil sie nicht propositional strukturiert sind) gelten, die Kenntnis von ihnen konstituiere kein epistemisches Phänomen? Sind sie uns nicht vielmehr in eminentem Sinn unabhängig vom mentalistischen Sprachspiel (oder irgendeiner anderen Rahmen-Theorie) erschlossen? Und was soll 'Erschlossenheit'

bleibt auf diese Weise unausgearbeitet. Kant hingegen bestimmte Subjektivität (das 'Ich denke') nicht nur als *Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung*, sondern berücksichtigte darüber hinaus auch konsequent die einer solchen Ansicht implizite Forderung, von allen empirischen Bestimmungen absehen zu müssen: "Das mindeste Objekt der Wahrnehmung (z.B. nur Lust oder Unlust), welche zu der allgemeinen Vorstellung des Selbstbewußtseins hinzu käme, würde die rationale Psychologie sogleich in eine empirische verwandeln." (KrV, B 401.)

⁸⁵ Frank (1991), S. 29. Als 'wissendes Selbstverhältnis' beschreibt hingegen Henrich Selbstbewußtsein, etwa in seiner Kritik der Zirkelhaftigkeit der Theorie Tugendhats, denn "*mir* [wird] (aus einer 'er'-Perspektive) ein Wissen zugeschrieben von der Weise, in der *meine* 'ich'-Äußerung aus der 'er'-Perspektive aufgenommen werden kann. Dieser Wissensgehalt ist nun so beschaffen, daß nicht zu sehen ist, wie er soll gedacht werden können, ohne daß innerhalb seiner zugleich auch Selbstbewußtsein besteht und sogar thematisch ist. Denn der 'ich'-Sprecher weiß von einem Wissen, das er in Beziehung auf die Aufnahme seiner Äußerung hat. Niemand kann aber von einer Äußerung, die seine ist, als von einer solchen wissen, ohne daß ihm wissendes Selbstverhältnis und also Selbstbewußtsein zugeschrieben werden muß." (Henrich (1989), S. 113.) Die Problematik von Henrichs Kritik besteht nun darin, daß er zwar stichhaltig die Zirkelhaftigkeit der Annahme nachweist, Selbstbewußtsein sei intersubjektiv-sprachlich konstituiert, weil abhängig von der identifikatorischen Leistung aus der 'er'-Perspektive sowie abhängig von dem Wissen des 'ich'-Sprechers, der um die Möglichkeit der Aufnahme des 'ich' als 'er' wissen müsse. Er berücksichtigt jedoch nicht ausreichend die Möglichkeit, Selbstbewußtsein als ein ursprüngliches Selbstverhältnis zu bestimmen, welches nicht als *Wissen* (*wissendes* Selbstverhältnis) begriffen werden darf. So bleibt also Henrichs Kritik an der sprachidealistisch-nominalistischen Position auf Grund der nachgewiesenen Zirkelhaftigkeit wechselseitig notwendiger "Unterstellungsunterstellungen", die Selbstbewußtsein nicht konstituieren können, da sie es bereits voraussetzen müssen, stichhaltig. Die Ansicht aber, Selbstbewußtsein sei wie alles auf ihm basierende Wissen (das andere Gegenstände als den 'ich'-Sprecher selbst betrifft) für sich bereits notwendig als eine Form des Wissens zu beschreiben, bleibt problematisch. (Vgl. hierzu ausführlich Kapitel 3.2.3.2, besonders S. 246ff.)

hier meinen, wenn nicht 'dem Wissen zugänglich unabhängig von aller Beschreibung'?⁸⁶

Was aber versteht Frank unter einem "epistemischen Phänomen"? Und wieso spricht er hinsichtlich nicht-intentionaler Empfindungen von einer "Kenntnis", die uns "in eminentem Sinn unabhängig vom mentalistischen Sprachspiel [...] erschlossen" (s.o.) sei? Wie gezeigt, war Nagel keineswegs so weit gegangen, schon die bloße Erschlossenheit mentaler Zustände mit dem Term "Kenntnis", also einem Begriff, der für gewöhnlich ein *Wissen* impliziert, zu belegen. Und wenn Frank anschließend 'Erschlossenheit' als "dem Wissen zugänglich unabhängig von aller Beschreibung" (s.o.) verstanden wissen möchte, zeigt dies dann nicht schon von sich aus, daß 'Erschlossenheit' keineswegs schon eine 'Kenntnis' (bzw. ein 'Wissen') beinhalten kann, eben weil die Erschlossenheit lediglich bedeutet "dem Wissen *zugänglich*" und nicht etwa "ein Wissen beinhaltend"? Warum aber bezeichnet Frank dann das Irgendwie-sein nicht-intentionaler Zustände als ein epistemisches Phänomen, obwohl dergleichen Zustände zwar prinzipiell dem *Wissen* und damit einer *Kenntnis* zugänglich sind, nicht aber schon qua Erschlossenheit eine 'Kenntnis' darstellen?

Hier wird verständlich, warum etwa Bieri im Gegensatz zu Frank zu der folgenden Schlußfolgerung hinsichtlich des von Frank sogenannten "nicht-inferentiellen Wissens von psychischen Zuständen"⁸⁷ kommt. Bieri zufolge kann man nicht-intentionale Bewußtseinszustände "als ein Phänomen verstehen, das sich als kausale Bedingung für Erfahrung in die Menge der übrigen kausalen Bedingungen einreicht."⁸⁸

Selbst, wenn man dem Nominalismus darin zustimmt, daß es sich im Falle des 'Wissens' immer um ein 'propositionales Wissen' handeln muß, so bleibt dennoch die Frage offen, ob psychische Phänomene, die nicht in Form eines 'Wissens' vorliegen, auf eine "kausale Bedingung" (s.o.) reduziert werden können und keinen eigenen Phänomenbereich eröffnen. Mit anderen Worten: Es stellt sich die Frage, *ob sich* (gut nominalistisch) *Bewußtsein auf 'Kognition' oder 'kognitive Akte' reduzieren läßt.*⁸⁹ Wenn aber ein *Bewußtseinszustand* nicht zwangsläufig als ein *epistemisches Phänomen* oder gar als eine *Erkenntnis* (wie es sich bei Frank implizit andeutet) aufgefaßt werden darf, so eröffnet sich die Möglichkeit, einer Reduktion von Gefühlen etc. auf 'kausale Faktoren der Erkenntnis' zu entgehen. Warum sollten psychische Phänomene unbedingt epistemische Phänomene sein, nur weil man mit Frank davon ausgeht, daß das Subjekt *immer schon* mit ihnen vertraut ist und sie somit prinzipiell

⁸⁶ Ebd., S. 216f.

⁸⁷ Ebd., S. 219.

⁸⁸ Bieri (1981b), S. 8, zitiert nach Frank (1991), S. 219.

⁸⁹ 'Kognition' soll hier im Sinne eines Erkenntnisgewinns oder der Fähigkeit zum Gewinn von Erkenntnissen, sofern dabei ein (sprachliches) 'Wissen' hervorgebracht wird, verstanden werden. Maturana und Luhmann definieren heute Kognition in einem wesentlich allgemeineren Sinne, der nicht einmal mehr Bewußtsein voraussetzt und daher in dem hier zu behandelnden Zusammenhang nicht in Betracht kommen kann: "Lebende Systeme sind kognitive Systeme, und Leben als Prozeß ist ein Prozeß der Kognition. Diese Aussage gilt für alle Organismen, ob diese ein Nervensystem besitzen oder nicht." (Maturana (1982), S. 39.) Vgl. zu Luhmann oben S. 108.

dem Wissen zugänglich sind, oder weil sich (wie der Nominalismus dies sieht) das Bewußtsein - *sofern es über ein 'Wissen' verfügt* - der Sprache bedient?⁹⁰

Ein Kleinkind beispielsweise, das nur rudimentär über Sprache verfügt, verfügt sicherlich nicht über die Fähigkeit, alle seine psychischen Zustände zu reflektieren oder sprachlich zu unterscheiden. Damit hat dieses Kleinkind der hier und vom Nominalismus vertretenen Definition des Wissens zufolge noch kein 'Wissen' von seinen psychischen Zuständen und ist nur begrenzt oder gar nicht der Kognition fähig. *Damit ist aber noch nicht gezeigt, daß dieses Kleinkind auch noch nicht über ein (Selbst)Bewußtsein verfügt:*

Was ist nun das Empfinden als ein Strukturmoment des Bewußtseins, der Weise, wie wir um uns wissen, wenn es gemäß dem genannten Prinzip dargestellt wird; mit anderen Worten: wie ist man empfindend sich seiner selbst bewußt? Das ist eine Frage, die erst von der neueren Psychologie [...] gestellt wurde. Die ältere Psychologie, ebenso wie auch die Philosophie, Kant mit eingeschlossen, fragt nach dem Empfinden immer nur im Hinblick auf die Funktion, die es für das Zustandekommen des Bewußtseins von Gegenständen hat. Von daher erscheint es als ein letztes, bloßen Stoff für die Apprehension und die höheren synthetischen Leistungen des Bewußtseins gebendes Moment, als das rein rezeptive Empfangen von Affektionen. Diese [sic!] Frage nach der gegenstandskonstituierenden Bedeutung des Empfindens muß aber vorangehen die Frage nach dem Empfinden als einem Moment des Sich-seiner-selbst-bewußt-Seins. Als solches ist alles Empfinden ein Sich-selbst-Empfinden [...].⁹¹

Die vom Nominalismus unterstellte Dekomponierbarkeit von (Selbst)Bewußtsein auf Sprache müßte eigens erwiesen werden. Warum sollte, nur weil bewußtes *Denken* sprachlich abläuft, *jedes* Bewußtsein sprachliches Bewußtsein sein, ist es doch möglich, daß jenseits von Kognition bereits bewußtes Erleben stattfindet?

Würde Frank 'Bewußtsein' cartesianisch auf ein begrifflich oder sprachlich *klares und deutliches Vorstellen* reduzieren, so ergäbe sich ein Motiv dafür, Bewußtsein auf ein epistemisches Phänomen (d. h. auf Kognition) hin zu analysieren. Aber Frank lehnt eine derartige Auffassung von Bewußtsein explizit ab:

Wollte der Nominalist geltend machen, daß, wenn ich nicht sagen könne, in welchem (Genre von) mentalem Zustand ich mich gegebenenfalls befinde, anders gesagt: wenn ich die Wahrheitsbedingungen für die Proposition nicht angeben könne, die meinen Zustand ausdrückt, ich mich in gar keinem mentalen Zustand befinde, so wäre das zweifellos lächerlich. Denn ich *bin* im entsprechenden Zustand und *weiß* es. Darum werde ich den Nominalisten, der mir sein Raisonement vorführt, vermutlich mit Ärger oder Heiterkeit bescheiden.⁹²

Und Frank fährt fort, indem er ein dem oben gegebenen Beispiel eines Kleinkindes ähnliches Beispiel erläutert:

⁹⁰ Phänomene des Unbewußten, der Verdrängung etc. müssen hier auf Grund der weitestgehend bewußtseinsphilosophisch zu nennenden Ansätze Franks und der analytischen Philosophie unberücksichtigt bleiben.

⁹¹ Landgrebe (1963), S. 116.

⁹² Frank (1991), S. 249.

Kleine Kinder sind nicht immer in dieser glücklichen Lage [ihren mentalen Zustand propositional beschreiben zu können, H.W.]: Früher geschah es ihnen häufig, daß die Eltern, wenn sie den Gegenstand ihres Kammers nicht angeben konnten, ihnen kurzerhand eine Tracht Prügel verabreichten. Sie taten es in der Überzeugung, daß ein seelischer Zustand, der nicht in eine Proposition zu kleiden ist, nicht besteht. Diese Überzeugung ist gut nominalistisch; und sie hat, wie man sieht, eine autoritäre, ja gewalttätige Komponente.⁹³

Aber diese Überzeugung ist nicht nur "gut nominalistisch" (s.o.); sie ist zunächst "gut kognitivistisch", insofern sie das Bewußtsein auf Kognition reduziert: Bewußtseinszustände sind hier (und bleiben es bei Frank) reduziert auf 'epistemische Zustände'. Deutlich gesehen werden kann dies an der oben bereits zitierten Wendung Franks, in der er selbst dann von einem 'Wissen' bezüglich eines mentalen Zustandes spricht, wenn die Wahrheitsbedingungen für die den mentalen Zustand korrekt beschreibende Proposition *nicht* angegeben werden können. Offensichtlich werden nach Frank 'mentale Zustände' durch ihr bloßes Gegebensein auch schon *gewußt*.

Doch Frank geht wie gezeigt nicht so weit, psychische Phänomene auf begrifflich oder sprachlich *klar und deutlich* erfaßte Zustände oder Vorstellungen zu reduzieren. Wie kann er sie dann aber als in Form einer 'Kenntnis' (im epistemischen Sinne) gegeben bezeichnen? Gerade in dem von ihm gegebenen Beispiel wird doch deutlich, daß, selbst wenn das Kind sehr wohl (begrifflich) klar und deutlich *weiß, daß* es in irgendeinem schmerzhaften Zustand ist, es noch lange nicht ebenso klar und deutlich *erkennen* können muß, *wie* dieser schmerzhafteste Zustand ist: Es reicht dem Kind (und bei Schmerzen allemal) diese Schmerzen zu *empfinden*. Bewußtes 'Wissen' mag sich auf den 'bewußten Schmerz' richten - nicht aber sind Schmerzen erst bewußt oder vorhanden, wenn sie in der Form einer 'Kenntnis' gegeben sind, denn das (bewußte) 'Wissen' bringt nicht Schmerzen, die sonst "an sich" zwangsläufig immer 'unbewußt' sein müßten, zu Bewußtsein; vielmehr bringt (bewußtes) 'Wissen' für gewöhnlich Schmerzen, die schon bewußt vorliegen, zusätzlich *in die Form eines 'Wissens'*. Der Schmerz liegt dann als 'bewußte Empfindung' *und* als (bewußtes) 'Wissen des Schmerzes' vor.

Wenn sich das Bewußtsein dann denkend oder in der Rede (also intentional) auf das Empfinden bezieht, so handelt es sich dabei also um eine rein begriffliche Unterscheidung von Erlebensweisen, die eine begriffliche Unterscheidung von 'Schmerz' in Abhebung etwa von 'Hunger' hervorbringt: Das 'Wissen' "weiß" nun, daß 'bewußter Schmerz' (als 'bewußte Empfindung') vorliegt, und es "weiß", daß es sich bei dieser Empfindung nicht etwa um Hunger⁹⁴ handelt - aber das 'Wissen' bringt den Schmerz nicht erst zu Bewußtsein. Die 'Empfindung' mag zwar durch das, was man *über* sie denkt, modifiziert werden: So kann ich einen Schmerz unter Umständen deutlicher spüren, wenn ich an ihn denke, oder ein Schmerz kann vielleicht erträglicher werden, wenn ich durch eine andere Beschäftigung von ihm abgelenkt werde. Er wird jedoch

⁹³ Ebd.

⁹⁴ Denn *wissen, daß* man Schmerzen hat, heißt immer dann 'wissen, wie Schmerzen sind', wenn man in der Lage ist, die Bedeutung des Wortes 'Schmerz' *und* das 'Schmerzempfinden' etwa von den Bedeutungen der Worte 'Hunger' oder 'Übelkeit' sowie den damit verbundenen Empfindungen korrekt zu unterscheiden.

nicht erst durch das Denken oder die Sprache phänomenal konstituiert, so als ob Säuglinge im vorsprachlichen Alter von Schmerzen verschont blieben. Im Gegenteil: Schmerzen können so nachdrücklich werden, daß ich mein Denken nicht mehr von ihnen abwenden kann und immerfort nur an meine Schmerzen denken muß. Und der Schmerz kann sich soweit steigern, daß ich kaum noch klar denken kann (nicht einmal an den Schmerz) und mich einer Ohnmacht nähere. Wer aber wie der Nominalismus behauptet, Schmerzen seien wie alle mentalen Phänomene sprachabhängig, *der müßte paradoxerweise behaupten, daß die Steigerung des Schmerzes zugleich einer Abnahme des Schmerzes gleichkomme, weil ich bei extremen Schmerzen nicht mehr in der Lage wäre, sprachlich einwandfreie Propositionen über den Schmerz zu bilden*. Kurzum: Eine Empfindung wird nicht erst dadurch empfunden, daß man von ihr weiß. Es handelt sich also bei bewußten Phänomenen auch nicht immer schon um ein 'Wissen, wie', sondern um ein 'Wie-des-Erlebens', das dem Wissen *zugänglich* ist, denn 'bewußtes Erleben' heißt noch lange nicht zwangsläufig: 'über eine Kenntnis mentaler Zustände verfügen'.

Allerdings können sprachfähige Menschen auch nach der Ansicht von Erwin Straus die sprachlose Welt nie wieder vollständig erreichen. Daher versucht er den hier angesprochenen Sachverhalt der Beziehung von Sprache und Empfindung anhand der "sprachlosen Welt" der Tiere zu exemplifizieren:

Das empfindende Wesen, das Tier, steht seiner Welt nicht denkend gegenüber. [...] Das Empfinden enthält kein Urteilsmoment und ist darum auch nicht an der Aussage und dem Urteil zu prüfen. [...] Die sprachlose Welt des Empfindens ist eine zeichenlose Welt.⁹⁵

Frank bezieht also eine Position, die gewissermaßen zwischen der des Nominalismus und der hier vertretenen Position angesiedelt ist, wenn er meint, die Erschlossenheit mentaler Zustände sei ein epistemisches Phänomen. Er selbst zieht den Schluß, daß Empfindungen als solche nicht-propositional sind. Aber heißt das nicht: sie sind nicht zwangsläufig mit einer 'Kenntnis' verbunden,⁹⁶ also kein epistemisches Phänomen? Wenn Frank dann weiter fragt, was 'Erschlossenheit' denn sonst heißen könne, wenn nicht "dem Wissen zugänglich unabhängig von aller Beschreibung"⁹⁷, so könnte zurückgefragt werden, ob nicht schon die Formulierung "dem Wissen zugänglich" darauf hinweist, daß es sich im Falle der Empfindungen eben nicht um eine 'Kenntnis' handeln kann; denn wenn etwas dem Wissen *zugänglich* ist, heißt dies dann nicht zugleich, daß es sich bei einem solchen Sachverhalt noch gar nicht um ein epistemisches Phänomen handelt, sondern nur um einen Sachverhalt, der - eben weil er dem Wissen *zugänglich* ist - in Form einer Kenntnis erfaßt werden *kann*? Kurzum: Bewußte Empfindungen sind nicht notwendig propositional gegeben und damit als

⁹⁵ Straus (1956), S. 203. Darüber zu streiten, inwieweit Tiere tatsächlich sprachlos sind, ist hier nicht der Ort. In jedem Falle kann davon ausgegangen werden, daß es viele höhere Tierarten gibt, die sicherlich nicht über eine elaborierte Sprache verfügen, und diese Tatsache sollte für die Straus'sche Argumentation ausreichen.

⁹⁶ Zumindest nicht, wenn man davon ausgeht, daß Frank tatsächlich unter einer 'Kenntnis' ein epistemisches Phänomen, das letztlich immer einem 'Wissen' gleichkommt, versteht.

⁹⁷ Frank (1991), S. 217.

solche noch kein Wissen.⁹⁸ Sie sind dem Wissen aber prinzipiell zugänglich, müssen dazu aber begrifflich-unterscheidend beschrieben werden.

Freilich weist die gesamte Argumentation Franks schon über eine rein kognitive Auffassung des Bewußtseins hinaus und legt von sich aus die hier vertretene Ansicht nahe, von einem rein kognitiven Verständnis des Bewußtseins abrücken zu müssen. Verwirrend bleibt allein Franks Darstellung des Mentalen als eines in Form einer 'Kenntnis' gegebenen, epistemischen Phänomenbereichs. Darüber hinaus schließt er sich der von Kripke vertretenen Darstellung an, derzufolge das 'Fühlen eines Schmerzes' nicht durch den vom eliminativen Materialismus vertretenen physiologischen Sachverhalt etwa einer C-Faser-Reizung ersetzt werden kann:⁹⁹ "Wenn ich den entsprechenden Zustand 'fühle', ist das alles, was erfüllt sein muß, damit ich sagen kann, daß es 'ihn gibt' - denn der Begriff der Existenz, wie er im 'es gibt' sich ausspricht, ist nicht mehrdeutig."¹⁰⁰ Allerdings bedient sich Frank auch hier einer bedenklichen Formulierung, wenn er meint: "Die Existenz psychischer Zustände hat ihr notwendiges und zureichendes Maß im Bewußtsein, das ich von ihnen habe."¹⁰¹ Denn wenn Frank 'Gefühle' tatsächlich als nicht-intentionale Bewußtseinszustände klassifiziert wissen möchte, so kann zwar davon gesprochen werden, daß das 'Fühlen' ein 'bewußtes Fühlen' ist, nicht aber allein deshalb schon davon, daß ich ein *Bewußtsein von* meinen Gefühlen habe, wie Frank es ausdrückt.¹⁰² Denn als 'Bewußtsein von' handelt es sich um ein 'Bewußtsein von etwas' und damit um ein intentionales Bewußtsein. Bewußter Schmerz muß aber als nicht-intentionaler die Qualität des Bewußtseins an sich selbst "tragen". Es handelt sich ja eben nicht um einen Schmerz, der gewissermaßen als potentieller Gegenstand einer Intention des Bewußtseins schon "bereit liegt" und dann infolge eines Aktes der Aufmerksamkeit

⁹⁸ Die Psyche ist *kein* "kognitiver Apparat", der entweder 'weiß' oder 'nicht-weiß'. Zum 'Wissen' gelangt die Psyche erst auf Grund eines hochkomplexen, geradezu erlernten Operierens: dem logischen Denken, sofern dieses unter der Differenz von wahr und falsch auf etwas begrifflich-propositional Bezug nimmt. 'Empfinden' muß hingegen nicht erst erlernt werden, denn es ist kein 'Wissen', sondern könnte nahezu als *die* Basisoperation der Psyche bezeichnet werden. Freilich müssen sich in einem Entwicklungsprozeß der Ausdifferenzierung die verschiedenen Empfindungsweisen (Schmerz, Hunger, optische Wahrnehmung etc.) heranbilden sowie die denkend-sprachliche Reflexion auf Empfindungen (innerhalb einer sozialisierenden Interaktion) erst noch erlernt werden muß. An späterer Stelle soll gezeigt werden, daß aus diesem Grunde jeder begrifflich-sprachliche Bezug auf das Erleben immer auch irrumsanfällig ist. (Vgl. hierzu das Kapitel *Zur Irrtumsunanfälligkeit des 'ich'-Bezugs*. (Kapitel 3.2.3.2)) Was für eine Art von Wissen sollte ein solches überhaupt sein, bei dem sogar die *Möglichkeit* des Irrtums ausgeschlossen ist? Ein Wissen, das sogar die *Möglichkeit* der Falsifikation ablehnt, mag ein fester Glaube, ein evidentes Erlebnis, eine unumstößliche Überzeugung oder - weil es von vornherein ablehnt, *irgendeine* Argumentation als eventuell falsifizierend zu akzeptieren - ein Dogma genannt werden können. Da es *argumentativ nicht zugänglich ist*, sollte aber vielleicht sinnvollerweise innerhalb der modernen Wissenschaften nicht von einem 'Wissen' gesprochen werden, wenn sich etwas jedweder Falsifizierbarkeit von vornherein entzieht.

⁹⁹ Siehe hierzu Kripke (1971) und Nagel (1984a), vor allem S. 200.

¹⁰⁰ Frank (1991), S. 237.

¹⁰¹ Ebd.

¹⁰² Frank selbst vertritt diese Ansicht, wenn er sich betreffs nicht-intentionaler Gefühle explizit auf Husserls Analysen bezieht. (Siehe hierzu etwa Frank, (1991), S. 216)

erst bewußt wird. Vielmehr ist der nicht-intentionale, bewußte Schmerz als solcher ein 'bewußter Schmerz'. Mit dem Empfinden oder der Wahrnehmung des Schmerzes ist gegeben, *wie* er empfunden wird.¹⁰³ Denkt man sich das Bewußtsein nicht als Entität, sondern als *Prozeß*,¹⁰⁴ so wird diese Unterscheidung verständlich und legitim: Ein Bewußtsein als Entität im Sinne einer Substanz oder eines (transzendentalen) Subjekts mag schon gegeben sein, *bevor* etwas erlebt wird und daher kann diesem Bewußtsein ein Etwas intentional gegeben werden. Betrachtet man dagegen Bewußtsein als den 'Prozeß, der es verwirklicht', so wäre im Falle des Schmerzes der Prozeß, in welchem sich augenblicklich ein Bewußtsein verwirklicht, der Prozeß der Schmerzerzeugung. Außerdem hebt man auf diese Weise die "unglückliche" Unterscheidung von 'Schmerzerzeugung' und 'Schmerzwahrnehmung' auf: Denn als Prozeß vorgestellt ist das 'Erzeugen von Schmerzen' *identisch* mit dem 'Wahrnehmen von Schmerzen'.¹⁰⁵ Wenn man 'Bewußtsein' als 'Erleben' auffaßt und nicht als 'Erkennen' (also nicht als 'Kognition'), dann läßt sich Frank völlig zustimmen, daß Bewußtsein nicht, wie der Nominalismus es möchte, Sprache voraussetzt.¹⁰⁶ Der Erwerb von Wissen mag in hohem Maße sprachgebunden sein; das Bewußtsein mag in hohem Maße *auch* sprachlich operieren - aber ist deshalb Bewußtsein propositional? Sprache ist keine *conditio sine qua non* des Bewußtseins.

Die hier referierte Erörterung bricht also mit dem Nominalismus auf der einen Seite, insofern Bewußtsein nicht als Sprache voraussetzend gedacht wird. Auf der anderen Seite wird anerkannt, daß *Wissen* immer propositional strukturiert ist, und in bezug darauf widerspricht die hier ausgeführte Theorie des Bewußtseins auch der Position Franks, sofern nicht darin zugestimmt werden kann, daß das Bewußtsein immer ein epistemisches Phänomen ist.

Resümee: Bewußtsein, wenn man dies nicht als klares und deutliches Vorstellen definiert, kann auch in einem *Empfinden* bestehen und muß demgemäß nicht gleich alles in die kognitive Form eines Wissens transformieren. Empfinden aber muß nicht heißen, daß ein Schmerz vorliegt, der in einem zweiten, darauf bezogenen Akt erst bewußt wird, um als existierend bezeichnet werden zu können. Die Empfindung kann als solche eine *bewußte Empfindung* sein, und hier trifft sich die Kritik wieder mit Frank, der diese Auftrennung von '(Selbst)Bewußtsein' und 'Gegenstand des (Selbst)Bewußtseins' ja gerade in seinem Spontaneitätsmodell der Subjektivität zwar

¹⁰³ Was keineswegs bedeutet, daß mit dem Schmerz auch schon ein *Wissen*, *wie* er empfunden wird, gegeben ist. Das 'Wie' der Empfindung ist in der Empfindung enthalten; die Empfindung tritt immer als Wie-der-Empfindung auf - aber nicht immer als ein '*Wissen*, *wie*'.

¹⁰⁴ Vgl. hierzu das Kapitel *Das Prozeßmodell des Selbstbewußtseins* (Kapitel 1.3.3).

¹⁰⁵ Bei Maturana, von dem die Formulierung 'der Prozeß, der es verwirklicht' entlehnt wurde (auch wenn Maturana diese Formulierung nur auf den Begriff des 'Lebens' anwendet), findet sich auch im Hinblick auf die Aufhebung der Unterscheidung von 'Erzeugung' und 'Wahrnehmung' ein vergleichbarer Gedanke. So führt Maturana aus, daß die Unterscheidung von Erzeugung, Sein und Erhaltung dem Gedanken nach hinfällig wird, wenn man 'Leben' als Prozeß begreift: "Das Sein und das Tun einer autopoietischen Einheit sind untrennbar, und dies bildet ihre spezifische Art von Organisation." (Maturana und Varela (1987), S. 56)

¹⁰⁶ Vgl. zur Vorsprachlichkeit von Bewußtsein vor allem Frank (1991), S. 249f.

für möglich, aber nicht für in jedem Fall gegeben erklärt: Natürlich kann das Bewußtsein sich intentional auf seine Zustände beziehen und sie so in die Form des Wissens bringen. Aber Frank möchte ja gerade deutlich werden lassen, daß es auch nicht-intentionales Bewußtsein gibt und daß gerade Schmerzen und andere Gefühle nicht-intentionale Zustände und dennoch Bewußtseinszustände sein können. Warum aber, wenn er schon von der Möglichkeit eines "gefühlsmäßigen Selbstbewußtseins" ausgeht, kategorisiert Frank dieses Bewußtsein kognitiv und möchte es als 'Kenntnis' verstanden wissen? Legt die Rede von Gefühlen nicht von sich aus nahe, ein "gefühlsmäßiges Selbstbewußtsein" (als nicht-intentionales Selbstbewußtsein) zunächst unabhängig von der Kognition als bewußtes Empfinden zu beschreiben?

3.2.3.2 Zur Irrtumsunanfälligkeit des 'ich'-Bezugs

In *The First Person*¹⁰⁷ hat Elizabeth Anscombe den Nachweis zu erbringen versucht, daß das Pronomen der ersten Person singularis kein Eigename oder ein Demonstrativpronomen ist. Neben einer neo-cartesischen Argumentation, die besagt, daß der mit 'ich' gemeinte Gegenstand "unter gar keiner Beschreibung existiert"¹⁰⁸ und daher nur als "Selbstbewußtsein oder als cartesianisches *cogito*"¹⁰⁹ gegeben sein kann, weist Anscombe darauf hin, wie Frank es ausdrückt, daß "Demonstrativa wie 'dies' oder 'jenes' auch in Abwesenheit (oder Unkenntnis) ihres Bezugsobjekts funktionieren können."¹¹⁰

Anscombe exemplifiziert ihre These in dem Gedankenexperiment, daß jemand ein Behältnis mit sich führt und sagt: "'Das ist alles, was vom armen Jones übrig geblieben ist'."¹¹¹

Die Antwort auf 'dieses was?' ist 'dieser Haufen Asche'; der Sprecher weiß aber nicht, daß das Behältnis leer ist. Was 'dies' beim korrekten Gebrauch haben muß, ist etwas, auf das es einschnappt (wie ich es formulieren werde): in diesem Beispiel ist es das Behältnis. [...] Es kann sein, daß der referentielle Gegenstand und dasjenige, worauf 'dies' einschnappt, zusammenfallen, wie wenn ich sage 'Dieses Surren in meinen Ohren ist schrecklich' oder etwa, nach dem Anhören einer Rede, sage 'Das war glänzend!' Allerdings müssen sie nicht zusammenfallen, und der Referent ist der Gegenstand, von dem das Prädikat ausgesagt wird, während 'dies' oder 'das' ein Subjekt ist.¹¹²

Obwohl also Demonstrativa wie 'dies' oder 'jenes' einen Irrtum in der Referenz beinhalten können (im Beispiel: gemeint ist die Asche, aber das Behältnis ist leer - also ist die Referenz der Demonstrativa leer), können sie dennoch funktionieren, sofern etwas "einschnappt" (s.o.). Die entscheidende Frage, auf die Anscombe hinaus

¹⁰⁷ Anscombe (1975); dt. in: Anscombe (1981), S. 222-242.

¹⁰⁸ Frank (1991), S. 261.

¹⁰⁹ Ebd. Vgl. hierzu auch Anscombe (1981), S. 230f.

¹¹⁰ Frank (1991), S. 261.

¹¹¹ Anscombe (1981), S. 230.

¹¹² Ebd.

möchte, ist jedoch die, ob auch das Pronomen der ersten Person singularis "einschnappen" (s.o.) kann, wenn es ohne Referenz verwendet wird. Oder anders: Kann man das Pronomen 'ich' überhaupt verwenden, ohne daß es notwendigerweise referiert?

Natürlich kann jemand sagen: '[...] Wenn 'ich' schon ein Pronomen ist, so ist es doch nur das Pronomen, das es ist.' Das aber verfängt nicht, weil 'Pronomen' gerade eine Lumpensack-Kategorie ist; man kann geradesogut sagen: 'Es ist das Wort, das es ist.' Das Problem besteht darin, seine Bedeutung zu beschreiben; und wenn seine Bedeutung die Idee der Referenz involviert, dann ist das Problem, zu sehen, was 'Referenz' hier ist und wie sie erzielt wird.¹¹³

Dabei kann 'ich' nicht einfach für einen regulären Eigennamen stehen, weil für 'ich' gilt,

daß, wenn es eine Bezugnahme macht, d.i. - wenn seine Bedeutungsart der Annahme gemäß darin besteht, eine Bezugnahme zu machen - es gegen das Fehlschlagen der Bezugnahme gefeit ist. Allein schon das Denken 'Ich...' sichert nicht nur die Existenz, sondern die Anwesenheit seines referentiellen Gegenstands. Es garantiert die Existenz, *weil* es die Anwesenheit garantiert, nämlich: Anwesenheit für das Bewußtsein. *Hier aber bedeutet 'Anwesenheit für das Bewußtsein' notabene physische oder reale Anwesenheit, und nicht nur, daß man über den Gegenstand nachdenkt.* [...] Aus demselben Grund gilt: wäre 'ich' ein Name, dann könnte es kein leerer Name sein. Die Existenz vom Ich besteht in der Existenz vom Ich im Denken von Gedanken, die durch 'Ich...' ausgedrückt werden. Genau dies ist natürlich die Pointe des *cogito* [...].¹¹⁴

Die Abwesenheit eines Referenten ist so laut Anscombe im Falle der Verwendung des Pronomens 'ich' ausgeschlossen, und dies unterscheidet den Gebrauch des Pronomens der ersten Person singularis von der Verwendung aller anderen Pronomen. Funktionieren Demonstrativa wie 'diese' oder 'jenes' also auch in Abwesenheit des Referenten, sofern sie "einschnappen", so

hat es keinen Sinn, einen solchen Verweisungsirrtum auch für 'ich' zu argwöhnen; denn 'ich' ist mit sich bekannt, gleich welches die Beschreibung (der Fregesche 'Sinn') ist, unter der es sich zu fassen bekommt. [...] Sein Referent (wenn es denn einen gibt) kann nicht identisch sein mit etwas durch Beobachtungsprädikate oder Kennzeichnungen Spezifizierbares. [...] Und wenn Descartes [...] zweifelt, so zweifelt er keineswegs an *sich* als dem diesen Zweifel äußernden denkenden Subjekt (*res cogitans*).¹¹⁵

¹¹³ Ebd.

¹¹⁴ Ebd., S. 231, zweite Hervorhebung H.W.

¹¹⁵ Frank (1991), S. 262. Wenn Frank hier von 'Beobachtung' spricht, so meint er offensichtlich 'sinnliche Beobachtung', denn als ein Unterscheiden (zum Beispiel ein 'Sich-selbst-von-allem-andere-Unterscheiden') ist selbstverständlich eine Beobachtung des 'ich' möglich, ja, die Rede vom 'ich' setzt ein solches Unterscheiden voraus - ohne dabei ein bewußtes, sprachliches Unterscheiden zu implizieren. Nach dem schon bei Luhmann erörterten Beobachtungsbegriff wäre auch keine unendliche Iteration anzunehmen, denn mit Luhmann gesprochen müßte man davon ausgehen, daß dieses 'ich' *nicht* (paradoxerweise) dadurch erst entsteht, daß es schon da ist und sich nun *von allem anderen* (durch generalisierte Negation) unterscheidet; vielmehr wäre dem Prozeßmodell der Subjektivität zu-

Diese Ansichten führen Frank dann zu der Konsequenz, die Rede vom 'ich' für irr-
tumsunanfällig zu erklären:

Kurz: es hat mit 'ich' eine gegenüber Nomina und Demonstrativa eigene
Bewandtnis. Ich kann mir nämlich schlechterdings keine Situation vorstellen, in
der 'ich' keinen Referenten hätte oder sich im Verweisungsbezug täuschen könnte
[...]. 'Ich' wäre damit so etwas wie ein Russelscher 'logischer Eigename' oder ein
Name im Sinne des Wittgensteinschen *Tractatus* oder ein Kripkescher 'regid
designator' - d.h. ein solcher, der - regelkonform verwendet - *seinen Referenten
unabhängig von allen Beschreibungen notwendig, weil direkt, erreicht.*¹¹⁶

Hector-Neri Castañeda geht über diese Feststellung hinaus, wenn er meint, das Pro-
nomen 'ich' nehme aus erkenntnistheoretischer Sicht eine privilegierte Stellung ein.
Seine diesbezügliche Argumentation stützt sich auf die Überlegung, daß es unmöglich
ist, eine Information über sich selbst zu gewinnen, wenn es dem Betroffenen nicht
gelingt, alle sprachlichen Formulierungen in 'ich-Formulierungen' umzuwandeln
(sofern sie nicht schon in der ersten Person singularis formuliert wurden). Während
also Demonstrativa prinzipiell ersetzt oder sogar eliminiert werden können, kann das
'ich' nicht ersetzt oder eliminiert werden, sofern jemand eine Information über sich
selbst gewinnen können soll:

Überhaupt kann niemand Erkenntnis oder Glauben über irgendeine sich auf ihn be-
ziehende und von ihm empfangene Information erwerben, es sei denn, daß es ihm
gelingt, jede einzelne, für ihn bestimmte Bezeichnung, die durch Kennzeichnungen
oder Namen oder durch andere demonstrative Fürwörter (wie z.B. 'du', 'er', 'dies')
gegeben ist, durch eine Bezeichnung mittels des 'ich (mich, mein, ich selbst)' zu er-
setzen.¹¹⁷

Dabei muß diese Übersetzung nicht explizit vorgenommen werden, denn "wenn er
diese Sätze bloß denkt, ohne sie zu behaupten, dann werden wir sagen, daß er 'ich'
implicite gebraucht."¹¹⁸ Wie sollte auch sonst eine Selbstbeschreibung oder Selbst-
erkenntnis¹¹⁹ möglich sein, würde doch jede Information, die ein 'Dies-da' betrifft,
niemals zur Selbsterkenntnis führen können (selbst, wenn sie dies etwa über eine mit
aller Präzision durchgeführte Beschreibung oder Charakterisierung der Person versu-

folge Selbstbewußtsein (auch in Form der 'ich'-Rede) gleichursprünglich mit der erlebensmäßigen
(Selbst)Setzung der Unterscheidung von 'ich' und 'allem anderen': Selbstbewußtsein wäre danach
keine Substanz oder eine vorgegebene Entität, die sich selbst von anderem unterscheidet oder sich
- nachdem sie schon existierte - mit sich selbst identifiziert; Selbstbewußtsein wäre danach vielmehr
der *Prozeß des Unterscheidens* (oder der Prozeß, der es verwirklicht) und seine Erhaltung bestünde
in der Fortführung eben dieses Prozesses: *Selbstbewußtsein* ist ein *Prozeß*, der keines Trägers bedarf,
aber vieler (komplexer) Bedingungen, und an erster Stelle der Bedingungen steht ein über Erleben
(bei Luhmann: Bewußtsein) operierendes System.

¹¹⁶ Frank (1991), S. 263, Hervorhebung H.W.

¹¹⁷ Castañeda (1966), S. 131. (Zitiert nach Frank (1991), S. 264)

¹¹⁸ Ebd.

¹¹⁹ Selbstbeschreibung und Selbsterkenntnis sind nicht gleichbedeutend mit Selbstbewußtsein. (Vgl.
hierzu S. 216f.) Letzteres muß immer schon vorausgesetzt werden, sollen Selbstbeschreibungen und
Selbsterkenntnisse überhaupt zustande kommen können.

chen würde), da niemals jemand *sich selbst* als das Gemeinte erfassen können würde. Die Erfassung des Sachverhaltes, daß jemand *selbst* es ist, der gemeint wird, ist nicht durch eine Beschreibung ohne schon vorausgesetzten Selbstbezug möglich, da sonst immer nur ein bestimmter "Gegenstand" beschrieben würde. Zur Selbstbeschreibung oder Selbsterkenntnis ist aber immer auch die Selbstidentifikation notwendig, und diese kann einsichtigerweise nicht dadurch zustande kommen, daß eine Beschreibung mit einer anderen identifiziert würde.¹²⁰ Man erhielte auf diesem Wege nur die Identität zweier Beschreibungen ($a=b$), niemals aber die Identität von beschriebenem Gegenstand und Selbstbewußtsein. Zwei Personen können also durchaus auf diese Weise identifiziert werden (denn sie können auf Grund von Beschreibungen identifiziert werden) - nicht aber können Beschreibungen zur Identifikation mit dem Selbstbewußtsein führen, da das Selbstbewußtsein seine Identität nicht über eine Beschreibung gewinnen kann,¹²¹ es sei denn, diese Beschreibung würde Selbstbewußtsein schon beinhalten: Aber eben dann würde es sich um einen - wie Castañeda es nennt - 'impliciten Gebrauch' von 'ich' immer schon handeln:

Ein amüsanter Beispiel dafür, das Ernst Mach erzählt, kennen wir schon: Während er in die Straßenbahn einsteigt, sieht er im selben Bewegungsrhythmus einen Mann von der anderen Seite einsteigen. 'Was steigt doch da für ein herabgekommener Schulmeister ein!' denkt er von ihm, ohne zu merken, daß er sich selbst im Rückspiegel hinter dem Fahrerhäuschen gesehen hat. Das Beispiel demonstriert besonders hübsch die Unmöglichkeit, Selbstbewußtsein über eine erschöpfende Deskription aller (sinnlich zugänglichen) Eigenschaften einer Person zu erwerben; denn die Zusatzinformation, daß ich gegebenenfalls diese Person selbst bin, kann mir das Spiegelbild nicht liefern; und hätte ich sie nicht aus der Evidenz des Selbstbewußtseins schon geschöpft, bliebe ich mein Leben lang in der Situation des armen Ernst Mach. Das Trügerische des Spiegelbildes desavouiert schlagend die Tauglichkeit des Reflexions-Modells zur Erklärung von Selbstbewußtsein.¹²²

Roderick Chisholm demonstriert diesen Sachverhalt an drei unterschiedlichen Formulierungen:

¹²⁰ Vgl. hierzu auch oben S. 233.

¹²¹ Dies hatte schon Anscombe nachgewiesen. Vgl. hierzu nochmals S. 240f.

¹²² Frank (1991), S. 286. Es sei darauf hingewiesen, daß eben diese "Ernst Mach-Anekdote" und zwei weitere Beispiele "verzögerter Selbsterkenntnis" schon am Anfang unseres Jahrhunderts von Freud untersucht wurden, und zwar im Zusammenhang mit dem Gefühl des Unheimlichen. Doch wer hierin nur eine philosophisch unbedeutende psychologische Betrachtung meint sehen zu können, wurde vom ersten Anschein getrübt. Freud geht zwar nicht ausführlich auf diese Fälle ein, zeigt aber - neben psychologischen Aspekten -, daß der sich selbst zunächst nicht Erkennende sich häufig "mißfällt" ('Was steigt doch da für ein herabgekommener Schulmeister ein!'), *weil er sich unbewußt in seinem Gegenüber schon selbst erkannt hatte*, dieses Gegenüber aber zugleich als unabhängig von sich existierend erfaßte und somit als Doppelgänger auffaßte. Eben diese "mysteriöse" Empfindung eines Doppelgängers führt unter Umständen zum Gefühl der Unheimlichkeit, setzt aber laut Freud - und dies ist der hier als entscheidend zu beachtende Punkt, auf den auch Frank abzielt - ein Selbstverhältnis in Form eines Selbstbewußtseins (mitsamt der Freudschen Ich-Funktion der sogenannten 'Realitätsprüfung') immer schon voraus. (Vgl. hierzu Freud, XII, S. 262, Anm. 1.)

To understand the 'he', himself' locution, let us consider its use in clauses, expressing the object of believing. We may contrast the three locutions:

(P) The tallest man believes that the tallest man is wise.

(Q) There is an x such that x is identical with the tallest man and x is believed by x to be wise.

(S) The tallest man believes that he himself is wise.¹²³

In P wird ausgesagt, daß *jemand*, den der *Aussagende* als den größten Mann identifiziert, glaubt, der größte Mann sei weise. Dabei muß der größte Mann (also der 'jemand') nicht sich selbst für den größten Mann halten, vielmehr muß er nur glauben, daß der größte Mann (wer immer dies sein mag) weise ist. Hier fehlt also die Selbsterkenntnis, denn diese würde voraussetzen, daß der 'jemand' *selbst* weiß, daß *er selbst* der größte Mann ist und also weise. In Q muß der richtig identifizierte größte Mann jedoch weder wissen, daß von ihm selbst die Rede ist, noch muß die "richtige Identifikation des größten Mannes [...] mit der Kenntnis einhergehen [...], der für weise gehaltene sei der größte Mann [...]." ¹²⁴ Alleine in S besteht Selbstbewußtsein hinsichtlich der Weisheit - dafür muß hier wiederum nicht notwendig ein Wissen darüber vorliegen, daß derjenige, der sich für weise hält, der größte Mann ist:

Die Pointe von Chisholms Argument besteht darin, daß die objektivistische Formulierung (Q) die emphatische Selbstkenntnis *nicht* impliziert, daß also S (emphatisches Selbstbewußtsein) aus der objektivistischen, in Propositionen niedergeschriebenen Beschreibung des gleichen Sachverhalts ohne Verwendung 'emphatischer Reflexiva' nicht abzuleiten ist.¹²⁵

Frank schließt daraus, daß ich mich im Falle einer emphatischen Selbstzuschreibung zwar über die mir zugeschriebene Eigenschaft (hier: die Weisheit) täuschen kann - nicht aber über "die Beziehung, in der ich mich bei meiner Zuschreibung zu der betreffenden Person befinde [...]." ¹²⁶ Anders ausgedrückt: Ich bin mir "(kraft emphatischer Reflexivität) unfehlbar gewiß" ¹²⁷, daß *ohne Zweifel* 'ich' es bin, dem die betreffende Eigenschaft (von mir) zugeschrieben wurde.

Auch David Lewis hat zu zeigen versucht, daß propositionale Selbsterkenntnis immer schon nicht-propositionales Selbstbewußtsein voraussetzt. Lewis bedient sich bei seiner Argumentation eines Gedankenspiels. Man denke sich zwei allwissende Götter, die auf verschiedenen Gipfeln der selben Welt wohnen:

They inhabit a certain possible world, and they know exactly which world it is. Therefore they know every proposition that is true at their world. Insofar as knowledge is a propositional attitude, they are omniscient. Still I can imagine them to suffer ignorance: neither one knows which of the two he is. They are not exactly

¹²³ Chisholm (1981), S. 18f. (Zitiert nach Frank (1991), S. 241.)

¹²⁴ Frank (1991), S. 241.

¹²⁵ Ebd., S. 242.

¹²⁶ Ebd.

¹²⁷ Ebd.

alike. One lives on the top of the tallest mountain and throws down manna; the other lives on top of the coldest mountain and throws down thunderbolts. Neither one knows whether he lives on the tallest mountain or on the coldest mountain; nor whether he throws manna or thunderbolts.¹²⁸

Die beiden Götter sind also allwissend, sofern es um Tatsachen in der Welt geht, und sie sind durchaus voneinander unterschieden. Sie könnten auch über ein Wissen über sich selbst verfügen, aber dieses Wissen ist nicht in Form von 'Propositionen über etwas' zu erwerben:

Surely their predicament is possible. (The trouble might perhaps be that they have an equally perfect view of every part of their world, and hence cannot identify the perspectives from which they view it.) But if it is possible to lack knowledge and not to lack any propositional knowledge, then the lacked knowledge must not be propositional. If the gods came to know which was which, they would know more than they do. But they wouldn't know more propositions. There are no more to know. Rather, they would self-ascribe more of the properties they possess. One of them, for instance, would correctly self-ascribe the property of living on the tallest mountain. He has this property and his worldmate doesn't, so self-ascribing this property is not a matter of knowing which is his world.¹²⁹

Daraus schließt Lewis: "Some belief and some knowledge cannot be understood as propositional, but can be understood as self-ascription of properties."¹³⁰
Frank bringt das Resultat dieser Überlegung auf den Punkt:

Wenn es mithin möglich ist, eine Kenntnis zu entbehren und doch keinerlei propositionales Wissen zu entbehren, dann kann nicht alle Kenntnis propositionale sein. Selbstbewußtsein ist von dieser Art (und ich vermute: *nur* Selbstbewußtsein ist im strengen Sinne prä-propositional). Ist das der Fall, dann gilt eben auch: daß nicht jede Kenntnis öffentlich zugänglich (intersubjektiv) ist. Es gibt private (intern bestimmte) Bewußtseinsinhalte; und sie sind nicht ipso facto mitteilbar.¹³¹

In all dem liegt jedoch ein Problem, und dieses Problem besteht in der qualitativen Bestimmung des Selbstbewußtseins als eines *epistemischen Phänomens*. Dieses Problem wurde bereits grundsätzlich angesprochen, aber betreffs der Behauptung der Irrtumsunanfälligkeit des Selbstbewußtseins bedarf es eines erneuten Aufgriffs. Frank muß die *Bekanntheit* oder *Kenntnis*, die das Bewußtsein oder (das bei allem Bewußtsein immer schon vorausgesetzte) Selbstbewußtsein von sich hat, als einen Kognitionsvorgang ansetzen, um diesen Phänomenbereich überhaupt auf seine Irrtumsanfälligkeit hin untersuchen zu können. Kategorisiert man jedoch Selbstbewußt-

¹²⁸ Lewis (1983), S. 139.

¹²⁹ Ebd. "Ihre Allwissenheit impliziert, daß ihnen alle wahren Propositionen dieser ihrer Welt bekannt sind. *Nicht* bekannt ist ihnen aber durch die Kenntnis aller wahren Propositionen, wer welcher Gott ist. [...] Die Kenntnis, die ein jeder der beiden Götter *de se* hat, kann also - als in einen kognitiven Kontext verwickelt - kein propositionales Wissen sein; und sie könnte den Göttern, da ihnen *alle* wahren Propositionen geläufig sind, auch nicht durch ein weiteres propositionales Wissen vermittelt werden". (Frank (1991), S. 317f.)

¹³⁰ Lewis (1983), S. 139.

¹³¹ Frank (1991), S. 318.

sein (mit Frank!) nicht als ein *Wissen*, sondern als eine Form des Erlebens oder Erfahrens, die in die Form eines Wissens (im Falles des Selbstbewußtseins also in die Form einer 'Selbsterkenntnis') zwar überführt werden kann, aber nicht schon immer als Wissen vorliegt, so dürfte die Rede von einer Irrtumsunanfälligkeit schwerlich als sinnvoll charakterisierbar sein. Chisholm und Wittgenstein verfolgen cum grano salis eine ähnliche Kritik hinsichtlich der Irrtumsanfälligkeit:

Wittgensteins Frage, was eine Vorstellung von dir zu einer Vorstellung von *dir* macht, findet also ihre Antwort zugleich mit der von Chisholm, was einen Fremdbezug zu *meiner* Intention macht. Indirekte Fremdzuschreibungen sind immer auch (oder enthalten) Selbstzuschreibungen der Intentionalitäts-Beziehung auf den anderen. Oder: alles (indirekte) Bewußtsein *von* etwas ist wesentlich immer auch (direktes) *Selbstbewußtsein*.¹³²

Chisholm geht bei all dem davon aus, daß psychische Zustände "selbstpräsentierend"¹³³ sein können, ohne daß ich *wissen* muß, daß ich es bin, der sich in diesem Zustand befindet. Zugleich zeigt er, daß eine epistemisch gehaltvolle Definition des Begriffs 'Gewißheit' streng an den Begriff des 'Wissens' gekoppelt sein muß: Das Vorliegen von *Gewißheit* setzt laut Chisholm das Vorliegen eines expliziten Wissens voraus.¹³⁴ Daraus folgt dann, daß psychische Zustände *nicht unmittelbar* (das heißt: ohne ein reflexives Wissen zu beinhalten) *gewiß* sein können. Zu Gewißheiten werden sie laut Chisholm

nun allerdings erst dadurch, daß über ihr selbstbewußtes Vorliegen hinaus noch ein Akt des reflexiven Aufmerkens auf sie geschickt wird. [...] Anders gesagt: der selbstgebende [Chisholm: selbstpräsentierende, H.W.] Charakter der primären psychischen Eigenschaft impliziert noch kein explizites Selbstbewußtsein - oder doch keines, das auf dem epistemischen Niveau der 'Gewißheit' sich situierte.¹³⁵

Aber kann man - wenn die Definition des Begriffs der Gewißheit immer schon Wissen impliziert¹³⁶ - von einer Irrtumsunanfälligkeit des Selbstbewußtseins noch sinnvoll sprechen?

Bei Wittgenstein werden die Konsequenzen noch deutlicher, die aus Überlegungen, wie sie auch bei Chisholm zu finden sind, gezogen werden können. Wittgenstein argumentiert zu diesem Zweck über zwei Stränge: Erstens findet im Subjektgebrauch von 'ich' keine Referenz auf eine Person statt, denn ich kann nicht auf mich zeigen, um mir klar darüber zu werden, daß ich zum Beispiel Schmerzen habe. Und zweitens liegt kein Wissen vor in dem Sinne, daß ich mich ernsthaft fragen könnte: "Wer hat Schmerzen?" "Die Frage 'Bist du sicher, daß *du* es bist, der Schmerzen hat?' wäre

¹³² Ebd., S. 322f.

¹³³ Vgl. hierzu Chisholm (1987a), S. 193ff.

¹³⁴ Vgl. hierzu Chisholm. (1987b), S. 87ff.

¹³⁵ Frank (1991), S. 326.

¹³⁶ Daß eine solche Implikation vorliegt, zeigt auch Tugendhat. Vgl. hierzu Tugendhat (1979), S. 126.

unsinnig."¹³⁷ Wittgenstein möchte klarlegen, daß in dem Sprachspiel des Subjektgebrauchs von 'ich' nicht etwa ein Fall von Irrtumsunanfälligkeit vorliegt, sondern ein Fall, in dem der "Spielzug" der Irrtumsfrage zwar sprachlich ausführbar,¹³⁸ aber unsinnig wäre, weil er nicht sinnvoll durchgeführt werden kann: "Wenn nun in diesem Fall ein Irrtum unmöglich ist, dann deswegen, weil der Zug, den wir als einen Irrtum, einen 'schlechten Zug', ansehen würden, überhaupt kein Zug in dem Spiel wäre."¹³⁹

Wittgenstein vertritt also die These, daß der Subjektgebrauch von 'ich' nicht in einem Kontext des Wissens steht, da in ihm nur "Pronomina der ersten Person singularis [intervenieren], keine Kennzeichnungen oder Eigennamen, mit deren Anwendung Fehlschläge verbunden sein könnten."¹⁴⁰ Sicherlich kann aber in jedem Sprachgebrauch ein Irrtum hinsichtlich der korrekten Verwendung von Wörtern auftreten - aber auf diesen Sachverhalt bezieht sich Wittgensteins Diktum nicht. Der entscheidende Punkt, auf den es Wittgenstein ankommt, ist vielmehr, ob im Falle des Subjektgebrauchs von 'ich' die Frage "Bin wirklich ich es, der Schmerzen hat oder handelt es sich um jemand anderen?" überhaupt sinnvoll gestellt werden kann. Kann sie aber nicht sinnvoll gestellt werden - und davon geht Wittgenstein aus -, so kann der Subjektgebrauch von 'ich' auch nicht sinnvoll auf eventuelle Irrtümer oder die Unmöglichkeit des Irrtums hin untersucht werden.

Geht man des weiteren von der Annahme aus, daß Subjektivität bereits nicht-propositional (also auch vorsprachlich) zustande kommt, so liegt sie zwangsläufig auch schon ohne jede Bildung eines Urteils vor; dann aber ist Selbstbewußtsein nicht schon

¹³⁷ Wittgenstein (1970), S. 107.

¹³⁸ Natürlich ist es möglich, eine sprachliche Ausführung zu formulieren, in der ich mich auf meine Schmerzen hin befrage; aber eine solche Formulierung wäre unsinnig und daher ebenso "irrtumsfrei" (aber auch: "wahrheitsunfähig") wie jeder andere Unsinn: "Bin wirklich ich es, der Schmerzen hat, oder ist es jemand anderes? Ach tatsächlich, ich muß es wohl selbst sein, der Schmerzen hat."

¹³⁹ Ebd. Wittgenstein scheint diese Abweisung einer Irrtumsmöglichkeit also - ganz im Sinne der hier vorgetragenen Kritik - nicht aus einer 'Gewißheit' oder einem 'absolut sicheren Wissen' ableitbar, sondern aus der Tatsache, daß die Frage, ob ich es bin, der erlebt, im Falle eines selbstbewußten Erlebnisses sinnlos ist. Es liegt mithin überhaupt kein Fall vor, der unter Kriterien (oder: nach der Differenz) von wahr/falsch einzuordnen wäre. Die Rede von einem (un)möglichen Irrtum ist hier schlicht sinnlos, und zwar kaum weniger sinnlos als die Frage zu stellen, ob es falsch sei, 'Aua!' auszurufen. Auch wenn jemand sagt: "Ich habe Schmerzen", so mag diese Aussage *in bezug auf den Schmerz* falsch sein (zum Beispiel wenn das Wort 'Schmerz' falsch verwendet wird oder wenn jemand Hunger hat und versehentlich von Schmerz spricht); auch das Wort 'ich' kann freilich falsch verwendet werden. Aber wenn das Wort 'ich' sinngemäß verwendet wird, so ist es schlicht sinnlos, die Frage zu stellen, ob dieses 'ich' die Referenz ist, auf die sich der Schmerz bezieht. Wenn diese Frage jedoch nicht sinnvoll gestellt werden kann, so kann die entsprechende Aussage auch nicht sinnvoll unter dem Aspekt eines eventuellen Irrtums diskutiert werden. Was aber nicht sinnvoll unter dem Aspekt eines eventuellen Irrtums diskutiert werden kann, kann auch nicht sinnvoll als irrtumsanfällig oder irrtumsunanfällig bezeichnet werden. Erst wenn die Behauptung der Wahrheit der gesamten Aussage, also wenn mehr als der Aspekt des Bezugs zum 'ich' diskutiert wird, kann ein möglicher Irrtum diskutiert werden. Wenn also ein Irrtum ausgeschlossen ist, so nicht deshalb, weil der Subjektgebrauch von 'ich' irrtumsunanfällig wäre, sondern weil die Frage nach einem Irrtum überhaupt nicht sinnvoll gestellt werden kann.

¹⁴⁰ Frank (1991), S. 334. Vgl. hierzu auch Tugendhat (1976), S. 94ff.

von sich aus eine Erkenntnis - und wenn Selbstbewußtsein *nicht* zwangsläufig in kognitiver Form (also als Erkenntnis oder Wissen) auftritt, wie soll es dann sinnvoll auf seine Irrtumsmöglichkeiten hin untersucht werden können? Franks Einwürfe gegen die Ansichten Wittgensteins und Chisholms, die sich daraus ergeben, daß Frank auf die Irrtumsunanfälligkeit und die Betrachtung des Selbstbewußtseins als eines kognitiven Vorgangs abhebt, lassen sich vielleicht durch die Anerkennung des Gedankens auflösen, demzufolge (Selbst)Bewußtsein nicht zwangsläufig als ein epistemisches Phänomen zu verstehen ist, sondern zunächst immer als selbstbewußtes Erleben, das *in allem* bewußten Erleben vorliegen kann und nicht nur in Erkenntnissen. Wenn Selbstbewußtsein vor aller Kognition (etwa in allen bewußten Gefühlen etc.) *mitgegeben* sein kann, dann sind diese "mentalen Zustände" immer schon dem Selbstbewußtsein erschlossen und können so prinzipiell jederzeit auch denkend (und damit in Form eines Wissens) verarbeitet werden. Nicht-kognitive selbstbewußte Zustände (oder Vorgänge) sind *als selbstbewußte* selbstverständlich auch immer schon einer *gedanklichen* (dann aber: Irrtümer einschließenden!) Verarbeitung miterschlossen. Erst innerhalb derartiger Reflexionsvorgänge wird aus nicht-kognitivem Selbstbewußtsein ein *Wissen*. Und wenn dieses Wissen ein Wissen über das eigene Erleben, die eigene Geschichte, die eigenen Charakterzüge etc. ist, dann kann von einer Selbsterkenntnis gesprochen werden.

Auch Tugendhat interpretiert mit Wittgenstein Empfindungssätze, in denen das Personalpronomen 'ich' im sogenannten Subjektgebrauch vorkommt, als nicht kognitiv. Tugendhat betont sicherlich zurecht, daß es Wittgenstein auf diese Weise gelungen sei, "sich in gleicher Weise von der introspektiven *und* der behavioristischen Konzeption abzusetzen [...]"¹⁴¹ Während Wittgenstein Sätze der Form "ich habe Schmerzen" aber als rein expressiv bezeichne und daher mit dem unmittelbaren Schmerzausdruck "au" gleichsetze, lasse sich entgegen Wittgensteins Auffassung durchaus bei Äußerungen, die das Personalpronomen 'ich' verwenden, von einem 'Wissen' sprechen, was bei reinen Expressionen nicht der Fall sei. Während man "bei einem Ausruf nur von Richtigkeit, nicht von Wahrheit sprechen kann"¹⁴², komme somit dem 'ich' in Empfindungssätzen die Funktion zu, einen Ausdruck zu erzeugen,

der, obwohl er nach derselben Regel verwendet wird wie etwa der Ausruf [etwa der Ausruf: "au", H.W.], dann wahr ist, wenn er richtig verwendet wird, und so ergibt sich der einzigartige Fall von assertorischen Sätzen, die wahr oder falsch sein können und gleichwohl nicht kognitiv sind.¹⁴³

Tugendhat bedient sich folglich nicht nur der analytischen Methode Wittgensteins, sondern teilt auch dessen Resultate - mit einer Ausnahme: bei Empfindungssätzen, die 'ich' verwenden, kann laut Tugendhat von einem Wissen gesprochen werden. Um zu diesem Resultat zu kommen, muß er mehrere Argumente Wittgensteins ausschalten:

¹⁴¹ Tugendhat (1979), S. 124.

¹⁴² Ebd., S. 128.

¹⁴³ Ebd., S. 131.

- a) Nach Wittgenstein kann man - wie bereits gezeigt - nicht von einem Wissen hinsichtlich der Empfindungssätze sprechen, da zu sagen, man *wisse*, daß man Schmerzen habe, nichts anderes bedeuten könne, als daß man eben Schmerzen habe.¹⁴⁴
- b) Weiterhin - so Wittgenstein - sei bei Empfindungssätzen ein Zweifel logisch ausgeschlossen. Wo ein Zweifel jedoch ausgeschlossen sei, dort könne auch von einem Wissen nicht die Rede sein.¹⁴⁵
- c) Außerdem sei die Empfindungsäußerung unter Einbindung des 'ich' (im Subjektgebrauch) analytisch identisch mit dem bloßen Schreien oder Stöhnen.¹⁴⁶

Tugendhat bemerkt zunächst gegen (a), daß die Aussage, daß ich mich in einem bestimmten Zustand (etwa des Zahnschmerzes) befinde, ein *unmittelbares Wissen* beinhalte, also nicht bloß eine Meinung, womit der Zusatz 'ich weiß, daß' sehr wohl gerechtfertigt sei.¹⁴⁷ Es stelle sich aber die Frage, wie genau Wittgenstein 'Wissen' verstanden wissen wolle. Der in (b) angesprochene ausgeschlossene Zweifel erkläre zwar die Ablehnung Wittgensteins, mache sie aber nicht ohne weiteres plausibel.¹⁴⁸ Zwar sei bei jeder Aussage ein Zweifel logisch möglich (selbst wenn er sich als unbegründet herausstelle), wodurch der expressive Charakter der Empfindungsäußerungen deutlich werde,¹⁴⁹ der Ausruf "au" unterscheide sich aber von der Äußerung "ich habe Schmerzen" schon dadurch, daß auf letzteren und nur auf letzteren mit 'Ja' oder 'Nein' geantwortet werden könne. Diese Möglichkeit ergebe sich durch die Ergänzung 'ich' im Satz "ich habe Schmerzen",

weil der Sprecher mit diesem einzigartigen singulären Terminus auf sich so Bezug nimmt, daß er sich damit nicht identifiziert, aber weiß, daß derselbe, den er nicht-identifizierend meint, durch andere singuläre Termini ('dieser da', 'Herr X') identifizierbar ist.¹⁵⁰

Unter einem 'kognitiven Satz' soll ein Satz der Form 'a ist F' verstanden werden,

bei dem mittels 'a' ein Gegenstand so *identifiziert* wird, daß dann *festgestellt* werden kann, daß das Prädikat 'F' auf Grund der für es geltenden *Kriterien* auf den so *identifizierten* Gegenstand zutrifft: so erkennen wir, daß a F ist.¹⁵¹

Ein Empfindungssatz ist jedoch durch Merkmale charakterisiert, die einen Irrtum ausschließen: Entweder wird er anders als regelkonform verwendet werden (das heißt:

¹⁴⁴ Vgl. hierzu Wittgenstein (1960a), § 246.

¹⁴⁵ Vgl. hierzu Tugendhat (1979), S. 122.

¹⁴⁶ Vgl. Wittgenstein (1960a), § 244.

¹⁴⁷ Vgl. hierzu Tugendhat (1979), S. 121.

¹⁴⁸ Vgl. ebd., S. 122.

¹⁴⁹ Vgl. ebd., S. 126.

¹⁵⁰ Ebd., S. 130. Vgl. zur Kritik der Auffassung Tugendhats, der Sprecher, der 'ich' verwende, nehme keine (ein Sich-selbst-Wissen leistende) Identifikation vor, liefere aber gleichwohl die Möglichkeit, auf ihn aus der er-Perspektive Bezug zu nehmen, wodurch Selbstbewußtsein zirkelfrei konstituierbar sei: Henrich (1989).

¹⁵¹ Ebd., S. 123.

'nicht sinngemäß' verwendet werden, etwa wenn das Wort 'Schmerz' versehentlich oder absichtsvoll für 'grün' gebraucht wird), dann aber kann man bei einem entsprechenden Satz nur von seiner 'Unrichtigkeit' oder "Richtigkeit, nicht von Wahrheit sprechen"¹⁵². Oder er wird richtig (sinngemäß) gebraucht, so ist er unbezweifelbar: Man kann also fragen, ob 'Schmerz' der korrekte Ausdruck für eine Empfindung ist; man kann aber nicht fragen, ob man wirklich Schmerzen hat, wenn das Wort 'Schmerz' korrekt verwendet wird. Ganz anders verhält sich dies bei nicht-expressiven Sätzen: Selbst wenn die Wörter "Regen/es regnet" sinngemäß verwendet werden, kann man sich darin irren, daß es regnet, wenn man sagt: "Es regnet" oder "Ich weiß, daß es regnet". Also spricht der letzte Satz eine Erkenntnis aus und ist per definitionem kognitiv.

Dementsprechend würde in einem Empfindungssatz, "*wenn er überhaupt* kognitiv wäre, immer eine Erkenntnis - und nicht nur eine mögliche Erkenntnis - zum Ausdruck kommen [...]"¹⁵³ Nun gibt es "beim kognitiven Satz [...] außer der Möglichkeit der Regelwidrigkeit auch die Möglichkeit des Irrtums."¹⁵⁴ Daraus läßt sich laut Tugendhat schließen, daß es auf Grund der Empfindungssätze, die 'ich' im Subjektgebrauch verwenden, "den Sonderfall assertorischer und gleichwohl nicht kognitiver Sätze gibt."¹⁵⁵

In (c) wurde die These Wittgensteins referiert, welcher zufolge die Empfindungsäußerung unter Einbindung des 'ich' (im Subjektgebrauch) analytisch identisch mit bloßem Schreien oder Stöhnen sei.¹⁵⁶ Von hier soll die Kritik an Tugendhat ihren Ausgang nehmen.

Ein 'au' kann ebenso wie der Satz 'ich habe Schmerzen' in zweierlei Sprachspiele eingebunden sein: Entweder (1) die beiden Ausdrucksweisen dienen nicht der Mitteilung, etwa wenn ich alleine in einem Raum bin und vor Schmerz "au!" ausrufe oder auch "Mein Gott, ich habe Schmerzen!". Hier kann von einer Mitteilung nicht die Rede sein, denn ich kann mir selbst nicht das Vorliegen einer bewußten Empfindung mitteilen (weil ich von ihr schon ein Bewußtsein habe). Oder (2) ich möchte jemand anderen auf meinen Schmerz aufmerksam machen, etwa um ein Attest von einem Arzt zu erhalten, indem ich "au" ausrufe oder wieder "ich habe Schmerzen!". In diesen beiden Fällen handelt es sich um eine Mitteilung, und sie kann (absichtsvoll oder versehentlich) nicht sinngemäß sein; wenn sie aber sinngemäß ist, kann sie nur dann unwahr sein, wenn ich lüge.¹⁵⁷ Irren kann ich mich in diesem Fall, wie es bei einem kognitiven Satz möglich wäre, jedoch nicht. Nun läßt sich aber zeigen, daß ich, wenn ich eine der Ausrufformen *mitteilend* einsetze (und nur diesen Fall behandelt Tugendhat), sowohl im Satz "ich habe Schmerzen!" als auch im Ausruf "au!", mit dem ich den Arzt auf meine Schmerzen aufmerksam machen möchte, das Wort 'ich'

¹⁵² Ebd., S. 128.

¹⁵³ Ebd., S. 123.

¹⁵⁴ Ebd., S. 129.

¹⁵⁵ Ebd., S. 132.

¹⁵⁶ Vgl. Wittgenstein (1960a), § 244.

¹⁵⁷ Vgl. zur 'Lüge': Tugendhat, (1979), S. 118.

verwende: im ersten Fall *explicite*, im Falle von 'au' *implicite*, denn ich setze im Falle einer Mitteilung über mein Empfinden voraus, daß der andere mich als diejenige Person identifiziert, die Schmerzen hat.¹⁵⁸ Bei 'au!' handelt es sich folglich im Falle einer Mitteilung lediglich um eine Ellipse, womit Tugendhats Widerlegung Wittgensteins durch den Hinweis auf die Funktion des 'ich' im Satz "ich habe Schmerzen" brüchig wird: *Entweder* gilt dasselbe für 'au' wie für den vollständigen Satz unter Verwendung von 'ich'; beide haben sich - wie in der hier unter (c) aufgeführten These Wittgensteins - als analytisch identisch erwiesen. *Oder* die These Tugendhats - wonach der explizite Zusatz des Wortes 'ich' die Rede von einem *Wissen* betreffs der Empfindung ermögliche - trifft schlicht nicht zu, dann kann von einem 'Wissen' weiterhin und in beiden Fällen nicht die Rede sein.

Diese Argumentation reicht freilich alleine noch nicht aus. Wird sie aber durch Überlegungen zu Wittgensteins hier unter (a) und (b) aufgeführten Argumenten ergänzt, so dürfte sie an Stichhaltigkeit gewinnen.

In (a) behauptet Wittgenstein, der Zusatz "ich weiß, daß" zu "ich habe Schmerzen" sei entweder tautologisch, da ich mich über meine Schmerzen nicht täuschen könne, also immer schon über ein "Wissen" verfüge: Die Aussage "ich weiß, daß" liegt also in diesem Falle *implicite* bereits in der Aussage "ich habe Schmerzen" vor. Oder aber es ist nicht sinnvoll, dort von einem "Wissen" zu sprechen, wo Zweifel oder Irrtum logisch ausgeschlossen sind. Dann ist der Zusatz unsinnig (oder nur sinnvoll - wie Wittgenstein sich ausdrückt -, wenn ich ihn "im Spaß"¹⁵⁹ verwende). Und diese "Unsinnigkeit" liegt laut Wittgenstein tatsächlich vor, wie sich aus (b) ergibt. Die Stichhaltigkeit dieser Überlegung, wonach es nicht sinnvoll sein kann, dort von einem 'Wissen' zu sprechen, wo Zweifel und Irrtum ausgeschlossen sind, muß hier aber nicht nochmals erläutert werden, da sie an anderer Stelle bereits dargelegt wurde.¹⁶⁰

So ergibt sich zusammenfassend, daß, während Frank die These vertritt, (nicht Selbstbewußtsein als solches, sehr wohl aber einzelne) Empfindungen seien *epistemische Phänomene*, sie seien daher *kognitiv* zu interpretieren und beinhalteten inso-

¹⁵⁸ Man kann auf ein solches "au", wenn man die Mitteilung entsprechend versteht, sogar mit 'ja' oder 'nein' antworten, etwa: "Nein, Sie haben keine Schmerzen. Sie brauchen mir dies gar nicht vorzuspielen, um ein Attest zu bekommen."

¹⁵⁹ Wittgenstein (1960a), § 246. Vgl. hierzu auch Falk (1988), S. 96ff.

¹⁶⁰ Vgl. hierzu oben S. 246 sowie S. 247, Anm. 139. Selbstverständlich wird weder hier noch bei Wittgenstein die Rede von einem *Wissen* in der Alltagssprache "verboten". In den Wissenschaften (speziell der Philosophie und Psychologie) sollte sie sich jedoch als nicht sinnvoll erwiesen haben.

fern immer schon ein *Wissen*, Tugendhat Empfindungen und Empfindungsäußerungen als *nicht-epistemische Phänomene*¹⁶¹ und als *nicht kognitiv* betrachtet, die entsprechenden Äußerungen aber, sofern sie ein 'ich' im Subjektgebrauch verwenden, dennoch als *Wissen* klassifiziert. Der vom Autor vertretenen These nach können hingegen - im Einklang mit Wittgenstein - sowohl Empfindungen als auch Empfindungssätze, bei denen 'ich' im Subjektgebrauch verwendet wird, *weder als epistemisches Phänomen oder als kognitiv noch als ein Wissen* (im wissenschaftlichen Sinne) verstanden werden.

¹⁶¹ So Tugendhat explizit im Anschluß an Wittgenstein. Vgl. hierzu Tugendhat (1979), S. 134.

Sinn - Erfahrung - Subjektivität in wissenschaftlichen Theorien des zwanzigsten Jahrhunderts

Bei der Untersuchung der Umbrüche innerhalb der behandelten wissenschaftlichen Strömungen traten, bei aller Unterschiedenheit im Detail, dennoch gemeinsame Tendenzen zutage, in denen sich die Suche nach neuen Bezugseinheiten für gesellschaftliche, psychologische und philosophische Forschungen bemerkbar machte: Systeme, die eine Umwelt ausdifferenzieren (Luhmann), ein sich selbst modifizierendes Erleben, das sich strukturiert (Freud) oder auch, wie im Szientismus, eine auf Beobachtung, Diskurs und Sprache (Sinnkriterien/Sprachspiele) hin angelegte Betrachtung der Wissenschaft als ganzer, nicht mehr nur eines "erkennenden Subjekts". An die Stelle der Annahme möglicher Korrespondenzen zwischen Theorie und Realität treten heute allerorten Begriffe wie 'Bewährung' oder 'Bestätigung', die nicht nur auch, sondern gerade für die Wissenschaften eine Abkehr vom Gedanken absoluter, endgültiger Wahrheit einfordern.

Da auch Erfahrung immer nur stattfindet im Rahmen einer übergreifenden Struktur, wird sie nach Vorstellung der hier behandelten wissenschaftlichen Strömungen vermittelt im Rahmen von bewußten respektive kommunizierenden Sinnsystemen (Luhmann), im Rahmen eines strukturierten Erlebens (Freud) oder im Rahmen einer an der Sinnhaftigkeit der Sprache oder der Prüfbarkeit von Theorien orientierten diskursfähigen Ordnung (Szientismus). Der Begriff des Sinns, gekoppelt an einen modifizierten Begriff der Beobachtung, läßt so ein neues Verständnis des Begriffs der Erfahrung entstehen. Erfahrung wird dabei nicht mehr nur an den einen Fall der 'Einheit eines Bewußtseins' gekoppelt. Erfahrungen werden auch von anderen Systemen, Einheiten gemacht, sind ebenso Teil des Erlebens wie der Kommunikation (und damit auch des Wissenschaftssystems).

Setzt man *Sinn* und die damit verbundenen Konsequenzen für *Erfahrung* ins Zentrum, so entsteht augenblicklich auch die Frage nach einer neuen Bestimmung des Subjektivitätsbegriffs. Unter Umständen bedeutet das hier resümierend in Thesen gefaßte Verhältnis von Sinn und Erfahrung (besonders bei Luhmann) die Aufgabe des traditionellen Subjektbegriffs. Luhmann möchte den Gedanken, es gebe ein Subjekt, das Träger von Erkenntnissen sei, ganz eliminiert wissen. Freud setzt anstelle des Subjekts ein in sich interdependentes psychisches System mit den Funktionssystemen Ich, Über-Ich und Es. Dem Szientismus reduziert sich auf der einen Seite die Bedeutung des Subjektbegriffs auf die Leistung der Transformation individueller Erfahrung in die Intersubjektivität der Sprache. Auf der anderen Seite geraten neuerdings Fragen nach dem, was Subjektivität überhaupt heißen kann, wieder ins Zentrum der analytischen Philosophie - eine Tatsache, die von kaum zu unterschätzender Bedeutung sein und einschneidende Folgen gerade für diese Strömungen haben dürfte, denn den verschiedenen Ausprägungen des Szientismus gemeinsam war seit jeher die Selbstverständlichkeit, mit der an der subjektivitätsphilosophischen Tradition partizipiert wurde, ohne ausreichend die immer fraglicher werdende Kompatibilität von Subjektivitätsphilosophie und Szientismus zu problematisieren.

Sowohl der Sinnbegriff als auch der Erfahrungs- und der Subjektivitätsbegriff befinden sich nach wie vor in allen untersuchten Modellen im Umbruch. Als

"wissenschaftliche Revolution" mag dieser Umbruch einst erfaßt und nachverarbeitet werden. Man wird dann klüger sein als heute, Fehlentwicklungen gekennzeichnet, Anschlußmöglichkeiten selegiert haben. Im Augenblick läßt sich jedoch noch nicht von einer *Revolution* sprechen: Die Veränderungen, so eruptiv ihre Folgen einmal erscheinen mögen, laufen aus momentaner Sicht eher im Schneckentempo wissenschaftlicher *Evolution*: Wo man hinsieht, erblickt man vor allem mühsam erarbeitete Modifikationen und ein fortwährendes Ringen mit den aus noch so klein erscheinenden Veränderungen folgenden großen Abstimmungsproblemen, die aus den zunehmend an Kontur gewinnenden Brüchen mit der Tradition hervorgehen.

Hinweis an den Leser

Sigmund Freud wird unter ausschließlicher Angabe der Band und Seitenzahl zitiert nach:

Freud, S.: Gesammelte Werke. Hrsg. von A. Freud u.a. 17 Bde. London 1940-1952,

sowie als 'Entw.' nach:

Freud, S. (1950): Entwurf einer Psychologie. In: Ders., Aus den Anfängen der Psychoanalyse. Briefe an Wilhelm Fliess. Abhandlungen und Notizen aus den Jahren 1887-1902 (S. 371-466). London.

Das Literaturverzeichnis enthält die vollständigen Angaben zu den einzelnen Titeln der verwendeten Freudschen Schriften.

Literaturverzeichnis

- Adorno, Th. W. (1974): Philosophische Terminologie. Zur Einleitung. (Bd. 2). Ffm.
- Andersen, H. C. (1980): Fünf aus einer Erbsenschote. In: E. Nielson (Hrsg.), H. C. Andersen. Sämtliche Märchen in zwei Bänden (Bd. 1, S. 593-597). Darmstadt.
- Anscombe, G. E. M. (1975): The First Person. In: S. Guttenplan (Hrsg.), Mind and Language. Wolfson College Lectures 1974 (S. 45-65). Oxford.
- _____. (1981): Die erste Person. In: P. Bieri (Hrsg.), Analytische Philosophie des Geistes (S. 222-242). Königstein/Ts.
- Apel, K.-O. (1979): Die Erklären/Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht. Ffm.
- Arlow, J. A. & Brenner, C. (1976): Grundbegriffe der Psychoanalyse. Die Entwicklung von der topographischen zur strukturellen Theorie der psychischen Systeme. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag (rororo Studium 84).
- Austin, J. L. (1962): How to do things with words. London.
- Bacon, F. (1962): Of the dignity and advancement of learning. Books II.-IX. In: J. Spedding, R. L. Ellis & D. D. Heath (Hrsg.), The works of Francis Bacon (Bd. IV, S. 273-498). Stuttgart/Bad Cannstatt.
- Baßler, W. (1988a): Ganzheit und Element. Zwei kontroverse Entwürfe einer Gegenstandsbildung in der Psychologie. Göttingen.
- _____. (1988b): Seelisches Geschehen als "Kampf der Affekte". Gestaltentwicklung und Geschichte als Grundbegriffe der Psychologie Friedrich Nietzsches. In: G. Jüttemann (Hrsg.), Wegbereiter der historischen Psychologie (S. 63-69). München/Weinheim.
- _____. (1988c): Traumdeutung und Hermeneutik. Zwischenschritte 1, 86-95.
- _____. (1991a): Handeln ohne Erleben? EuS 2, 10-12.
- _____. (1991b): "Kritik der 'reinen' psychologischen Vernunft" oder "Was ist psychologische Aufklärung?" - Kantiges zu Westmeyer. EuS 2 X, 4-6.
- Bateson, G. (1972): Steps to an Ecology of Mind. San Francisco.
- Beatles (1968): Everybody's got something to hide, except me and my monkey. The White Double Album. Apple-EMI.
- Becher, M. R. (1992): Wo sich die Köpfe küßten. Das Wachsfignenkabinett als Bordell der Weltgeschichte. Merkur 5, 457-462.
- Beckett, S. (1976): Malone stirbt. In: E. Tophoven & K. Birkenhauer (Hrsg.), S. Beckett. Werke in zehn Bänden (Bd. 7). Ffm.
- Benjamin, W. (1977): Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen. In: R. Tiedemann & H. Schweppenhäuser (Hrsg.). In: Gesammelte Schriften (Bd. II.1, S. 140-157). Ffm.
- Berkeley, G. (1871): Commonplace book of occasional metaphysical thoughts. In: A. & C. Fraser (Hrsg.), Life and Letters of George Berkeley (Bd. IV, S. 419-502). Oxford.
- _____. (1964): Eine Abhandlung über die Prinzipien der menschliche Erkenntnis. Hrsg. von A. Klemmt. Ffm.

- Bieri, P. (1981a): Generelle Einführung. In: Ders. (Hrsg.), *Analytische Philosophie des Geistes* (S. 1-28). Königstein/Ts.
- _____. (1981b): Nominalismus und innere Erfahrung. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 1, 3-24.
- _____. (1981c): Selbstbewußtsein, Privatheit und Subjektivität. Einleitung. In: Ders. (Hrsg.), *Analytische Philosophie des Geistes* (S. 201-208). Königstein/Ts.
- Binswanger, L. (1955): Erfahren, Verstehen, Deuten in der Psychoanalyse. In: Ders., *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze* (Bd. 2, S. 67-80). Bern.
- Bloch, A. (1985): *Gesammelte Gründe, warum alles schiefgeht, was schiefgehen kann! Murphy's Gesetze in einem Band*. München.
- Carnap, R. (1928): *Der logische Aufbau der Welt*. Berlin-Schlachtensee.
- _____. (1931): Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft. *Erkenntnis* 2, 432-465.
- _____. (1932): Über Protokollsätze. *Erkenntnis* 3, 215-228.
- _____. (1936): Testability and Meaning. *Philosophy of Science* 4, 420-471 (Neudruck New York/London 1966).
- _____. (1966a): *Philosophical Foundations of Physics. An Introduction to the Philosophy of Science*. Hrsg. von M. Gardner. New York/London.
- _____. (1966b): *Scheinprobleme in der Philosophie. Das Fremdpsychische und der Realismustreit*. Ffm.: Suhrkamp Verlag (Theorie 1).
- _____. (1968): *Logische Syntax der Sprache. Schriften zur wissenschaftlichen Welt-auffassung* (2. Aufl.). Wien/New York.
- Carroll, L. (1980): *Alice hinter den Spiegeln*. Ffm.: Insel Verlag (it 97).
- Castañeda, H.-N. (1966): 'Er': Zur Logik des Selbstbewußtseins. *Ratio* 8, 117-142.
- _____. (1990): The Self and the I-Guises, Empirical and Transcendental. In: C. Cramer, H. F. Fulda, R.-P. Horstmann & U. Pothast (Hrsg.), *Theorie der Subjektivität. Dieter Henrich zum 60. Geburtstag* (S. 105-140). Ffm.: Suhrkamp Verlag (stw 862).
- Chamisso, A. von (1975): *Peter Schlemihls wundersame Geschichte*. In: Adelbert von Chamisso, *Sämtliche Werke in zwei Bänden. Nach dem Text der Ausgaben letzter Hand und den Handschriften*. Textredaktion J. Perfahl. Bibliographie und Anmerkungen von V. Hoffmann. (Bd. I, S. 13-67). Darmstadt.
- Chisholm, R. M. (1981): *The First Person. An Essay on Reference and Intentionality*. Brighton (Suss.).
- _____. (1987a): Das unmittelbar Evidente. In: P. Bieri (Hrsg.), *Analytische Philosophie der Erkenntnis* (S. 189-208). Ffm.
- _____. (1987b): Epistemische Ausdrücke. In: P. Bieri (Hrsg.), *Analytische Philosophie der Erkenntnis* (S. 85-90). Ffm.
- Danto, A.C. (1988): Friedrich Nietzsche. In: N. Hoerster (Hrsg.), *Klassiker des philosophischen Denkens* (Bd. 2, S. 230-273), (4. Aufl.). München.
- Davidson, D. (1988): Reply to Burge. *The Journal of Philosophy* LXXXV, 664-665.
- Derrida, J. (1976): *Die Schrift und die Differenz*. Ffm.
- Descartes, R. (1965): *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit sämtlichen Einwänden und Er widerungen*. Hrsg. von A. Buchenau. Hamburg.
- _____. (1984): *Die Leidenschaften der Seele*. Hrsg. von K. Hammacher. Hamburg.

- Dilthey, W. (1982): Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie (1894). In: Ders., Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Gesammelte Schriften (Bd. 5, S. 139-240) (7. Aufl.). Stuttgart.
- Düsing, K. (1976): Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik. Hegel-Studien, Beiheft 15.
- _____. (1983): Hegel und die Geschichte der Philosophie. Ontologie und Dialektik in Antike und Neuzeit. Darmstadt.
- _____. (1986): Die Idee des Lebens in Hegels Logik. In: R.-P. Horstmann & M. J. Petry (Hrsg.), Hegels Philosophie der Natur (S. 276-289). Stuttgart.
- _____. (1987): Cogito, ergo sum? Untersuchungen zu Descartes und Kant. Wiener Jahrbuch für Philosophie 19, 95-106.
- Eigen, M. (1987): Stufen zum Leben. Die frühe Evolution im Visier der Molekularbiologie. München.
- _____. & Winkler, R. (1975): Das Spiel. Naturgesetze steuern den Zufall. München.
- Ellenberger, H. F. (1985): Die Entdeckung des Unbewußten. Geschichte und Entwicklung der dynamischen Psychiatrie von den Anfängen bis zu Janet, Freud, Adler und Jung. Bern: Diogenes Verlag (detebe 21343).
- Ellrich, L. (1992): Die Konstitution des Sozialen. Phänomenologische Motive in N. Luhmanns Systemtheorie. Zeitschrift für philosophische Forschung 46, 24-43.
- Falk, H.-P. (1985). Neuere analytische Literatur zur Theorie des Selbstbewußtseins. Philosophische Rundschau, 32. Jahrg., 117-134.
- _____. (1988). Person und Subjekt. Neue Hefte für Philosophie, 27/28, 81-122.
- Fechner, G. Th. (1873): Einige Ideen zur Schöpfungs- und Entwicklungsgeschichte der Organismen. Leipzig.
- Feyerabend, P. (1986): Wider den Methodenzwang. Ffm.: Suhrkamp Verlag (stw 597).
- Foerster, H. v. (1985): Sicht und Einsicht. Versuche zu einer operativen Erkenntnistheorie. Braunschweig/Wiesbaden.
- Frank, M. (1991): Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität. Stuttgart: Reclam Verlag (RUB 8689)
- _____. (1992): Welchen Nutzen bringt uns die analytische Philosophie? Merkur 5, 415-425.
- Frege, G. (1967): Über Sinn und Bedeutung. In: I. Angelelli (Hrsg.), G. Frege. Kleine Schriften (S. 143-162). Darmstadt.
- Freud, S. (1940): Das Ich und das Es. In: A. Freud u.a. (Hrsg.), Gesammelte Werke (Bd. XIII, S. 235-291). London.
- _____. (1940): Jenseits des Lustprinzips. In: A. Freud u.a. (Hrsg.), Gesammelte Werke (Bd. XIII, S. 1-69). London.
- _____. (1940): Massenpsychologie und Ich-Analyse. In: A. Freud u.a. (Hrsg.), Gesammelte Werke (Bd. XIII, S. 71-161). London.
- _____. (1940): Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. In: A. Freud u.a. (Hrsg.), Gesammelte Werke (Bd. XV). London.
- _____. (1940): "Psychoanalyse" und "Libidotheorie". In: A. Freud u.a. (Hrsg.), Gesammelte Werke (Bd. XIII, S. 209-233). London.

- _____. (1940): Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. In: A. Freud u.a. (Hrsg.), *Gesammelte Werke* (Bd. XI). London.
- _____. (1941): Abriss der Psychoanalyse. In: A. Freud u.a. (Hrsg.), *Gesammelte Werke* (Bd. XVII, S. 63-138). London.
- _____. (1941): Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben. In: A. Freud u.a. (Hrsg.), *Gesammelte Werke* (Bd. VII, S. 241-377). London.
- _____. (1942): Die Traumdeutung. In: A. Freud u.a. (Hrsg.), *Gesammelte Werke* (Bd. II/III, S. 1-626). London.
- _____. (1945): Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens. In: A. Freud u.a. (Hrsg.), *Gesammelte Werke* (Bd. VIII, S. 230-238). London.
- _____. (1945): Über Psychoanalyse. In: A. Freud u.a. (Hrsg.), *Gesammelte Werke* (Bd. VIII, S. 1-60). London.
- _____. (1946): Das Unbewußte. In: A. Freud u.a. (Hrsg.), *Gesammelte Werke* (Bd. X, S. 263-303). London.
- _____. (1946): Triebe und Tribschicksale. In: A. Freud u.a. (Hrsg.), *Gesammelte Werke* (Bd. X, S. 209-232). London.
- _____. (1947): Das Unheimliche. In: A. Freud u.a. (Hrsg.), *Gesammelte Werke* (Bd. XII, S. 229-268). London.
- _____. (1948): Das Unbehagen in der Kultur. In: A. Freud u.a. (Hrsg.), *Gesammelte Werke* (Bd. XIV, S. 419-506). London.
- _____. (1948): Die Frage der Laienanalyse. Unterredungen mit einem Unparteiischen. In: A. Freud u.a. (Hrsg.), *Gesammelte Werke* (Bd. XIV, S. 207-286). London.
- _____. (1948): Die Verneinung. In: A. Freud u.a. (Hrsg.), *Gesammelte Werke* (Bd. XIV, S. 9-15). London.
- _____. (1948): Die Widerstände gegen die Psychoanalyse. In: A. Freud u.a. (Hrsg.), *Gesammelte Werke* (Bd. XIV, S. 97-110). London.
- _____. (1948): Die Zukunft einer Illusion. In: A. Freud u.a. (Hrsg.), *Gesammelte Werke* (Bd. XIV, S. 323-380). London.
- _____. (1948): Hemmung, Symptom und Angst. In: A. Freud u.a. (Hrsg.), *Gesammelte Werke* (Bd. XIV, S. 111-205). London.
- _____. (1948): Selbstdarstellung. In: A. Freud u.a. (Hrsg.), *Gesammelte Werke* (Bd. XIV, S. 31-96). London.
- _____. (1950): Entwurf einer Psychologie. In: Ders., *Aus den Anfängen der Psychoanalyse. Briefe an Wilhelm Fliess. Abhandlungen und Notizen aus den Jahren 1887-1902* (S. 371-466). London.
- _____. (1950): Meine Berührung mit Josef Popper-Lynkeus. In: A. Freud u.a. (Hrsg.), *Gesammelte Werke* (Bd. XVI, S. 259-266) London.
- _____. (1952): Charcot. In: A. Freud u.a. (Hrsg.), *Gesammelte Werke* (Bd. I, S. 19-55). London.
- _____. (1952): Studien über Hysterie. In: A. Freud u.a. (Hrsg.), *Gesammelte Werke* (Bd. I, S. 75-312). London.
- Glanville, R. (1988a): Bewußtsein: und so weiter. In: D. Baecker (Hrsg.), *Objekte* (S. 79-97). Berlin.
- _____. (1988b): Dasselbe ist anders. In: D. Baecker (Hrsg.), *Objekte* (S. 61-78). Berlin.

- _____. (1988c): Die Form der Kybernetik. In: D. Baecker (Hrsg.), *Objekte* (S. 99-118). Berlin.
- _____. (1988d): Die Frage der Kybernetik. In: D. Baecker (Hrsg.), *Objekte* (S. 197-218). Berlin.
- _____. (1988e): In jeder White Box warten zwei Black Boxes, die herauswollen. In: D. Baecker (Hrsg.), *Objekte* (S. 119-148). Berlin.
- _____. (1988f): Was ist und wie kann sich ein Gedächtnis erinnern, was es ist? In: D. Baecker (Hrsg.), *Objekte* (S. 19-46). Berlin.
- _____. (1988g): Your Inside is Out and Your Outside is In. In: D. Baecker (Hrsg.), *Objekte* (S. 167-174). Berlin.
- Götttert, K.-H. (1991): *Einführung in die Rhetorik: Grundbegriffe - Geschichte - Rezeption*. München: UTB (1599).
- Groeben, N. (1986): *Handeln, Tun, Verhalten als Einheiten einer verstehend-erklärenden Psychologie: wissenschaftstheoretischer Überblick und Programmwurf zur Integration von Hermeneutik und Empirismus*. Tübingen.
- Grünbaum, A. (1984): *The foundations of psychoanalysis. A philosophical critique*. Berkeley/Los Angeles/London.
- _____. (1988): *Die Grundlage der Psychoanalyse. Eine philosophische Kritik*. Stuttgart.
- _____. (1990): "Sinn"-Zusammenhänge und Kausalbeziehungen in den Humanwissenschaften: Die Armut der hermeneutischen Philosophie. In: L. Nagl, H. Vetter & H. Leupold-Löwenthal (Hrsg.), *Philosophie und Psychoanalyse. Symposium der Wiener Festwochen* (S. 121-136). Ffm.
- Habermas, J. (1968): *Erkenntnis und Interesse*. Ffm.: Suhrkamp Verlag (Theorie 2).
- _____. (1979a): Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz. In: J. Habermas & N. Luhmann (Hrsg.), *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?* (S. 101-141). Ffm.: Suhrkamp Verlag (Theorie-Diskussion)
- _____. (1979b): *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? Eine Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann*. In: J. Habermas & N. Luhmann (Hrsg.), *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?* (S. 142-290). Ffm.: Suhrkamp Verlag (Theorie-Diskussion).
- _____. (1986): *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen* (3. Aufl.). Ffm.
- _____. (1987): *Theorie des kommunikativen Handelns*. (4., durchgesehene Aufl.). Ffm.: (2 Bde.).
- Hahn, A. (1987): Sinn und Sinnlosigkeit. In: H. Haferkamp & M. Schmid (Hrsg.), *Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung. Beiträge zu Luhmanns Theorie sozialer Systeme* (S. 155-165). Ffm: Suhrkamp Verlag (stw 667).
- Hawking, S. W. (1988): *Eine kurze Geschichte der Zeit. Die Suche nach der Urkraft des Universums*. Reinbek bei Hamburg.
- Hegel, G. W. F. (1907): *Hegels theologische Jugendschriften*. (Nachdruck 1966). H. Nohl (Hrsg.), Tübingen.
- _____. (1969): *Wissenschaft der Logik*. In: E. Moldenhauer & K. M. Michel (Hrsg.), *Werke in zwanzig Bänden* (Bd. 5-6). Ffm.: Suhrkamp Verlag (Theorie Werkausgabe), (2 Bde.)

- _____. (1970a): Differenz des Fichteschen und des Schellingschen Systems der Philosophie (1801). In: E. Moldenhauer & K. M. Michel (Hrsg.), Werke in zwanzig Bänden. Jenaer Schriften 1801-1807 (Bd. 2, S. 7-138). Ffm.: Suhrkamp Verlag (Theorie Werkausgabe).
- _____. W. F. (1970b): Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. In: E. Moldenhauer & K. M. Michel (Hrsg.), Werke in zwanzig Bänden (Bd. 8-10). Ffm.: Suhrkamp Verlag (Theorie Werkausgabe), (3 Bde.).
- _____. (1970c): Phänomenologie des Geistes. In: E. Moldenhauer & K. M. Michel (Hrsg.), Werke in zwanzig Bänden (Bd. 3). Ffm.: Suhrkamp Verlag (Theorie Werkausgabe).
- Heidegger, M. (1979): Sein und Zeit (15. Aufl.). Tübingen.
- Helmstetter, R. (1993): Die weißen Mäuse des Sinns. Luhmanns Humorisierung der Wissenschaft der Gesellschaft. Merkur 7, 601-619.
- Henrich, D. (1967): Fichtes ursprüngliche Einsicht. Ffm.
- _____. (1970): Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie. In: R. Bubner u.a. (Hrsg.), Hermeneutik und Dialektik. Aufsätze (H.-G. Gadamer zum 70. Geburtstag) (Bd. 1, S. 257-284). Tübingen.
- _____. (1989): Noch einmal in Zirkeln. Eine Kritik von Ernst Tugendhats semantischer Erklärung von Selbstbewußtsein. In: C. Bellut & U. Müller-Schöll (Hrsg.), Mensch und Moderne. Beiträge zur philosophischen Anthropologie und Gesellschaftskritik (S. 93-132). Würzburg.
- Hörisch, J. (1988): Die Wut des Verstehens: Zur Kritik der Hermeneutik. Ffm.: Suhrkamp Verlag (es 1485).
- Hombach, D. (1989): Die Drift der Erkenntnis. Zur Theorie selbstmodifizierter Systeme bei Gödel, Hegel und Freud. München.
- Horstmann, R. P. (1990): Gibt es ein philosophisches Problem des Selbstbewußtseins? In: C. Cramer, H. F. Fulda, R.-P. Horstmann & U. Pothast (Hrsg.), Theorie der Subjektivität. Dieter Henrich zum 60. Geburtstag (S. 220-248). Ffm.: Suhrkamp Verlag (stw 862).
- Hume, D. (1967): A treatise of human nature. Hrsg. von L. A. Selby-Bigge. Oxford.
- Husserl, E. (1928): Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins. In: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 9, S. 367-496.
- _____. (1950): Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (Ideen I). In: W. Biemel (Hrsg.), Husserliana (Bd. III,1). Den Haag.
- _____. (1966): Analysen zur passiven Synthesis. In: M. Fleischer (Hrsg.), Husserliana (Bd. XI). Den Haag.
- _____. (1972): Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Mit einem Nachwort von Lothar Eley. Hrsg. von L. Landgrebe (4. Aufl.). Hamburg.
- _____. (1984): Logische Untersuchungen. In: U. Panzer (Hrsg.), Husserliana (Bd. XIX,1). Den Haag.
- James, W. (1890): The principles of psychology. New York.
- Jaspers, K. (1973): Allgemeine Psychopathologie (9. Aufl.). Berlin/Heidelberg/New York.
- Kamlah, W. & Lorenzen, P. (1967): Logische Propädeutik. Vorschule des vernünftigen Redens. Mannheim.

- Kant, I. (1980): Kritik der reinen Vernunft. In: W. Weischedel (Hrsg.), Immanuel Kant. Werkausgabe (Bd. III/IV, S. 5-340) (4. Aufl.). Ffm.: Suhrkamp Verlag (stw 55), (2 Bde.).
- Kemmerling, A. (1990): Eine reflexive Deutung des Cogito. In: C. Cramer, H. F. Fulda, R.-P. Horstmann & U. Pothast (Hrsg.), Theorie der Subjektivität. Dieter Henrich zum 60. Geburtstag (S. 141-166). Ffm.: Suhrkamp Verlag (stw 862).
- Kleist, H. v. (1990): Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden. An R. v. L. In: K. Müller-Salget (Hrsg.), Heinrich von Kleist. Sämtliche Werke und Briefe in vier Bänden (Bd. 3, S. 534-540). Ffm.
- Klemmt, A. (1964): Einleitung des Herausgebers. In: ders. (Hrsg.), Eine Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis (S. IX-LIX). Hamburg.
- Köhler, W. (1933): Psychologische Probleme. Berlin.
- Kraft, V. (1950): Der Wiener Kreis. Der Ursprung des Neopositivismus. Ein Kapitel der jüngsten Philosophiegeschichte. Wien/New York.
- _____. (1960): Erkenntnislehre. Wien.
- Krauth, L. (1970): Die Philosophie Carnaps. In: M. Bunge (Hrsg.), Library of Exact Philosophy (Bd. 1). Wien.
- Kripke, S. (1971): Identity and Necessity. In: M. Munitz (Hrsg.), Identity and Individuation (S. 135-164). New York.
- Kuhn, Th. S. (1967): Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Ffm.
- Kutschera, F. v. (1991): Carnap und der Physikalismus. Erkenntnis 1-3, 305-323.
- Landgrebe, L. (1963): Prinzipien der Lehre vom Empfinden. In: Ders., Der Weg der Phänomenologie. Das Problem der ursprünglichen Erfahrung (S. 111-123). Gütersloh.
- _____. (1968): Vom geisteswissenschaftlichen Verstehen. In: Ders., Phänomenologie und Geschichte (S. 34-45). Gütersloh.
- _____. (1983): Was ist ästhetische Erfahrung? In P. Jaeger & R. Lütke (Hrsg.), Distanz und Nähe. Reflexionen und Analysen zur Kunst der Gegenwart. Festschrift für W. Biemel. Würzburg.
- Laplanche, J. & Pontalis, J.-B. (1980): Das Vokabular der Psychoanalyse (4. Aufl.). Ffm.: Suhrkamp Verlag (stw 7), (2 Bde.).
- Leibniz, G. W. (1971): Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand. Übersetzt, eingeleitet und erläutert von E. Cassirer. Hamburg.
- Lewis, D. (1983): Philosophical Papers (Bd. I). New York/Oxford.
- Locke, J. (1975): An essay concerning human understanding. Hrsg. von P. H. Niddich. Oxford.
- Lorenzer, A. (1973): Über den Gegenstand der Psychoanalyse oder: Sprache und Interaktion (2. Aufl.). Ffm.: Suhrkamp Verlag (es 572).
- _____. (1976a): Die Wahrheit der psychoanalytischen Erkenntnis. Ein historisch-materialistischer Entwurf. Ffm.: Suhrkamp Verlag (stw 173).
- _____. (1976b): Sprachzerstörung und Rekonstruktion. Vorarbeiten zur einer Metatheorie der Psychoanalyse (2. Aufl.). Ffm.: Suhrkamp Verlag (stw 31).
- _____. (1977a): Antagonistische Interaktionsformen beim 'Double-bind'. In: Ders., Sprachspiel und Interaktionsformen. Vorträge und Aufsätze zur Psychoanalyse, Sprache und Praxis (S. 58-74). Ffm.: Suhrkamp Verlag (stw 81).

- _____. (1977b): Das Sprachspielmodell und die Matrix individueller Praxis. In: Ders., Sprachspiel und Interaktionsformen. Vorträge und Aufsätze zur Psychoanalyse, Sprache und Praxis (S. 75-101). Ffm.: Suhrkamp Verlag (stw 81).
- _____. (1977c): Wittgensteins Sprachspiel-Konzept in der Psychoanalyse. In: Ders., Sprachspiel und Interaktionsformen. Vorträge und Aufsätze zur Psychoanalyse, Sprache und Praxis (S. 15-37). Ffm.: Suhrkamp Verlag (stw 81).
- _____. (1988): Hermeneutik des Leibes. Über die Naturwissenschaftlichkeit der Psychoanalyse. Merkur 9/10, 838-852.
- Luhmann, N. (1975): Macht. Stuttgart.
- _____. (1979a): Sinn als Grundbegriff der Soziologie. In: J. Habermas & N. Luhmann (Hrsg.), Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung? (S. 25-100). Ffm.: Suhrkamp Verlag (Theorie-Diskussion).
- _____. (1979b): Systemtheoretische Argumentationen. Eine Entgegnung auf Jürgen Habermas. In: J. Habermas & N. Luhmann (Hrsg.), Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung? (S. 291-405). Ffm.: Suhrkamp Verlag (Theorie-Diskussion).
- _____. (1980): Temporalstrukturen des Handlungssystems: Zum Zusammenhang von Handlungs- und Systemtheorie. In: W. Schluchter (Hrsg.), Verhalten, Handeln und System: Talcott Parsons' Beitrag zur Entwicklung der Sozialwissenschaften (S. 32-67). Ffm.
- _____. (1981a): Ausdifferenzierung des Rechts. Ffm.
- _____. (1981b): Selbstreferenz und Teleologie. Neue Hefte für Philosophie 20, 1-30.
- _____. (1981c): Über die Funktion der Negation in sinnkonstituierenden Systemen. In: Ders., Soziologische Aufklärung (Bd. 3, S. 35-49). Opladen.
- _____. (1982): Die Voraussetzung der Kausalität. In: N. Luhmann & K. E. Schorr (Hrsg.), Zwischen Technologie und Selbstreferenz. Fragen an die Pädagogik (S. 41-50). Ffm.: Suhrkamp Verlag (stw 391).
- _____. (1983): Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität (3. Aufl.). Ffm.
- _____. (1984a): Funktion und Kausalität. In: Ders., Soziologische Aufklärung (Bd. 1, S. 9-30) (5. Aufl.). Opladen.
- _____. (1984b): Funktionale Methode und Systemtheorie. In: Ders., Soziologische Aufklärung (Bd. 1, S. 31-53) (5. Aufl.). Opladen.
- _____. (1984c): Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Ffm.
- _____. (1986): Systeme verstehen Systeme. In: N. Luhmann & K. E. Schorr (Hrsg.), Zwischen Intransparenz und Verstehen. Fragen an die Pädagogik (S. 72-117). Ffm.
- _____. (1987a): Autopoiesis als soziologischer Begriff. In: H. Haferkamp & M. Schmid (Hrsg.), Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung. Beiträge zu Luhmanns Theorie sozialer Systeme (S. 307-324). Ffm.: Suhrkamp Verlag (stw 667).
- _____. (1987b): Die Autopoiesis des Bewußtseins. In: A. Hahn & V. Kapp (Hrsg.), Selbstthematisierung und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis (S. 25-95). Ffm.: Suhrkamp Verlag (stw 643)
- _____. (1987c): Die Richtigkeit soziologischer Theorie. Merkur 1, 36-49.
- _____. (1987d): Was ist Kommunikation? Information Philosophie 1, 4-16.
- _____. (1988a): Neuere Entwicklungen in der Systemtheorie. Merkur 4, 292-300.

- _____. (1988b): Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdung einstellen? (2. Aufl.). Opladen.
- _____. (1989): Die Wirtschaft der Gesellschaft (2. Aufl.). Ffm.
- _____. (1990a): Das Erkenntnisprogramm des Konstruktivismus und die unbekannt bleibende Realität. In: Ders., Soziologische Aufklärung (Bd. 5, S. 31-58). Opladen.
- _____. (1990b): Die Wissenschaft der Gesellschaft. Ffm.
- _____. (1990c): Identität - was oder wie? In: Ders., Soziologische Aufklärung (Bd. 5, S. 14-30). Opladen.
- _____. (1990d): Vorwort. In: Ders., Soziologische Aufklärung (Bd. 5, S. 7-13). Opladen.
- Mach, E. (1906): Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen (5., vermehrte Aufl.). Jena.
- Maturana, H. R. (1982): Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit. Ausgewählte Arbeiten zur biologischen Epistemologie. Braunschweig.
- _____. & Varela, F. J. (1987): Der Baum der Erkenntnis. Wie wir die Welt durch unsere Wahrnehmung erschaffen - die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens (2. Aufl.). Bern/München/Wien.
- Mayer, V. E. (1991): Die Konstruktion der Erfahrungswelt: Carnap und Husserl. Erkenntnis 1-3, 287-303.
- Nagel, Th. (1979): What is it like to be a bat? In: Ders., Mortal Questions (S. 165-180). Cambridge (Mass.).
- _____. (1984a): Panpsychismus. In: Ders., Über das Leben, die Seele und den Tod (S. 200-214). Königstein/Ts.
- _____. (1984b): Wie ist es, eine Fledermaus zu sein? In: Ders., Über das Leben, die Seele und den Tod (S. 185-199). Königstein/Ts.
- _____. (1984c): Zweiteilung des Gehirns und die Einheit des Bewußtseins. In: Ders., Über das Leben, die Seele und den Tod (S. 167-184). Königstein/Ts.
- Neurath, O. (1933): Protokollsätze. Erkenntnis 3, 204-214.
- Nietzsche, F. (1980a): Die fröhliche Wissenschaft. In: K. Schlechta (Hrsg.), Werke in sechs Bänden (Bd. III, S. 7-274). München/Wien.
- _____. (1980b): Jenseits von Gut und Böse. In: K. Schlechta (Hrsg.), Werke in sechs Bänden (Bd. IV, S. 563-759). München/Wien.
- Nitzschke, B. (1991): Auch Philosophen lesen Freud. Festschriften, Denk- und Merkwürdigkeiten: Auf der Suche nach Spuren einer zerstörten "psychoanalytischen Kultur". In: Die Zeit, Nr. 18, vom 26. April, S. 13.
- Pohl, St. (1991): Wissenschaftstheoretische und methodologische Probleme der Psychoanalyse. Eine Auseinandersetzung mit Grünbaums Psychoanalysekritik. In: A. Schöpf (Hrsg.), Studien zur Anthropologie (Bd. 16). Würzburg.
- Politzer, G. (1978): Kritik der Grundlagen der Psychologie. Psychologie und Psychoanalyse. Ffm.: Suhrkamp Verlag (es 893).
- Popper, K. R. (1982): Logik der Forschung (7. Aufl.). Tübingen.
- Rapaport, D. (1970): Die Struktur der psychoanalytischen Theorie (2. Aufl.). Stuttgart.
- Reik, Th. (1983): Hören mit dem dritten Ohr. Die innere Erfahrung eines Psychoanalytikers. Ffm.: Fischer-Taschenbuchverlag (6766).

- Ricoeur, P. (1969): Die Interpretation. Ffm.
- Riedel, M. (1978): Verstehen oder Erklären: Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften. Stuttgart.
- Rorty, R. (1981): Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie. Ffm.: Suhrkamp Verlag (Theorie).
- Rusch, G. (1987): Erkenntnis, Wissenschaft, Geschichte. Von einem konstruktivistischen Standpunkt. Ffm.
- Sauer, W. (1985): Carnaps 'Aufbau' in Kantianischer Sicht. Grazer Philosophische Studien 23, 13-37.
- Schlick, M. (1932): Positivismus und Realismus. Erkenntnis 3, 1-31.
- _____. (1972): Über den Begriff der Ganzheit. In: E. Topitsch (Hrsg.), Logik der Sozialwissenschaften (8. Aufl.). Köln.
- Schlipp, P. A. (1963): The Philosophy of Rudolf Carnap. La Salle.
- Schmid, M. & Haferkamp, H. (1987): Einleitung. In: Dies. (Hrsg.), Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung. Beiträge zu Luhmanns Theorie sozialer Systeme (S. 7-21). Ffm.: Suhrkamp Verlag (stw 667).
- Schrödinger, E. (1962): Was ist ein Naturgesetz? Beiträge zum naturwissenschaftlichen Weltbild. München/Wien.
- Searle, J. R. (1969): Speech Acts. London.
- Seel, M. (1992): Philosophie. Eine Kolumne. Sprache bei Benjamin und Heidegger. Merkur 4, 333-340.
- Sellars, W. (1956): Empiricism and the Philosophy of Mind. Minnesota Studies in the Philosophy of Science 1, 253-329.
- Skjervheim, H. (1959): Objectivism and the Study of Man. Oslo.
- Spencer Brown, G. (1979): Laws of Form. New York.
- Stegmüller, W. (1968): Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik (2. Aufl.). Wien.
- _____. (1978): Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung (Bd. I) (6. Aufl.). Stuttgart.
- Stephan, A. (1989): Sinn als Bedeutung. Bedeutungstheoretische Untersuchungen zur Psychoanalyse Sigmund Freuds. Berlin/New York.
- Stichweh, R. (1987): Die Autopoiesis der Wissenschaft. In: D. Baecker u.a. (Hrsg.), Theorie als Passion. Niklas Luhmann zum 60. Geburtstag (S. 447-481). Ffm.
- Straus, E. (1956): Vom Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie (2., vermehrte Aufl.). Berlin/Göttingen/Heidelberg.
- Sturma, D. (1984): Kant über Selbstbewußtsein. Zum Zusammenhang von Erkenntniskritik und Theorie des Selbstbewußtseins. Dissertation (Universität Hannover).
- Tugendhat, E. (1967): Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. Berlin.
- _____. (1969): Heideggers Idee von Wahrheit. In: O. Pöggeler (Hrsg.), Heidegger (S. 286-297). Köln.
- _____. (1976): Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie. Ffm.
- _____. (1979): Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen. Ffm.
- Updike, J. (1986): Roger's Version. London.
- Willke, H. (1982): Systemtheorie. Eine Einführung in die Grundprobleme. Stuttgart/New York: UTB (1161).

- _____. (1992): Ironie des Staates. Grundlinien einer Staatstheorie polyzentrischer Gesellschaft. Ffm.
- Wittgenstein, L. (1960a): Philosophische Untersuchungen. In: Ders., Schriften (S. 279-544). Ffm.
- _____. (1960b): Tractatus logico-philosophicus. In: Ders., Schriften (S. 7-83). Ffm.
- _____. (1970): Das Blaue Buch. In: R. Rhees (Hrsg.), Ludwig Wittgenstein. Schriften (Bd. 5, S. 15-116). Ffm.