

Dr. Jörg Michael Kastl, Universität Tübingen:

**"Autopoiesis, Zeitlichkeit und das Weltproblem.
Zu Luhmanns Umgehung der Daseinsanalytik."**

Beitrag zu der internationalen Konferenz:
"Heideggers Daseinsanalytik und die Kritik der soziologischen Vernunft."
Kassel, 23. 4. 1999

Meine Damen und Herren.

Wenn ich Ihnen im folgenden einen kursorischen Aufriss präsentieren werde, was "Kritik der soziologischen Vernunft" unter Rückgriff auf Motive der Heideggerschen Daseinsanalyse im konkreten Fall der Theorie autopoietischer Systeme heißen könnte, so geht es mir nicht darum, diese Kritik nun etwa in der Beteiligung eines neuen Theorieunternehmens einer "daseinsanalytischen Soziologie" münden zu lassen, die der Systemtheorie entgegenzustellen wäre. Das verbietet sich schon allein aufgrund des problematischen Status der Daseinsanalytik im Werk Heideggers selbst. Mein Motiv ist vielmehr die Rückgewinnung einer Sachhaltigkeit der soziologischen *Forschung*, die mir durch den systemtheoretischen Theoriediskurs (aber nicht nur durch diesen) in gewisser Weise versperrt scheint. Daß dieses spezifische Anliegen dem Heideggerschen fremd ist, versteht sich von selbst, und so werden die Motive, auf die ich recurriere, im Kontext der Soziologie zwangsläufig moduliert und uninstrumentiert werden müssen. Das beinhaltet auch das kritische Moment des Heideggerschen Werkes. Heidegger hat sein "Zurück" hinter die Wege der abendländischen Metaphysik nicht als "Kritik" stilisiert. Man verwandelt also sein Anliegen schon von daher in etwas anderes, wenn man im Anschluß an seine Argumentationen so etwas wie eine Kritik der soziologischen Vernunft versucht. Meine Modulation besteht darin, daß ich mir einige seiner Argumentationsfiguren zunutze machen, indem ich Kritik der soziologischen Vernunft, als deren Inbegriff sich nach wie vor die großen Theorien gerieren, als die *Kritik eines Intellektualismus* auffasse. Auch die Vokabel des "Intellektualismus" findet sich nun zwar bei Merleau-Ponty, nicht aber bei Heidegger selbst. Trotzdem denke ich, daß ein solcher Anschluss nicht ganz willkürlich ist. Ich erinnere in diesem Zusammenhang an die Auseinandersetzung Heideggers mit der nachkartesianischen philosophischen Tradition, insbesondere mit Kant und dem deutschen Idealismus in den "Grundproblemen der Phänomenologie". Dort arbeitet Heidegger im Zusammenhang seiner *Re-*oder etwas modischer: *Dekonstruktion* des "transzendentalen Subjekts" bei Kant sehr klar heraus, daß Kant und mit ihm der deutsche Idealismus die Subjektivität des Subjekts als "Intelligenz" bestimmt.¹ Das Ich des "Ich denke" ist gleichbedeutend mit Tätigsein, nämlich des Vollzugs des Verbindens (Synthesis) und damit des Bestimmens. "Das Ich denke drückt den

¹Martin Heidegger: Grundprobleme der Phänomenologie. Ffm. (Klostermann) 1989 (2. Aufl.): S. 100

Actus aus, mein Dasein zu bestimmen", sagt Kant.² Es ist Spontanität und diese Spontanität macht, so Kant, "daß ich mich Intelligenz nenne".³ "Es ist", schreibt Heidegger in der Grundprobleme-Vorlesung "ein 'ich tue' und als solches ist es intellektuell. Daher nennt er (Kant) oft auch das Ich eine Intelligenz. Intelligenz bedeutet wiederum nicht ein Seiendes, das eine Intelligenz hat, sondern das als Intelligenz existiert."⁴ An diese Bestimmungen knüpft u.a. bekanntlich Fichte mit seiner Wissenschaftslehre an, das Subjekt ist reine Tathandlung und insofern es das ist, ist es Subjekt. Die Fichtesche Philosophie lässt sich in gewisser Weise geradezu als eine Apotheose der "Intelligenz" fassen, nicht nur in dem Sinne, daß mit ihm, wie Hegel sagt, die Philosophie zu sich selbst kommt, indem sie allen Inhalt des Universums letztlich als Produkt eines Handelns, also als Produkt der Intelligenz ausweist.⁵ Die Fichtesche Apotheose der Intelligenz gewinnt einen greifbaren soziologisch-empirischen Nebensinn, wenn er die "Gelehrten", wie er sagt, als die Träger der "Fortschöpfung der Welt" ausweist. Auch dieses Motiv der Weltschöpfung ist ein Aspekt, den Heidegger als konstitutiven Bestandteil der neuzeitlichen Subjektivität in den Grundproblemen herausgearbeitet hatte und das in der Hegelschen "Ontotheologie" kulminiert in einem Zu-Sich-Selbst-kommen der Welt in Gestalt der Wissenschaften aller Wissenschaften, nämlich des hegelschen Systems selbst.

²Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft. Hg. von Wilhelm Weischedel. Ffm. 1990 (Suhrkamp): S. 152 (B158)

³ebd.

⁴Martin Heidegger: Grundprobleme der Phänomenologie. Ffm. (Klostermann) 1989 (2. Aufl.): S. 200

⁵Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Werke in 20 Bänden, Bd. 20 ("Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III). Frankfurt a.M. 1969, S. 390 ff.

Ich kann diese Zusammenhänge hier natürlich nur andeuten. Alles in allem wäre zu sagen, daß der "Intellektualismus" dieser Positionen im letztlichen Glauben an eine weltkonstituierende Potenz der Intelligenz, die sich in der Reflexivität des "Ich denke" begründet, liegt. Ich denke, und das kann ich in diesem Zusammenhang nur als eine mehr oder weniger plausible These postulieren, daß sich dieser Glaube an die weltkonstituierende Potenz der Reflexivität in der soziologischen Theorie auf eine ganz eigenartige und vielfach gebrochene Weise immer wieder fortsetzt.⁶ Auch im Fall der TAPS, um die es hier gehen soll, ist dieser Befund mittlerweile nicht mehr besonders überraschend, er wurde vielfach bemerkt trotz der erklärten Opposition dieser Theorie nicht nur zu einer "alteuropäischen" Ontologie, sondern auch zum "alteuropäischen" Begriff des "Subjekts" (das nebenbei gesagt: ja selbst als eine Deontologisierung entworfen war!).⁷ Daß er sich damit Probleme einhandelt, die zu den Problemen der "alteuropäischen" Subjektphilosophie in einer gewissen Analogie stehen, möchte ich Ihnen in dem folgenden Aufriß eines zentralen Problems der Theorie autopoietischer Systeme (TAPS) unter Rekurs auf einige Argumentationen Heideggers nachweisen. Es ist in diesem Kreise trivial, festzuhalten, daß Heideggers Unterlaufen der Formel der Subjektivität konstitutiv verknüpft ist mit seiner Analyse der Zeitlichkeit. Seine Kritik - etwa an Kant und Hegel - entzündet sich gerade an der Frage, wie diese den Status der Zeit und der Zeitlichkeit fassen. Wenn daran und an einem wie immer gebrochenen Nachwirken der Figur der Subjektivität in der TAPS etwas dran ist, müßten wir bezüglich ihrer zeittheoretischen Implikationen auch in ihrem Falle fündig werden.

Im Titel meines Beitrags habe ich Luhmanns Verhältnis zu Heidegger als das einer *Umgehung* charakterisiert. Eine Umgehung ist nicht einfach ein Nicht-Verhältnis zu dem, oder eine

⁶Wahrscheinlich nicht einmal so sehr deswegen, weil sie in theoriegeschichtlich in der Tradition des deutschen Idealismus steht, sondern weil es eine Homologie der sozialen Positionierung des soziologischen Theoretikers zu den "Kathedersphilosophen" des 19. Jahrhunderts (Schopenhauer) gibt. Daß "Subjektivität" in der Soziologie mundanisiert, sozialisiert, dialektisiert oder wie bei Luhmann: einer eigentümlichen und eigenständigen "Subjekthaftigkeit" des Sozialen gegenübergestellt wird, hindert die soziologische Theorie in all diesen handlungswie systemtheoretischen Varianten letztlich nicht, sich immer wieder neu vom Topos der selbstreflexiven Konstitution (oder Konstruktion, Produktion oder des "Machens" oder des "Handelns") von Welt als solchem sich faszinieren zu lassen.

⁷Luhmanns Haltung gegenüber dem, wie er es einmal nannte, "guten, alten Subjekt" wurde übrigens in seinen letzten Werken zunehmend höflicher und mitunter formuliert er sogar explizit, daß seine Auflösung des Subjekttopos in nichts anderem besteht, als in einer "Empirisierung" dieses Subjekts (nämlich als "psychische Systeme") und in der Übertragung der formalen Struktur der Selbstreferenz auf soziale Systeme. (vgl dazu etwa: Niklas Luhmann: "Die Gesellschaft der Gesellschaft", Frankfurt a.M. 1998 (Suhrkamp), S. 873 oder ders.: Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie. Wien 1996 (Picus)

Unkenntnis dessen, was da umgehen wird, sondern umgehen kann ich nur etwas, dessen Hindernischarakter für das, was ich im Sinn habe, ich sei es in der Form einer undeutlichen Ahnung, sei es mit klarem Wissen antizipiere. Ich umgehe etwas, das heißt zugleich, aufgrund dieser Antizipation weiche ich aus, biege ich ab oder gehe zurück. Im wissenschaftlichen Bereich kann ich eine Auseinandersetzung umgehen, weil sie mir z.B. nicht lohnend erscheint, weil sie mir zu kompliziert ist oder mitunter, weil ich ahne, daß sie meinen einmal eingeschlagenen Weg verändern oder gar enden lässt. In Luhmanns ansonsten von Bezugnahmen auf alle möglichen Traditionsbestände so reichen Werk finden sich Bezugnahmen auf Heidegger nur sehr spärlich. Interessant ist aber vor allem, wo sich Bezugnahmen Luhmanns auf Heidegger *nicht* finden - nämlich im Kontext seiner fast rituellen Polemik gegen die "alteuropäische" Ontologie. Sekundärautoren bedauern dieses Nicht-Verhältnis gelegentlich, weil sie hinter semantischen Entsprechungen (etwa den Begriff des "Ereignis") sachliche Anknüpfungspunkte vermuten. Daß diese Zurückhaltung Luhmanns andere Gründe hat, als die einer bloßen Unkenntnis oder damit, daß seine Theorie sachlich nichts mit den in Heideggers Werken thematischen Problemen zu tun hätte, möchte ich mit dem Ausdruck der "Umgehung" andeuten und ich will das - so gut es im Rahmen eines halbstündigen Vortrags möglich ist - am Beispiel des zentralen Problems des Status der Zeit in Luhmanns Theorie in einem kurzen Aufriß skizzieren.

Mit dem Thema "Zeit" sind wir sofort zwanglos bei einem zentralen Anliegen der Theorie autopoietischer Systeme. Für die autopoietischen Systeme, um die es Luhmann in seiner Theorie geht, ist der Bezug auf Zeit konstitutiv. Sie sind selbst zeitlich verfasst. Ihre Elemente sind "Ereignisse": "Gedanken" im Fall der psychischen Systeme und "Kommunikationen" im Fall der sozialen. Im Gegensatz zu Heidegger verwendet Luhmann den Ausdruck "Ereignis" im Sinne eines einmaligen, zeitstellenfixierten, punktuellen Vorkommnis, das, sobald es auftritt, auch schon wieder verschwunden ist.⁸ Dies ist gerade Ansatzpunkt für die Autopoiesis der psychischen und sozialen Systeme. Autopoiesis ist die Produktion eines spezifischen Typs von Ereignissen aus Ereignissen. Diese Poiesis kann nur innerhalb eines Systems geschehen und demgemäß nur einen Typ von Ereignissen produzieren. Dadurch ist Autopoiesis die "Produktion

⁸ Heidegger dagegen will den Gebrauch des Wortes "Ereignis" auf ein "Singulara tantum" beschränkt wissen: "Das Wort Ereignis meint hier nicht mehr das, was wir sonst irgendein Geschehnis, ein Vorkommnis nennen. Das Wort ist jetzt als Singulara tantum gebraucht. Was es nennt, ereignet sich nur in der Einzahl, nein, nicht einmal mehr in einer Zahl, sondern einzig." (Martin Heidegger: Identität und Differenz. Pfullingen (Neske): S. 25

des Systems durch sich selber.⁹ Dies geschieht prinzipiell durch ein Prinzip der Rekursion. Das heißt, die Einheit eines Ereignisses als Element wird immer nur von einem nächsten Ereignis aus sichtbar, ja erzeugt. Autopoiesis operiert nicht proflexiv, sondern reflexiv.¹⁰ Diese Figur überträgt er sinngemäß auf die Autopoiesis der Kommunikation, in der etwas zur Kommunikation nur durch eine Anschlußkommunikation wird. Prinzipiell gilt dabei: es gibt weder einen Input von Elementen noch von Struktur, also eines Musters der Relationierung der Elemente, in das System. Die Umwelt autopoietischer Systeme ist ihnen nur als Irritation, d.h. als bloßer Reiz zur Selbstspezifikation und internen Poiesis zugänglich. Darin liegt die operative Geschlossenheit der Systeme, sie haben keinen "Umweltkontakt" und auch keinen "Kontakt" zu Systemen *in* der Umwelt. Geschlossenheit meint eben, "daß die rekursiven Netzwerke, mit deren Hilfe die Operationen, aus denen diese Systeme bestehen, reproduziert und identifiziert werden, verschieden sind und nicht überlappen...Nur durch diese ereignisförmige Selbstfundierung wird die Trennung der Systeme ermöglicht...".¹¹ *Rekursiv* ist ein Prozeß, wenn er seine eigenen Ergebnisse dazu verwendet, weitere Operationen mitzubestimmen.¹² Schon dieser elementare Prozess der Produktion von Elementen aus Elementen ist dabei von einer doppelten Zirkularität von Operation und Beobachtung und von Selbst- und Fremdreferenz bestimmt. Ein Ereignis ist nicht Element ohne die nachfolgende Beobachtung und umgekehrt; und ein Ereignis ist im und vom System nicht als Element identifizierbar (Selbstreferenz), ohne daß Fremdreferenz mitgeführt würde. Die Autopoiesis gehorcht dabei einer Schematik des selbstreferentiellen Erzeugens und Prozessierens einer Differenz von Selbst- und Fremdreferenz.

⁹Niklas Luhmann: "Die Gesellschaft der Gesellschaft", Frankfurt a.M. 1998 (Suhrkamp): S. 97

¹⁰Niklas Luhmann: "Soziologische Aufklärung 6", Opladen 1995 (Westdeutscher Verlag): S. 63

¹¹Niklas Luhmann: "Die Gesellschaft der Gesellschaft", Frankfurt a.M. 1998 (Suhrkamp): S. 37f.

¹²Niklas Luhmann: "Soziologische Aufklärung 5", Opladen 1990 (Westdeutscher Verlag): S. 44

Mein Anknüpfungspunkt ergibt sich aus dem konstitutiven Moment der "Rekursion", der Wiederanwendung der Operationen eines Systems auf ihr eigenes Ergebnis. Ergebnis heißt dabei: daß die vergangenen Operationen in einer spezifischen "Verkürzung", "Reduktion" zugänglich sind, nicht einfach gegenwärtig sein können, etwa im Sinne einer Wiederholung oder einer irreversiblen Spur, die das Ereignis in irgendeinem Sinne "re-präsentiert" wie etwa - das Beispiel ist von Luhmann - die Beule an einem Auto. Damit würde das System überfordert und zugleich würde das zu einem Selbstwiderspruch im zeitlichen Charakter der Autopoiesis führen: ein System, das durch die Spuren der eigenen Geschichte determiniert wäre, hätte, so Luhmann, keine Zukunft, die sich von einer Vergangenheit unterscheiden ließe "keine Freiheitsgrade... also keine Gegenwart - und also keine Zeit." ¹³ Vielmehr können die Ergebnisse vergangener Operationen nur als eine Art Kondensierung von Sinn (die phänomenologische Sozialtheorie spricht von Sedimentierung) zugänglich sein, die die Konkretizität des Vergangenen zwar irgendwie zugänglich macht, aber nicht Punkt für Punkt repräsentiert und eben darin offen bleibt für neue "Vorfälle" oder "Einfälle", wie Luhmann formuliert. Diese Funktion nun nimmt für ihn das Gedächtnis wahr. Gedächtnis impliziert, so führt Luhmann aus, zugleich ein Bewahren wie ein Löschen von Spuren. Vergessen sei nicht etwa eine bloße Fehlfunktion des Gedächtnisses, sondern vielmehr konstitutiver Bestandteil seiner Funktion. "Das Gedächtnis hat die Funktion, im laufenden Mitwirken an den Operationen des Systems deren Entschwinden in die Vergangenheit zu befördern, die Spuren zu löschen und die Vergangenheit zu invisibilisieren."¹⁴ Das "Bewahren" erfolgt insofern "schematisch". Das Gedächtnis "notiert ... das Schonbekanntsein von Eindrücken, um sie durch Wiedererkennen zu bestätigen und es notiert Auffälligkeiten, um sie ins Gedächtnis einzufügen."¹⁵ Für beides - Vergessen wie Bewahren - gilt: es läuft auf eine unthematische, Luhmann scheut sich in Bezug auf psychische Systeme nicht zu schreiben: *unbewusste* Weise ab. Zum Vergessen gehört, daß man auch das Vergessen vergißt, sonst würde "Vergessen durch Erinnern sabotiert."¹⁶ Auch das Bewahren erfolgt nebenbei und ohne zum Thema zu werden. Daraus aber ergibt sich für Luhmann auch schon wegen der Privilegierung des reflexiven Operationsmodus seiner Systeme ein erhebliches

¹³Niklas Luhmann: "Zeit und Gedächtnis", in. Soziale Systeme 2: S. 311

¹⁴Niklas Luhmann: "Zeit und Gedächtnis", in. Soziale Systeme 2: S. 312

¹⁵ebd.

¹⁶ebd., S. 111

Problem. Wie kann, so fragt er, Bewusstsein unbewusst operieren? Die Antwort muss lauten: gar nicht.

Was hat Luhmann eigentlich im Auge? Ich denke, von der Sache her nichts anderes als das, worauf Husserls Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins vor allem in der Ausarbeitung des eigentümlichen Status der Retentionen und des Ineinanders von Jetztpunkt, Retention und Protention abzielte und worauf Heideggers Analyse der "ursprünglichen Zeit" als eine Strukturganzheit der - wie er es nennt - zeitlichen Ekstasen, auf ihre Weise reagiert. Es gibt keinen Zeitpunkt, der als solcher ohne ein Moment der "Erstreckung", eines Hineinreichens ins Vergangene und ins Zukünftige fassbar wäre. Dieses Hineinreichen ist aber aus zwingenden phänomenologischen Gründen nicht als ein Thematisch-werden, eine Reflexion z.B. dieses Vergangenen in der Form einer expliziten Erinnerung zu fassen. Darauf reagiert die phänomenologische Metapher des Horizontes, die auch Heidegger aufgreift, wenn er von einer "ekstatischen Horizontalität" der ursprünglichen Zeit spricht. Das gegenwärtige sinnhafte Erleben ist als Gegenwärtiges nur erfahrbar, indem dieses Gegenwärtige vor dem doppelten Horizont eines Vergangenen und Zukünftigen gegeben ist. Aber dies ist nicht etwa - im Falle der Vergangenheit - eine Erinnerung. Paradigmatisch hierfür ist nach wie vor Husserls Beispiel des Hörens einer Melodie. Auch Luhmann folgt diesem phänomenologisch zwingenden Sachverhalt und ist so redlich, eine im Zusammenhang seiner Theorie erstaunliche Konsequenz zu ziehen. Aufgrund seines eingeschränkten Verständnisses von Bewusstsein bzw. Intentionalität, dessen Elemente nur als "Vorstellungen" zu fassen sind, bedeutet das, daß das Gedächtnis etwa im Fall des Bewusstseins selbst nicht in Form von Bewusstsein fungieren kann und im Falle des kommunikativen Systems nicht als Kommunikation. Damit fällt es aber - und wir müssen dabei im Auge behalten, daß Autopoiesis nicht ohne Rekursion und also nicht ohne Gedächtnis denkbar ist - in eigentümlicher Weise in einen Bereich zwischen den Systemen. Es hat keine Systemreferenz und ist doch die Grundlage allen (Selbst)Referierens auf Systeme. Die Lösung dieses für die Architektonik der TAPS desaströsen Problems sucht Luhmann nun in einer wenig überzeugenden Wendung. Die Rettung sieht er (wiederum für psychische Systeme) in der Differenz von Nervensystem und Bewusstseinsystem. "Das Bewusstsein verlässt sich (sic!!), was Gedächtnis angeht, offenbar weitgehend auf die neurophysiologischen Operationen seines

Gehirns und spart damit Aufmerksamkeit auf für besonders wichtige Fälle."¹⁷ Man muss es wiederholen: das Bewusstsein "verlasse sich" auf das Gehirn. Vom Gehirn sagt Luhmann, es "nehme" Fähigkeiten der Nervenzellen "in Anspruch"¹⁸, soziale Systeme "bedienten" sich (sic!) des Bewusstseins, "ohne dies zum Thema der Kommunikation zu machen"¹⁹, insgesamt ist von "Rückgriffen" auf andere Systemebenen die Rede.²⁰ Gedächtnis sei auf ein "Zusammenwirken mehrerer autopoietischer Systeme" angewiesen.²¹ Dennoch versucht Luhmann, am Gedanken der operativen Geschlossenheit festzuhalten. Dies alles geschehe, ohne daß dieses Zusammenwirken die Autonomie und selbstbestimmte Rekursivität der Systeme einschränke. So würde etwa das Bewusstsein Zeit "ganz anders konstituieren", als sie in den neurophysiologischen Operationen "vorliege". Was in einem System ein komplexes Hintereinander ist, kann im anderen als Einheit einer Qualität erscheinen, was im einen vorgängig war, kann im Anderen als Gegenwart erfahren werden. So "kann das wahrnehmende Bewusstsein seine eigene Autopoiesis erst beginnen, nachdem das Nervensystem seine Arbeit getan hat. Es ist schon etwas nicht mehr Veränderliches geschehen, und darin dürfte der Grund dafür liegen, daß es dem Bewusstsein leicht fällt, das, was ihm bewusst wird, als Sein zu qualifizieren."²²

¹⁷ebd., S. 314

¹⁸ebd.

¹⁹ebd., S. 315

²⁰ebd., S. 317

²¹ebd., S. 314

²²ebd.

Was Luhmann hier ins Auge fasst, ist nichts anderes, als "Sein" als den Effekt einer Zeitdifferenz zu beschreiben. Wenn man diesem Zusammenhang nachgeht und etwa sein letztes Werk "Gesellschaft der Gesellschaft" konsultiert, stößt man auf eine zusätzliche Tiefendimension unserer Problemstellung. Sie ergibt sich im Kontext des Begriffs der "strukturellen Kopplung". Dieser Begriff soll bekanntlich die Frage der Koordiniertheit der autopoietischen Systeme (etwa psychischer und sozialer) klären helfen, Antwort auf die Frage geben "wie gestaltet ein System ... seine Beziehungen zur Umwelt, wenn es keinen Kontakt zur Umwelt unterhalten und nur über eigenes Referieren verfügen kann."²³ Aber die Leistungsfähigkeit dieses Begriffs erweitert Luhmann noch um die Potenz, ein spezifisches "Weltproblem" der TAPS zu lösen: wieso eigentlich es für die Systeme selbst möglich ist, wenn sie alle Differenz von Selbst- und Fremddifferenz selbstreferentiell erzeugen, eine *Welt* zu haben, die sie eben nicht als eine Leistung, eine Konstruktion wahrzunehmen fähig sind.²⁴

²³Niklas Luhmann: "Die Gesellschaft der Gesellschaft", Frankfurt a.M. 1998 (Suhrkamp): S. 100

²⁴Niklas Luhmann: "Die Gesellschaft der Gesellschaft", Frankfurt a.M. 1998 (Suhrkamp): S. 93

Mit der Antwort, die er darauf gibt, komme ich zum eigentlichen Kern meiner Argumentation. Als die entscheidenden Mechanismen der strukturellen Kopplung zwischen sozialen und psychischen Systeme gibt Luhmann die Sprache und etwas, was er "Sinnschemata" nennt, an. Um diese letzteren geht es mir im folgenden. Unter "Schemata" versteht Luhmann "Sinnkombinationen, die der Gesellschaft und den psychischen Systemen dazu dienen, ein Gedächtnis zu bilden, das fast alle eigenen Operationen vergessen, aber einiges in schematisierter Form doch behalten und wiederverwenden kann."²⁵ Luhmann rekurriert in diesem Zusammenhang selbst explizit auf den Schema-Begriff Kants im Schematismus-Kapitel der Kritik der reinen Vernunft. Unter einem Schema versteht Kant eine Vorstellung, die sowohl Anschauungs- als auch Begriffscharakter hat, ein Schema hat gerade die Funktion Anschauungen begrifflich zu machen und Begriffe zu veranschaulichen. Kant nennt das Beispiel des Schemas Hund. Er meint dabei nicht dabei nicht ein konkretes Bild, sondern - wie er sagt - eine Regel der Bildbeschaffung.²⁶ "Der Begriff vom Hunde bedeutet eine Regel, nach welcher meine Einbildungskraft die Gestalt eines vierfüßigen Tieres allgemein verzeichnen kann, ohne auf irgend eine einzige besondere Gestalt, die mir die Erfahrung darbietet, oder auch ein jedes mögliche Bild, was ich in concreto darstellen kann, eingeschränkt zu sein." Es folgt die berühmte Formulierung: "Dieser Schematismus unsers Verstandes, in Ansehung der Erscheinungen und ihrer bloßen Form, ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich abraten und sie unverdeckt vor Augen legen werden."²⁷ In einem Schema ist, so ist man fast versucht man zu sagen, eine mögliche Mannigfaltigkeit "aufgehoben", d.h. irgendwie enthalten, aber nicht thematisch entfaltet und insofern auch Zeit. Nicht nur setzt nämlich laut Kant jede mögliche und wirkliche Erfahrung von Mannigfaltigkeit Zeit voraus, Zeit ist nicht nur "formale Bedingung des Mannigfaltigen", sondern sie ist in "jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten", sagt Kant.²⁸

Kant behauptet nun in dem Schematismus-Kapitel, daß es auch so etwas geben müsse wie

²⁵Niklas Luhmann: "Die Gesellschaft der Gesellschaft", Frankfurt a.M. 1998 (Suhrkamp): S. 111

²⁶ Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft. Hg. von Wilhelm Weischedel. Ffm. 1990 (Suhrkamp): S. 189

²⁷Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft. Hg. von Wilhelm Weischedel. Ffm. 1990 (Suhrkamp): S. 190 (B181f.)

²⁸Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft. Hg. von Wilhelm Weischedel. Ffm. 1990 (Suhrkamp): S. 188 (B178)

transzendente Schemata, die dann nichts anderes wären als transzendente Zeitbestimmungen. Diese transzendentalen Schemata sollen zwischen "reinen Begriffen", also den Kategorien und der Anschauung vermitteln, gewissermaßen deren fallgerechte Anwendung gewährleisten. Damit stellt sich aber als das entscheidende interpretatorische Problem des Schematismustextes die Frage, welche Rolle es innerhalb der transzendentalen Deduktion spielt, also des Teiles der Kritik der reinen Vernunft, der die Anwendbarkeit der Kategorien auf die Anschauung zu sichern versucht und damit den Zusammenhang zwischen dem synthetischen Vermögen des Verstandes (und dem "Ich denke") und dem rezeptiven Vermögen der Sinnlichkeit herstellen soll. Das Vermögen der Schemaanwendung nennt Kant "Einbildungskraft"; in der ersten Auflage der Kritik führt er sie überraschend als eine dritte, zwischen Verstand und Sinnlichkeit vermittelnde "Quelle" der Erkenntnis eben mit der Funktion der Assoziation und Reproduktion des Mannigfaltigen ein.²⁹ In der zweiten Auflage streicht Kant dieses dritte Vermögen, behält aber das Schematismuskapitel bei. Dieser Umstand hat in der Kant-Philologie zu erheblichen Diskussionen über die Funktion des Schematismus-Kapitel für die Gesamtarchitektur der Kritik geführt. Darauf kann ich hier nicht eingehen. Aber soviel ist sicher: Luhmann gehört zu denjenigen, die dem Schematismus-Kapitel eine konstitutive Bedeutung für das Problem der transzendentalen Deduktion beimessen, wenn er schreibt, es sei naheliegend, "die bereits in Kants Schematismus-Text zu findende Tendenz weiterzuführen und *das Problem der Erkenntnis einer unabhängig von ihr bestehenden Welt in die Zeitdimension aufzulösen*."³⁰

²⁹Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft. Hg. von Wilhelm Weischedel. Ffm. 1990 (Suhrkamp): S. 173

³⁰Niklas Luhmann: "Die Gesellschaft der Gesellschaft", Frankfurt a.M. 1998 (Suhrkamp): S. 873

Ich komme zum Zielpunkt meiner Argumentation, nämlich des Aufweises einer Umgehung Heideggers. Allein schon durch Luhmanns Einschätzung der Bedeutung des Schematismus-Textes gerät er in eine - wie ich denke - bedrohliche Nähe zu Argumentationen, wie wir sie in einer der brilliantesten "Dekonstruktionen" eines philosophischen Textes finden, nämlich Heideggers "Kant und das Problem der Metaphysik".³¹ Heidegger versucht eben darin den Nachweis zu erbringen, daß Kant im Zusammenhang mit dem Schematismuskapitel auf nichts anderes stößt als auf eine noch ursprünglichere transzendente Schicht als die des "Ich denke", nämlich eben der Zeitlichkeit. Die Einbildungskraft, die Kant in der zweiten Auflage wieder als drittes, vermittelndes Grundvermögen streicht, versucht Heidegger in einer nicht unumstrittenen Lektüre gegen Strich, als in Wirklichkeit der Aufteilung von Verstand und Sinnlichkeit zugrundeliegend zu erweisen, als jene gemeinsame Wurzel der beiden Stämme der Erkenntnis Sinnlichkeit und Verstand, von der Kant auch geredet hatte, ohne das näher zu erläutern. Davon wird insbesondere der Status des "Ich denke", für Kant der Inbegriff des Vermögens einer Synthese überhaupt, berührt. In einer glänzenden Beweisführung zeigt Heidegger, daß dem Vermögen der Synthesis noch das, was er als "ursprüngliche Zeit" bezeichnet, zur Voraussetzung hat. "Erst diese, als das ursprüngliche, dreifach-einigende Bilden von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart überhaupt, ermöglicht das 'Vermögen' der reinen Synthesis... in deren Einheit sich die Transzendenz bildet."³² Kant selbst habe in dieser Version Heideggers im Schematismuskapitel gezeigt, daß die Zeit am innersten Wesenbau der Transzendenz beteiligt sei und diese Transzendenz bestimme das Selbstsein des Subjekts und nicht umgekehrt. Nur vom "rechtbegriffenen Subjektcharakter der Zeit" her könne der "Zeitcharakter des Subjektes" aufgehellt werden.³³ Damit aber ist der Status des "Ich denke" als unhintergebar transzendentaltheoretischer Bezugsgröße fragwürdig geworden. Dessen Transzendentalität setzt nochmals eine Transzendenz voraus und Transzendenz besagt für Heidegger "sich aus einer Welt zu verstehen."³⁴ und damit ist für ihn die Primordialität des "in-der-Welt-Seins" belegt.

³¹Martin Heidegger: "Kant und das Problem der Metaphysik". Frankfurt a.M. 1973 (Klostermann)

³²Martin Heidegger: "Kant und das Problem der Metaphysik". Frankfurt a.M. 1973 (Klostermann): S. 196

³³Martin Heidegger: "Kant und das Problem der Metaphysik". Frankfurt a.M. 1973 (Klostermann): S. 188

³⁴Martin Heidegger: Grundprobleme der Phänomenologie. Ffm. (Klostermann) 1989 (2. Aufl.): S. 424

Es kommt mir in diesem Zusammenhang nicht auf die Triftigkeit der Heideggerschen Kantinterpretation an, sondern darum, daß Luhmann alleine durch das Wie seiner Bezugnahme auf die Kantsche Schematismusproblematik, ihrer Ausdeutung als einer Lösung des Weltproblems auf Heidegger hätte stossen müssen und vielleicht auch gestossen ist. Die formalen Parallelen zu der Problematik wie Heidegger sie exponiert sind zu frappierend. Vergegenwärtigen wir uns: der Begriff des Schemas taucht bei Luhmann zunächst im Kontext der Theorie der strukturellen Kopplung auf. Dort bezeichnet er den entscheidenden Mechanismus, der die Frage klären soll, wieso sich eine eigentümlicher Bezogenheit des Prozessierens der psychischen und der sozialen Systeme ergibt trotz der Prämisse ihrer operativen Geschlossenheit. In dem Aufsatz über "Zeit und Gedächtnis" nun postuliert Luhmann ausgehend vom Problem der immanenten zeitlichen Verfassung der Autopoiesis eine Dimension des "Zugriffes", des "Sich-Verlassens auf", des "In-Anspruch-Nehmens", damit aber der "Zugänglichkeit" verschiedener autopoietischer Systeme füreinander. Diese Dimension nennt er "Gedächtnis". Sie ist nicht in den Systemen selbst, aber ohne sie ist keine Rekursion möglich, damit aber ist das "Gedächtnis" die Voraussetzung für das autopoietische Prozessieren. Dieser Umstand legt es nun nahe, zu sagen: das, was Luhmann als Gedächtnis bezeichnet und was er in einem seltsamen Zwischen, einem Bereich des Zusammenwirkens ansiedelt ist gerade die strukturelle Kopplung. Dafür spricht nicht nur, daß er die Schemata auch im Zusammenhang der Erörterung der strukturellen Kopplung als etwas definiert, das die Bildung eines Gedächtnisses ermögliche. Auch im Zusammenhang des Gedächtnis-Aufsatzes kommt er, wenn er das soziale Gedächtnis, also den Rückgriff der sozialen Systeme auf die Bewusstseine näher zu fassen sucht, auf die Sinnschemata zu sprechen, freilich ohne, daß in diesem Zusammenhang der Begriff der strukturellen Kopplung fiele. Hinzu kommt aber ein weiterer Punkt: Die Sinnschemata überbrücken nicht nur die Differenz der autopoietischen Systeme, die ja Luhmann ausdrücklich als Zeitdifferenzen fasst, sondern sie überbrücken zugleich die Differenz des Vergangenen und Gegenwärtigen der Operationen im Innen der Systeme. Wenn Luhmann von einer "ergebnishaften Verkürzung" der Systemoperationen als einer Bedingung der Anknüpfung weiterer spricht, wenn er eine Art unthematische, horizontale Gegebenheit der Mannigfaltigkeit des Vergangenen ins Auge fasst, so legt das den Schluß nahe, daß dieses Vergangene in den gegenwärtigen Operationen selbst "schematisch" fungiert. Das müßte analog gelten für die Fortsetzung der Autopoiesis, die horizontale Gegebenheit von Anschlußmöglichkeiten. Das folgt schon aus dem Luhmannschen Sinnbegriff, dessen zentrales

Bestimmungsmoment der Horizontcharakter ist. Das Prozessieren der autopoietischen Systeme selbst ist so nichts anderes als die unablässige Aktualisierung von etwas Gegenwärtigem im Horizont einer Schematik des Vergangenen und Zukünftigen. Und dieses, von Heidegger als die "ursprüngliche Zeit" bezeichnet (und auch von ihm ausdrücklich mit einer Schematheorie verknüpft) ist nun auch bei Luhmann wesentlich verknüpft mit jener seltsamen Zugänglichkeit hier: anderer Systemebenen, etwas, wofür sich der Heideggersche Begriff der Transzendenz geradezu aufdrängt und was auch Luhmann nicht umhin kommt, mit "Welt" oder gar "Sein" in Verbindung zu bringen.

Auch bei Luhmann findet sich nun das Moment eines "Zurückweichens", eines "Abbiegens" vor dieser Entdeckung. Heidegger lokalisiert es bei Kant etwa in den Retouchen der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, vor allem in der Streichung der Einbildungskraft als jenem ominösen dritten Vermögen. Analog finden sich bei Luhmann an anderen Stellen, Versuche, die Zeit selbst noch zu einem Moment der reinen Autopoiesis zu machen oder in der Auszeichnung der Transzendenz, des "Seinscharakters", der "Welt" als eine "Illusion", die auf der Ebene der Beobachtung zweiter Ordnung auflösbar wäre. Aber diese Manöver überzeugen weder begrifflich noch phänomenologisch. "Lesen Sie bitte: frische Brötchen - und ich bin sicher, dass Sie nicht etwas völlig anderes im Sinn haben als ich." heißt es einmal bei Luhmann.³⁵ Die Schemata lassen Spielraum, aber sie tun das, indem sie einen Spielraum vorgeben. Damit aber befinden wir uns in einer Dimension jenseits einer reinen Autopoiesis. Diese erscheint plötzlich seltsam durchlässig, wird zu einer Frage des Grades. Das aber ist - nach Luhmanns eigenen Worten - unmöglich, denn Autopoiesis gibt es entweder oder sie gibt es nicht.³⁶ Der Gestus, von dem diese Manöver getragen sind, ist der, noch die Transzendenzstruktur sinnhafter Erfahrung zu einem Moment der Selbstreferenz zu machen. Aber das ist unmöglich und genau hierin liegt, denke ich, das Motiv der Umgehung der Daseinsanalytik. Ein Einlassen auf die Heideggerschen Analysen würde sichtbar machen, daß die Theorie der autopoietischen Systeme gewissermassen von vorneherein das Moment ihrer Destruktion bereits in sich aufgenommen hat. Sie selbst wird ironischerweise eingeholt von der

³⁵Niklas Luhmann: "Die Wissenschaft der Gesellschaft". Frankfurt am Main 1990 (Suhrkamp): S.49

³⁶Niklas Luhmann: "Autopoiesis als soziologischer Begriff in H. Haferkamp, M. Schmid (Hg.): "Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung. Beiträge zu Luhmanns Theorie sozialer Systeme" Frankfurt am Main 1987 (Suhrkamp): S. 318

Transzendenzstruktur sinnhafter Erfahrung. Der Keim ihrer Selbstdestruktion steckt schon in Luhmanns Rekurs auf den phänomenologischen Sinnbegriff, von dem her sich mit dem Begriff des Horizontes als einem Ineinander von Begrenzung und Transzendenz jede Annahme einer irreduziblen Selbsttätigkeit als Letztbegriff einer wie immer gearbeiteten Konstitutionstheorie verbietet. Luhmann übersieht, daß - bei allen transzendentaltheoretischen Interessen - auch dem Intentionalitätsbegriff Husserls als zentrale Entdeckung eine Korrelationsstruktur von Noesis und Noema, eine Korrelation von Ich und Welt zugrundeliegt, die jeden Gedanken einer selbstreferentiellen Leistung relativiert. Heidegger hat an *diesem* Impuls phänomenologischen Denkens stets festgehalten.³⁷ In der Auszeichnung der "ursprünglichen Zeit" als einer Struktur der "ekstatischen Horizontalität" hat er die phänomenologische Analyse der Zeit mit der phänomenologischen Entdeckung der Korrelationsstruktur der Intentionalität zusammengeführt. Dieser Horizontcharakter ist letzten Endes die Klippe, an der die Autopoiesis zerschellt und mit dem ein *phänomenologisch* zwingender Charakter der Öffnung in die autopoietische Immanenz dringt, den es in der autopoietischen *Dogmatik* eigentlich nicht geben dürfte. Luhmann ist redlich genug, uns darauf zu stoßen. Aber wir werden - denke ich - nicht umhin kommen, die Konsequenz zu ziehen, vor die er zurückweicht. Und diese besteht in der endgültigen Verabschiedung der Vorstellung der "Selbsttätigkeit" - auch in ihrer raffiniertesten und elaboriertesten Form, diesem hoffentlich letzten, beeindruckenden Versuch der Konstitution, der Konstruktion der Welt durch die Intelligenz, eines Versuches, "die ganze Welt zu konstruieren", "allen Inhalt des Universums als Produkt darzustellen", Formulierungen übrigens, mit denen Hegel den positiven Impuls Fichtes umreißt.

Ich denke, der positive Ertrag der Irrfahrt der soziologischen Theorie durch die zirkulären Labyrinth der Theorie autopoietischer Systeme könnte schlicht in der Wiedergewinnung der Sache einer *verstehenden Soziologie* bestehen jenseits systemtheoretischer wie auch handlungstheoretischer Reduktionismen. Wir hätten damit etwas gewonnen, was wir eigentlich schon haben. Aber eine kritische Vergewisserung über die "Grenzen der Intelligenz" (mit Heidegger) könnte immerhin einen ähnlichen Gewinn beinhalten, wie ihn Kant in der Vorrede

³⁷Vgl. hierzu Ramón Rodríguez: "Heideggers Auffassung der Intentionalität und die Phänomenologie der Logischen Untersuchungen. In: Phänomenologische Forschungen. Neue Folge Vol. 2 (1997): S. 223-224

seiner ersten Kritik - darin sehr viel bescheidener als seine idealistischen Nachfolger - als den Ertrag seiner Philosophie beschreibt, nämlich die "arroganten Ansprüche", den "Dogmatismus" der Schulen einzuschränken.