

SYSTEM

Die Ästhetik und das Anfangsproblem

1. Ästhetik und Systemcharakter der Moderne

Die Ästhetik der Moderne begreift sich als asystemisch. Ihren Ursprüngen treu, lebt sie aus dem Widerspruch gegen vorgegebene Ordnungszwänge. Geht sie doch disziplinengeschichtlich aus einer Revolte gegen die rhetorische Regelpoetik hervor, und lassen sich doch die ersten Theoretiker der schönen Wissenschaften auf umgewidmeten Rhetorik-Lehrstühlen nieder,¹ um einem Wissensgebiet zu institutionellem Rang zu verhelfen, das innerhalb von nur zwei Generationen auf radikale Weise mit seiner alteuropäischen Vergangenheit bricht. Zwar befinden sich ästhetisches und systematisches Denken von Anbeginn in dichtem Austausch miteinander: Der Erfinder der Ästhetik in Wort und Sache, Alexander Gottlieb Baumgarten, ist seinerseits Vertreter der Leibniz-Wolffschen Metaphysik; er verweist die *aisthesis*, deren Emanzipation er einleitet, als dunkles und unzuverlässiges Erkenntnisvermögen noch auf einen entsprechend niederen Rang innerhalb seiner Ontologie.² Seither hat es an Versuchen nicht gefehlt, die Bestimmung der Kunst in eine umfassende philosophische Architektur einzugliedern. Aber die historische Konstellation, unter der die Ästhetik als Fach und als Diskursformation in die Welt kam, hat dem modernen Nachdenken über Kunst letztlich eine in Ordnungsfragen unfügsame, ja man könnte sagen rebellische Grundprägung mitgegeben.

An der Wiege der jungen Disziplin steht eine Reihe von Paten, die ihr eine akademische Sonderrolle bescheren: der Sensualismus, der den *esprit systématique* verurteilt; die in der Spätaufklärung erstarkende deutsche Popularphilosophie, die auf ihre Weise ein Recht des Einzelfalls geltend macht; der Konjekturalstil, mit dem das empirische Wissen seinen Widerstand gegen metaphysische Deduktionen zu artikulieren beginnt; der Geniekult, der einen feierlichen Begriff von der inkalkulablen Einzigartigkeit des schöpferischen Subjekts entwickelt und auf die Kunstproduktion anwendet; schließlich die frühromantische Geste des Fragments und der aus dem Nichts ins Nichts spielenden Reflexion. All diese

1 Klaus Weimar, *Geschichte der Literaturwissenschaft bis zum Ende des 19. Jahrhunderts*, München 1989, S. 149 f. und passim.

2 Alexander Gottlieb Baumgarten, *Aesthetica*, Hildesheim 1961 [reprographischer Nachdruck der Ausgabe Frankfurt/Oder 1750/58].

Vermächtnisse disponieren die Ästhetik im gleichen Maß zur Anti-Wissenschaft wie zur Wissenschaft. »Systemlosigkeit, in ein System gebracht«, heißt die Devise, die Novalis ausgibt,³ und damit ist jene wichtige Bifurkationsstelle um 1800 benannt, an der poetische Reflexion und Systemdenken, für einen kurzen romantischen Augenblick voneinander durchdrungen, schon wieder auseinandertreiben.

Der *Dysfunktionalismus*, durch den sich die Kunst als mitlaufende Selbstkritik der modernen Gesellschaft etabliert und dessen Elan sich nicht darin erschöpft, den Kunstbetrieb zu einem eigenen, autonomen Funktionssystem auszubauen,⁴ trägt je nach Theoriemilieu unterschiedliche Gesichter. Es ließen sich historische Serien von Leitwörtern zusammenstellen, die ästhetische Abweichung oder ästhetischen Widerstand akzentuieren. Sie bilden noch heute den Wortschatz emphatischer Kunstkommentare: Allenthalben war und ist vom Vorrang des Individuellen und Sinnlich-Besonderen, von Kritik, Negation, vom Durchbrechen herrschender Konventionen und vom notwendigen Scheitern daran die Rede. Spätestens seit den Avantgarden, die sich unter dem Banner der *Diskontinuierung* versammeln, scheinen Kunst und Normalität unvereinbar geworden zu sein.

Es läge also nahe, den Eintrag »System« in einem Kompendium über Grenzwerte des Ästhetischen nach Art dieser Topologie abzufassen. Damit würden die Geschicke der Kunst einmal mehr in Abwandlung des Zwei-Kulturen-Schemas beschrieben: dort die systemischen, herrschaftskonformen Funktionsroutinen, die sich immer größere Anteile des Lebens einverleiben; hier eine Welt funktionsloser ästhetischer Phänomene, die, je nach Lesart, ein antirationales Prinzip oder aber ein tiefes Zerwürfnis der modernen Rationalität mit sich selbst zum Ausdruck bringen. Die Kunst wäre dann so etwas wie ein Reservat der Unangepaßtheit in einer systemisch rundgeschliffenen Welt.

Nun neigen jedoch Reservate bekanntlich dazu, im Lauf der Jahre immer kleiner zu werden. Wer – in Anknüpfung an bürgerliche Freiheitstraditionen seit dem 18. Jahrhundert – auf einer negativen Ästhetik beharrt, die sich dem Systemcharakter der modernen Gesellschaft verweigert, begibt sich deshalb gleich vorweg in eine ungünstige Position. Er unterwirft nämlich auch den ästhetischen Diskurs dem alten Dilemma der Theologie, Rückzugsgebiete sukzessive räumen zu müs-

3 Novalis, »Fragmente und Studien bis 1797«, in: ders., *Werke*, hg. v. Gerhard Schulz (Studienausgabe), München 1981, S. 316.

4 Vgl. Niklas Luhmann, *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1995, insb. Kap. 4, S. 215 ff.

sen. Das hat seinen Grund vor allem darin, daß auf der ›Gegenseite‹ der Systembegriff immer elastischer und, wenn man so sprechen kann, intelligenter geworden ist. Durch Anknüpfungen an Kybernetik und ⇒ Chaos-theorie hat er zumal seine Kompetenz im Umgang mit Unordnung erheblich erweitert. Systeme sind längst nicht mehr jene starren, lückenlosen Determinationszusammenhänge, die etwa die Kritische Theorie in ihnen sah. Mögen sie auch keinen denkbaren Platz mehr für eine Autonomie außerhalb ihrer Machtsphäre lassen – die Systemlogik selbst läßt Zonen der Unbestimmtheit, Vieldeutigkeit und Konfusion entstehen, die, folgt man den epistemologischen Rubrizierungen des 18. Jahrhunderts, exakt in das Register der *aisthesis* fallen.

Anders gesagt: Es reicht nicht hin, das Interesse allein auf den Antagonismus zwischen Ästhetik und Systemfunktionalität sowie die Formen seiner (künstlerischen und systemischen) Austragung zu richten. Statt dessen ist in einer umfassenderen Perspektive die *genuin ästhetische Beschaffenheit von Systemen* zu untersuchen. Das beschränkt sich nicht auf Stilfragen, also gleichsam auf die Ornamentik der Systemarchitektur.

Wie im folgenden gezeigt werden soll, reicht die Zuhilfenahme ästhetischer Mittel vielmehr ins Innerste der systemischen Konstruktion. Kein soziales System kann eingesetzt und in Gang gebracht werden, ohne daß ›Kunstgriffe‹ verwendet würden, die sich systemimmanent weder herleiten noch rechtfertigen lassen. Weil Systeme ihrer Natur nach außerstande sind, ihre eigenen Ausgangsbedingungen zu kontrollieren, muß sich der Akt ihrer Institutionierung, und sei es für die Dauer eines kaum merklichen Intervalls, gleichsam unter dem freien Himmel kultureller Improvisationen abspielen.

Paradoxerweise wird diese uranfängliche Kulturalität und damit auch Ästhetizität von Systemen um so unabweisbarer, je mehr diese Systeme sich als operative Funktionskreisläufe in sich verschließen – je mehr sie eben die Eigenschaft der Autonomie an sich ziehen, die lange als ein Privileg der Kunst galt. Man könnte die These aufstellen, daß das Scheinhafte der Gesellschaft insgesamt in dem Maß zunimmt, in dem die Kunst ihren Sonderstatus als privilegierte Scheinwelt verliert. Nur daß der Schein im gesellschaftlichen Normalbetrieb unsichtbar wird, weil er sich in den Ritzen des Funktionierens, in den halb unsichtbaren Randzonen, hinter der unwegsamen Schwelle zwischen Innen und Außen verbirgt. Und – zuallererst – in den Anfängen, die immer zugleich erschlichene Anfänge sind: fiktionale Anfangsbehauptungen, die irgendwo ins Grundlose hineinverlegt wurden.

2. Erzählungen vom Anfang

Die Frage nach dem Anfang hat ihren angestammten Ort in der Schöpfungstheologie. Als Grenzpunkt zwischen Nicht-Zeit und Zeit, als Übergang des unwandelbaren Seins in das Werden, als Entstehen *in der Zeit* und damit in eins Entstehen *der Zeit*,⁵ schließlich als Scheidepunkt zwischen dem Ungeschiedenen und dem, was sich in sich selbst unterscheidet, bildet der Anfang der Welt einen Infektionsherd von Paradoxien. Für die theologische Spekulation ist das jedoch über lange Zeit hinweg nicht bedrohlich. Sie kann die paradoxe Unbegreiflichkeit des Anfangs dem unbegreiflichen Wesen eines Gottes zurechnen, der sich entschließt, aus sich herauszutreten und sich in sein Gegenteil, die zeitliche, endliche und unvollkommene Welt zu entäußern.

Wenn die Welterschöpfung ein Übergang zwischen dem Heiligen und dem Weltlichen ist, dann ragt sie nach ihrer ›rückwärtigen‹ Seite in das Heilige hinein. Der Ursprung der irdischen Welt ist selbst noch überirdischer Natur, und seine Paradoxien lassen sich theologisch als Ausfluß des Heiligen beglaubigen. Sie kommen so einem theologischen Selbstverstärkungsmechanismus zugute, der überdies ihr gedankliches Unruhepotential eindämmt und an einen einmaligen, weit zurückliegenden Schöpfungsakt bindet. Auf diesem Weg wird der prozeßhafte Fortgang der Welt als solcher logifizierbar. »Man hat«, heißt es in Luhmanns *Funktion der Religion*, »sozusagen den Anfang paradoxiert, um den Prozeß begreifen und erklären zu können.«⁶

Die Zeit der Schöpfung ist eine Interimszeit, eingespannt zwischen dem von Gott gesetzten Anfang und dem mit diesem Anfang korrespondierenden Ende. Auch wenn die Interimszeit sich mit den Fortschritten der Säkularisation gewissermaßen immer weiter ausdehnt und dabei eine immer größere Eigengesetzlichkeit gewinnt,⁷ behält sie doch bis weit in die Neuzeit hinein Merkmale ihrer theonomen Einsetzung. So-

5 »Da nun Gott, in dessen Ewigkeit es keinerlei Wandlung gibt, Schöpfer und Ordner der Zeiten ist, kann man unmöglich sagen, er habe erst nach Ablauf von Zeiten die Welt geschaffen. Man müßte sonst behaupten, es habe schon vor der Welt eine Kreatur gegeben, deren Bewegung den Zeitlauf in Gang gebracht hätte. [...] so ist ohne alle Frage die Welt nicht in der Zeit, sondern mit der Zeit erschaffen.« Aurelius Augustinus, *Vom Gottesstaat*, dt. v. Wilhelm Thimme, München, 4. Aufl. 1997, Bd. II, II. Buch, 6. Kap., S. 11.

6 Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt a. M., 4. Aufl. 1996, S. 166.

7 Das Standardwerk hierzu ist nach wie vor: Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart u. a., 7. Aufl. 1979.

wohl die religiöse als auch die philosophische Metaphysik denken Zeit als unselbständige Größe, als Epiphänomen einer unwandelbaren Substanz, die alle zeitlichen Erscheinungen ontotheologisch *einklammert*.

Erst die Aufklärung gelangt zu einem Denken in genetischen Kategorien und setzt dementsprechend diachrone an die Stelle von ontologischen Ursprungskonzepten.⁸ Dennoch kommen diese Konzepte noch nicht ohne symbolische Externalisierungen, ohne Wiedereinsetzung einer transzendenten Urheberschaft, ohne eine »Höchstposition« aus, für die keine Regel formuliert werden kann.⁹ Insofern verharren sie im Bann der theologischen Paradoxien, was sich in ihrem Vokabular niederschlägt: Man denke nur an die Rhetorik des Heiligen in den neuzeitlichen Verfassungstheorien, insbesondere bei Rousseau.¹⁰

Solange man Anfänge von transzendenten Einsetzungsmächten her begriff – sei dies nun Gott oder seien es andere, unhinterfragbare Autoritäten – war durch den Fortbestand der betreffenden Macht zugleich die Denkbarkeit der vollzogenen Ursprungshandlung verbürgt. Die einsetzende Macht agiert immer auf *beiden* Seiten des Rahmens, vor und nach der Zäsur. Die Spur des Schöpfergottes bleibt in seinem Schöpfungswerk sichtbar. Die Stimme des ortlos-heiligen Gesetzgebers bei Rousseau, der den kollektiven Eintritt der Menschheit in den Kulturzustand *vorausplant* – in jener heimlichen Phasenverschiebung, die alle derartigen Einsetzungsakte charakterisiert¹¹ – ist auch diesseits der überschrittenen Schwelle vernehmlich. Immer sind Fäden gesponnen, die aus der geschaffenen Welt in die Sphäre vor deren Schöpfung zurückführen, auf diese Weise den Zeiteinschnitt kreuzen und dadurch überhaupt als »Anfangsepisode« (re)konstruierbar machen.

Rousseau bietet aber nicht nur ein prominentes Beispiel für das Wiedergängertum der Theologie in der politischen Theorie der Moderne.

8 Vgl. Jürgen Trabant, *Traditionen Humboldts*, Frankfurt a. M. 1990, S. 31.

9 Vgl. Niklas Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1995, S. 472 ff., hier: S. 477.

10 Vgl. Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social ou principes du droit politique*, in: ders., *Œuvres Complètes*, hg. v. Bernard Gagnebin/ Marcel Raymond, Paris 1964, Bd. III, S. 349–472. Dort vor allem der Abschnitt über das höhere Wesen des Gesetzgebers (2. Buch, 7. Kap.).

11 Vgl. ebd., S. 381 ff.: »Pour qu'un peuple naissant put goûter les saines maximes de la politique et suivre les règles fondamentales de la raison d'État, il faudroit que l'effet put devenir la cause, que l'esprit social qui doit être l'ouvrage de l'institution présidât à l'institution même, et que les hommes fussent avant les loix ce qu'ils doivent devenir par elles. Ainsi donc le Législateur ne pouvant employer ni la force ni le raisonnement, c'est une nécessité qu'il recoure à une autorité d'un autre ordre [...]« (S. 383).

Er ist zugleich derjenige Autor, der auch das Beharrungsvermögen von Paradoxien in posttheologischen Gründungsszenarien am deutlichsten erkannt und ihr auf die einzig noch angemessene, nämlich künstlerische Weise begegnet ist. Rousseaus staatsphilosophische Schriften, allen voran der *Contrat social*, bekunden schon allein durch ihr virtuosos schriftstellerisches Verfahren die Einsicht in den ästhetischen Charakter der modernen Grundlegungen von Recht und Staat. Nur die Kunst kann mit den operativen Komplexionen und Selbstinvolutionen umgehen, die der Einrichtung eines funktionsfähigen politischen Systems zugrunde liegen. Ihr gelingt dies, indem sie sich der ältesten mythologischen Technik bedient: indem sie *erzählt*. Sie nimmt Figuren der Heiligkeit in Anspruch, weil es ohne sie ursprungslogisch nicht geht, aber sie verrückt diese Figuren in den Bereich einer von sich selbst wissenden und dadurch stets schon ironisch gebrochenen Fiktion.

Wenn nämlich der Anfang keine Verbindung mehr zwischen transzendenten und immanenter Ordnung schafft, dann lassen sich auch die Paradoxien des Anfangs nicht an eine (ihrerseits transzendente) Instanz knüpfen, die über jenen Zeirand hinweg tätig ist. Zwar werden weiterhin Anfänge und damit heuristische Zeitrahmungen gesetzt, aber es gibt keinen Souverän, der sie zugleich inauguriert und durchquert. Infolgedessen kann sich die Rede vom Anfang nicht mehr auf eine Art Anteilseignerschaft an der Einsetzungsautorität des jeweiligen Weltstifters berufen. Dadurch verliert sie ihren ontologischen Halt. In einer bis dahin nicht gekannten Schärfe stellt sich das Problem des perspektivischen Ortes, von dem aus diese Rede ergeht, und damit in eins das Problem der *Darstellbarkeit* des Ursprungsmoments. Und diesem Problem läßt sich nur mit ästhetischen, nicht mit systematischen Mitteln begegnen.

3. Paradoxien der Selbstreferenz

Man kann dieselbe Entwicklung auch anders beschreiben, und zwar entlang der historischen Periodisierung der Systemtheorie. Daß Letztbegründungsstrategien vom Grund und vom Ursprung her ihren Dienst versagen, hängt mit dem Wechsel des sozialen Differenzierungsmodus und seiner semantischen Äquivalente auf dem Weg zur modernen Gesellschaft zusammen. »Die feste Form einer hierarchischen Ebenendifferenzierung muß [...] aufgegeben werden«, schreibt Luhmann und fügt hinzu: »Im weiteren Rahmen der neuzeitlichen Semantik läuft dies auf

eine Umstellung von Oben/Unten-Unterscheidungen auf Innen/Außen-Unterscheidungen hinaus. Damit werden alle ›Prinzipien‹ systemabhängig, also kontingent.«¹²

Auf das Anfangsproblem angewandt, führt die Systemabhängigkeit der dem System zugrunde gelegten Prinzipien in *strange loops* erkenntnistheoretischer Art. Weil nämlich Systemwelten stets auch die systeminternen Beobachtungsbedingungen festlegen und insofern so etwas wie transzendente Käfige sind, lassen sie die Umstände ihrer eigenen Institutionierung grundsätzlich nur von innen her apperzipieren. Die »Innensicht« auf den Anfang aber läuft in einen Kurzschluß hinein, dem nun kein Rekurs auf externe Autoritäten mehr abhelfen kann. Denn wenn der Anfang die Bedingungen der Selbstbeschreibung des Systems vorherbestimmt, dann ist er seinerseits dieser Selbstbeschreibung notwendigerweise entzogen. Als Bedingung der Erkennbarkeit bleibt er unerkennbar. Er ist der blinde Fleck des Systems.¹³

Die rücklaufende Beschreibung der ›inneren Vergangenheit‹ des Systems erzeugt ein Bild, das dessen faktischen Anfang (wenn man so sprechen darf) notwendigerweise verfehlt. Denn die Beschreibung *im System* kann ja die *andere Seite* des Einsetzungsmoments, durch den sie bedingt ist, nicht erreichen und deshalb den Vorgang der eigenen epistemologischen Einsetzung nicht nachvollziehen. Ein System, das sich an seine eigene Entstehung ›erinnern‹ wollte, müßte sich über sich selbst hinaus verlängern. Es müßte erkenntnistheoretisch *vor* den Zeitpunkt seiner Entstehung gelangen können und dies aus der einzigen zur Verfügung stehenden Perspektive, nämlich der Innensicht. Um den Ursprung als Vorher/Nachher-Schwelle zu überblicken, muß man mehr wissen, als man innerhalb der durch eben diesen Ursprung entstandenen und begrenzten Welt wissen kann. Das Wissen vom Anfang verstrickt sich in seiner eigenen Historizität.

Man kann das eine *Paradoxie der Darstellung* nennen. Sie tritt immer dann auf, wenn der darzustellende Ursprung auch der Ursprung der dazu benötigten Darstellungsmittel ist. So bei der sprachlichen Rekonstruktion des Sprachursprungs, der logischen Rekonstruktion der Anfangsgründe der Logik, der mathematischen Rekonstruktion mathematischer Axiome, der moralischen Rechtfertigung der Moral, der

¹² Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, S. 477.

¹³ Die hier vorgetragene Argumentation berührt sich mit ausführlicheren Überlegungen zum Problem der Systembegründung in meinem Buch *Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts*, München 1999, Teil VIII, insb. S. 450 ff.

rechtlichen Begründung des Rechts. In all diesen Beispielen – und es handelt sich um Varianten einer wiederkehrenden Hauptparadoxie, nämlich der Paradoxie der systemischen Grundlegung des Systems – werden Kategorien sozusagen vor ihrem Gültigkeitsdatum gebraucht, um die nachherige Verwendung derselben Kategorien zu rechtfertigen. Derartige Zirkel sind vergleichbar damit, daß Romanfiguren Geschichten darüber ersinnen, wie sie zu Romanfiguren geworden sind. Nur daß in den aufgezählten Fällen, anders als beim Roman, das Register der Ironie Probleme bereitet, weil in Fragen des epistemologischen Aprioris niemand die Position eines externen Autors oder eines unbeteiligten Beobachters einnehmen kann.

Ursprungsgeschichten dieses Typs setzen sich der Paradoxie aus, indem sie über den Bereich ihrer Geltung hinaus weiter erzählen. Ihre Textgeste würde, explizit gemacht, lauten: ›Nehmen wir an, es hätte den Ursprung (die Diskontinuität) nicht gegeben. Dann hätte er sich folgendermaßen zugetragen.‹ Anders formuliert: Ursprungsgeschichten nehmen sich von dem, was sie erzählen, notwendig aus, obwohl sie dessen Bestandteil sind. Wieder anders: Sie sind in sich selbst involviert, gelingen aber nur, wenn sie davon absehen.

Die Paradoxie der Darstellung hat zwei Aspekte. Der eine ist transzendentaler, der andere narratologischer Art. Was den ersten betrifft, liegt die Unmöglichkeit darin, den Anfang (das Nichtsein und Werden) dessen zu denken, was Voraussetzung desselben Denkakts ist. Der zweite artikuliert sich in dem Dilemma, *innerhalb* einer Geschichte erzählen zu müssen, wie die Erzählung dieser Geschichte begann. Beide Male besteht das Problem in einer nicht aufzuholenden *Nachträglichkeit* gegenüber dem Moment der Institutionierung. Der Anfang hat sich gleichsam in einer anderen Zeitwelt zugetragen als derjenigen einer von seinem Resultat her zurücklaufenden Reflexion. Der ›von innen‹ rekonstruierbare Anfang bleibt mit logischer Notwendigkeit hinter dem ›äußeren‹, funktionellen Anfang zurück.

Genau genommen hat man es also immer mit zwei Anfängen zu tun. Von außen gesehen (und man muß fragen, wo ein solcher Standpunkt überhaupt lokalisierbar ist) geht das System aus einem jeweils präsystemischen Zustand hervor; andernfalls wäre es unmöglich, überhaupt von Systemevolutionen zu sprechen. Aus der Innensicht aber legt sich das System, je mehr es sich operativ und folglich epistemologisch abschließt, eine Vergangenheit zugrunde, die seinen eigenen und stets schon präsupponierten Denk- und Darstellungsformen gehorcht.

Terminologisch lassen sich beide Perspektiven als *historische* und

transzendente Ursprungsdimension unterscheiden.¹⁴ Die eine betrifft die ›objektive‹ Entstehung, die andere die Selbstkonstituierung des Systems. In historischer Perspektive muß der Ursprungsmoment für den Zeitvektor durchlässig sein; in der transzendentalen Dimension hingegen markiert er eine Diskontinuität, einen Sprung, über den nicht oder allein im Modus der Projektion hinausgedacht werden kann. Eine solche Projektion wiederum funktioniert nur durch Zuhilfenahme von Ungleichzeitigkeit, durch einen proleptischen Vorgriff vor sich selbst. Stets operieren Herleitungsversuche dieser Art an der undurchdringlichen Innenseite des von ihnen zu begründenden Aprioris.

4. Von deduktionslogischen zu zirkulären Systemen (J. G. Fichte)

Die große Wende im abendländischen Systemdenken trägt sich um das Jahr 1800 zu. Sie besteht in zwei fundamentalen Änderungen. Die erste betrifft die Bewegungsrichtung der das System bildenden Verknüpfungen. An die Stelle des herkömmlichen Begriffsbaumes deduktiver Ableitungen, die, wollen sie metaphysischen Rang erhalten, auf ersten unverrückbaren Prinzipien und damit letztlich auf der Idee Gottes gründen müssen, treten *Figuren der Rekursion*, und das heißt: der gedanklichen *Selbstbegründung*. Die zweite Änderung betrifft das Verhältnis zwischen Methode und Gegenstand. Systematisch kann in selbstbegründenden Systemen nicht mehr bloß die Präsentationsform sein – nach Art eines klassifikatorischen Schemas, in das gegebene Objekte einsortiert werden. Das Prädikat ›System‹ geht vielmehr auf den begrifflichen Prozeß selbst über, dessen Vollzug idealerweise mit der Bewegung der Wahrheit als solcher in eins fällt.

Dieser »Übergang von einem linearen zu einem auf der Idee der Zirkularität, d. h. des Zusammenschließens von Erstem und Letztem, aufgebauten Ableitungsmodell«¹⁵ ist an die Namen Fichte und Schelling, aber auch an den des weniger bekannten, philosophiegeschichtlich je-

14 Diese Unterscheidung stammt bekanntlich von Kant. Auch gegenwärtige Ansätze differenzieren zwischen Ursprung und Beginn, intransitiven und transitiven Ausgangspunkten von Operationen. Vgl. Edward W. Said, *Beginnings. Intention and Method*, New York 1985.

15 Martin Bondeli, *Das Anfangsproblem bei Karl Leonhard Reinhold. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur Philosophie Reinholds in der Zeit von 1789 bis 1803*, Frankfurt a. M. 1995, S. 22.

loch bedeutsamen Karl Leonhard Reinhold geknüpft. Der Paradigmenwechsel bestimmt sich durch ein folgenreiches epistemologisches Kalxtil. Jeder Einsatzpunkt der philosophischen Wahrheitssuche führt Prämissen ein, die rechenschaftspflichtig sind; eine kritisch geläuterte Philosophie vermag sich indessen nicht mehr auf autoritative Erst- und Letztbegründungen zu berufen; sie muß danach streben, sich erkenntnistheoretisch »von Voraussetzungen frei« zu machen.¹⁶ Als einziger Ausweg bietet sich an, das Denken in einen alles umschließenden reflexiven Kreislauf zu überführen, der die anfängliche *Setzung* zirkulär zum *Effekt* der systemischen Gedankenbewegung macht.

Ein System ist nur dann konsistent, wie Fichte in seiner Schrift *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie* darlegt, wenn »der Grundsatz selbst, von welchem wir ausgegangen wären, zugleich auch das letzte Resultat sey«. ¹⁷ Oder in der für Laien bestimmten, »sonnenklaren« Version:

Diese Wissenschaft beschreibt eine fortlaufende Reihe der Anschauung. Jedes folgende Glied schließt sich an sein vorhergehendes, und ist dadurch *bestimmt*, d. i. eben dieser Zusammenhang erklärt es, und gehört mit zu seiner Charakteristik, und nur in diesem Zusammenhange angeschaut, ist es richtig angeschaut. Wiederum das dritte ist durch das zweite, und da dieses letztere durch das erste bestimmt ist, mittelbar auch durch das erste bestimmt; und so fort bis zu Ende. So erklärt alles frühere, das folgende: und hinwiederum (in einem organischen Systeme, dessen Glieder nicht bloß durch Consequenz, sondern durch Wechselbestimmung zusammenhängen, ist dies nicht anders) jedes folgende bestimmt weiter alles frühere.¹⁸

Der Zeitpfeil, der vom Ersten zum Folgenden führt, wird also durch eine umgekehrte Zeitrichtung der logischen Dependenzkette ergänzt, die das Erste Folge der Folge sein läßt und in den Zirkel der Reflexion zurücknimmt. Ergebnis dieser Operation ist die Tilgung des Anfangs und damit auch die Bereinigung des Problems zu *entscheiden*, wo überhaupt die philosophische Bewegung einsetzen dürfe. Wenn Anfänge – posttheo-

16 Hans Friedrich Fulda, »Über den spekulativen Anfang«, in: *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Iser*, hg. v. Dieter Henrich/Hans Wagner, Frankfurt a. M. 1966, S. 109–127, hier: S. 112.

17 Johann Gottlieb Fichte, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie* [1794], in: ders., *Akademie-Ausgabe*, hg. v. Reinhard Lauth/Hans Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964 ff., Bd. I.2, S. 91–172, hier: S. 131 (mit den Zusätzen der zweiten Auflage zitiert).

18 Johann Gottlieb Fichte, *Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum, über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. Ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen* [1801], in: *Akademie-Ausgabe*, Bd. I.7, S. 183–268, hier: S. 237.

logisch gedacht – die Gefahr der Kontingen \ddot{z} ins Spiel bringen, weil sie sich an einem willkürlich wählbaren Ort zu einem willkürlich wählbaren Zeitpunkt ereignen, weil gewissermaßen der eine Systematiker hier, der andere dort sein Basislager aufschlägt, dann überführt erst die Vollendung des systemischen Kreislaufs Zufälligkeit in Notwendigkeit. Indem sich das System schließt, macht es das *Ereignis* der Setzung ungeschehen.

Auf diese Weise scheint Fichtes Wissenschaftslehre als die erste mit voller Konsequenz durchgeführte Reflexionsphilosophie erfolgreich all jene unwillkommenen Fiktionalisierungseffekte auszuschalten, die sich nach der Enttheologisierung der Philosophie immer dort einstellen, wo ein Ursprung statuiert werden soll. Für ein voraussetzungsloses System, das sich rücklaufend sein eigenes Fundament schafft, muß man keinen Ursprungsmythos erfinden. Doch wie Fichte selbst einräumt, taucht die Fiktion als ungebeter Gast auch in der zirkulären Logik seiner eigenen Philosophie wieder auf. Zwar hängen alle Kettenglieder der Reflexion kreisförmig ineinander; es gibt im Innern der Systematik weder Anfang noch Ende und infolgedessen kein Verstreichen von Zeit. Aber die sprachliche Rekonstruktion dieses Zirkels erfolgt unvermeidlich in der zeitlichen Sukzession einzelner Schritte. Die reine Wissenschaftslehre ist schon durch ihr Ausgangsmedium, die »vorhandene Wörtersprache«, kontaminiert; damit geht die darstellungstechnische Notwendigkeit einher, das »absolut Vorhandene« zu verzeitlichen und so zu »*behandeln und beurteilen, gleich als ob* es durch eine ursprüngliche Konstruktion, so wie die Wissenschaftslehre eine vollzieht, entstanden sey«.¹⁹

Dieses *gleich als ob* für ein kategorisches *daß*, diese Fiktion für die Erzählung einer wahren irgend einmal zu irgend einer Zeit eingetretenen Begebenheit zu halten, ist ein grober Misverständnis. Glauben sie denn, daß wir an der Konstruktion des Grundbewußtseins in der Wissenschaftslehre eine Historie von den Thathandlungen des Bewußtseyns, ehe das Bewußtseyn war, die Lebensgeschichte eines Mannes vor seiner Geburt, liefern wollen? Wie könnten wir doch, da wir selbst erklären, daß das Bewußtseyn nur mit allen seinen Bestimmungen zugleich ist; und kein Bewußtseyn vor allem Bewußtseyn, und ohne alles Bewußtseyn, begehren? [...]

So sind alle Kosmogonien Versuche einer ursprünglichen Konstruktion des Universums aus seinen Grundbestandtheilen. Will denn nun der Urheber einer solchen sagen, daß es sich wirklich einmal also begeben habe, wie er es in seiner Kosmogonie vorträgt? Gewiß nicht, so gewiß er sich selbst versteht, und weiß, was er redet. Denn ohne Zweifel ist ihm doch das Universum ein organisches

19 Ebd., S. 249.

Ganzes, von welchem kein Theil seyn kann, wenn nicht alle übrigen sind; das nach gar nicht allmählich entstehen konnte, sondern zu jeder Zeit, da es war, ganz da seyn mußte. Freilich glaubt der unwissenschaftliche Verstand, den man im Umfange des Gegebenen erhalten, und Forschungen dieser Art nicht an ihn kommen lassen sollte, eine Erzählung zu hören, weil er nichts denken kann, als Erzählungen.²⁰

Diese Textpassage ist in mehrfacher Hinsicht signifikant. Erstens rückt der Vergleich der Bewußtseinslehre mit einer Kosmogonie Mythos und Philosophie näher aneinander, als es Fichte in seinem Anspruch auf unabweisliche wissenschaftliche Evidenz gelegen sein konnte. Zweitens schreibt Fichte in seine Kosmogonie der geistigen Welt gleich auch noch einen Geschlechtermythos ein: den Mythos von der geistigen Selbstsetzung des Mannes. Wer von den »Thathandlungen des Bewußtseyns« spricht, will sich nicht an die »Lebensgeschichte eines Mannes vor seiner Geburt«, an die vorgeburtliche und heteronome Vergangenheit des Ich=Ich erinnern lassen. Auf diesen Ausschluß des Anthropologischen aus dem reinen Gedankensystem wird noch zurückzukommen sein. Geschlechterpolitisch läuft das auf nichts anderes als die »Verleugnung der Mütter« und entsprechende männlich-aktoriale Selbstzeugungsphantasien hinaus, wie sie um 1800 weit verbreitet waren.²¹

Nun begibt sich Fichte in seinem *Sonnenklaren Bericht* nur deshalb auf das schlüpfrige Terrain der Metaphern und Vergleiche, weil er sich von der Höhe des Fachphilosophen aus an ein Publikum adressiert, das er von unqualifizierten und voreiligen Meinungsäußerungen abhalten möchte. Aber das Problem der Interferenz zwischen wissenschaftlichem Diskurs und Fiktion entsteht nicht allein durch ein solches Autor-Leser-Gefälle. Auch der Systemphilosoph, der unter seinesgleichen kommuniziert, entkommt der Eigenwilligkeit der Grammatik nicht, die er verwendet. Selbst wenn sich alle Beteiligten über den narrativen Charakter der philosophischen Konstruktion des Bewußtseins Rechenschaft geben – anders als erzählerisch läßt sich der Gedankenkreis von der Setzung zur Folge und von dort wieder zur Setzung nicht abschreiten. Und dieses Erzählen ist mehr als ein bloßer Behelf. Indem es die Binnenorganisation des Systems durchwandert – gewissermaßen an der Innenseite seiner rekursiven Krümmung entlang – bleibt es durch die pure Natur

20 Ebd., S. 249 f.

21 Vgl. dazu meinen Aufsatz »Geschlechterpolitik und Zeichenökonomie. Zur Geschichte der deutschen Klassik vor ihrer Entstehung«, in: *Kanon Macht Kultur. Theoretische, historische und soziale Aspekte ästhetischer Kanonbildungen*, hg. v. Renate von Heydebrand, Stuttgart/Weimar 1998, S. 581–599, hier: S. 596 ff.

seiner sprachbildlichen Operationen grenzgängerisch mit den Ausschlüssen, die das System produziert, in Kontakt.

Man kann vom Anfang nicht intransitiv sprechen, sondern muß immer auch das miterzählen, was ›vorher‹ war, und dieses ›Vorher‹ ist narratologisch nicht zu bannen. Daß Selbstsetzung im Medium zirkulärer Voraussetzungslosigkeit eine Handlung ist, die eine andere, vor-autonome Genealogie zu *verdecken* sucht, daß die systemische Weltproduktion ihre externen Entstehungsbedingungen *unsichtbar macht*, ist als transgressives Wissen und als ästhetischer ›Überschuß‹ in der »Wörter-sprache«, auf die Fichte verwiesen bleibt, gespeichert.

5. Der Einsatz der Phänomenologie (G. W. F. Hegel)

Auch Hegels Philosophie ist als »in sich kreisende Bewegung« organisiert.²² Weil die dialektische Entwicklung, von Hegel als weltgeschichtliche Progression des Geistes verstanden, im Medium des Identischen vor sich geht und weil ihre Widerspruchsdynamik immer zur Einheit zurückfindet, schließt sie auch in der Zeitdimension Anfang und Ende, natürlichen und wiedererlangten Ursprung zusammen. »Das Wesentliche für die Wissenschaft«, schreibt Hegel in seiner *Logik*, »ist nicht so sehr, daß ein rein Unmittelbares der Anfang sei, sondern daß das Ganze derselben ein Kreislauf in sich selbst ist, worin das Erste auch das Letzte und das Letzte auch das Erste wird.«²³ Und in der *Phänomenologie des Geistes* heißt es, die mit dem Subjekt identische Substanz sei »der in sich zurückgehende Kreis, der seinen Anfang voraussetzt, und ihn nur im Ende erreicht.«²⁴

22 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hg. v. Johannes Hoffmeister, Hamburg 1952, S. 535. Einschlägig sind hierzu die Arbeiten von Tom Rockmore: »La systématique et le cercle hégélien«, in: *Archives de Philosophie* 48 (1985), S. 3-20; ders., »Antifoundationalist Epistemology. Hegel on Circularity«, in: *Annalen der internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie. Societas Hegeliana*, Bd. III, Köln 1986, S. 208-214; ders., *Hegel's Circular Epistemology*, Bloomington 1986. Nach Rockmores Auffassung bringt erst Hegel die zirkuläre Epistemologie des deutschen Idealismus zu ihrer Vollendung, wenn auch seine eigene Theorie in bezug auf die Bestimmung des Seins »ne correspond que de façon imparfaite à sa propre conception métathéorique« (Rockmore, »Systématique«, S. 19).

23 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, in: ders., *Werke in zwanzig Bänden*, hg. v. Eva Moldenhauer/Karl Markus Michel, Bd. V, Frankfurt a. M., 2. Aufl. 1990, S. 70.

24 Hegel, *Phänomenologie*, S. 559.

Der Werdegang des Geistes wird von Hegel in der *Phänomenologie* allerdings nicht in einer Bewegung von ›unten‹ nach ›oben‹ entfaltet. Die Darstellung befindet sich nicht sozusagen auf Blickhöhe mit den jeweiligen Gestalten des Wissens, die durch die Motorik der Negativität immer wieder über sich hinaustreiben. Vielmehr impliziert der phänomenologische Stufenbau einen olympischen Betrachter, der »schon angekommen ist« und seine eigene Genese im Rückblick durchfährt. Wenn der Geist derart an den Anfang seines Werdens zurückzukehren vermag, so ist darin eine unausgesprochene Voraussetzung enthalten: daß nämlich die Geschichte des absoluten Wissens identisch ist mit der Retrospektion des absoluten Wissens auf seine Geschichte. Der Bildungsgang des Geistes fällt Hegel zufolge mit seinem Sichselbstgleichbleiben zusammen, indem die noch schlummernde anfängliche Sichselbstgleichheit in die am Ende des Weges erreichte aktuelle und universale Übereinstimmung des Geistes mit sich überführt wird. Die Entstehung des Absoluten müßte mithin die Extension seiner Logik in der Zeit, die Logik die kontrakte Entstehungsgeschichte des Geistes sein, so daß in der Aktualität des absoluten Wissens die ganze ausgebreitete Geschichte zugleich aufgehoben und vollkommen gegenwärtig ist. »Die Zeit erscheint daher als das Schicksal und die Notwendigkeit des Geistes, der nicht in sich vollendet ist«, heißt es im letzten Abschnitt der *Phänomenologie*.²⁵

Was aber geschieht, wenn das historiographisch vom Allgemeinen zum Einfachen zurückkehrende Denken den Ausgang verfehlt, den es ursprünglich nahm? Wenn der vom absoluten Wissen her rekonstruierende Blick nicht mehr den wirklichen Entstehungsprozeß aufs neue vollzieht, wenn die Retrospektion das eigene Werden verändert? Was geschieht, wenn die vollendete Gedankenbewegung sich im Rückgang einen anderen Anfang extrapoliert oder ›erfindet‹ als den, aus dem es seiner genealogischen Vergangenheit nach hervorgeht?

Unter diesem Aspekt ist es bezeichnend, daß die *Phänomenologie* nicht von Beginn an eine Kongruenz der logischen Stufen der Erkenntnis mit den Gestalten des Weltgeistes herstellt. Vielmehr gehorcht sie einer doppelten Dimensionierung, einer logischen und einer phänomenologischen – wobei so etwas wie eine Geschichtsschreibung des Weltgeistes erst in den späteren Teilen, und auch hier nicht durchgängig,²⁶

25 Ebd., S. 558.

26 Vgl. Otto Pöggeler, »Die Komposition der Phänomenologie des Geistes«, in: *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a. M., 4. Aufl. 1979, S. 329-390, hier: S. 374.

geleistet wird. Das wäre vielleicht nur von geringer Bedeutung, würden nicht beide Prozeßlogiken, die doch auf das gleiche innere Ziel zustreben, in ihren präsupponierten Anfangsbedingungen abweichen. Historizität und Systematizität klaffen trotz aller geschichtsphilosophischen Einhegung auseinander. Der Kreis schließt sich nicht, oder genauer: die Bewegung des Begriffs schließt sich nicht reflexiv an dem Ort ihres Einsatzpunktes mit sich selbst zusammen.

Die *Phänomenologie des Geistes* geht von der scheinbar elementarsten kognitiven Ebene aus: der sinnlichen Gewißheit.²⁷ Deren Kategorien sind das Jetzt und das Hier. Hegel führt vor, daß das dem Augenschein nach Konkrete tatsächlich »die abstrakteste und ärmste Wahrheit« ist.²⁸ Man braucht eine unmittelbare Gegebenheit wie »das Jetzt ist die Nacht« nur aufzuschreiben – »eine Wahrheit kann durch Aufschreiben nicht verlieren« – um am folgenden Mittag festzustellen, »daß sie schal geworden ist.«²⁹ Die Bestimmtheit des Hier und Jetzt treibt ihre Negation hervor; das als unmittelbar Geltende wird so in den Prozeß der dialektischen Vermittlung hineingezogen.

Und so geht es weiter, vom Bewußtsein über das Selbstbewußtsein und die Vernunft bis hin zum Geist, der sich zur sinnlichen Gewißheit dann und dort respezifizieren kann. In logisch-systematischer Hinsicht ist »das Diesse«³⁰ als Einsatzpunkt also richtig gewählt. Und doch bleibt die Frage, ob das absolute Wissen hier tatsächlich auf seine archäologisch älteste Herkunftsschicht trifft. Hegel selbst haben diesbezüglich Zweifel beschlichen, wie Otto Pöggeler herausgearbeitet hat: »Ist das Bewußtsein« – diese Frage stellt der §36 der Heidelberger Enzyklopädie – »überhaupt ein »absoluter Anfang«? Geht dem Standpunkt des Bewußtseins nicht all das voraus, was in der Enzyklopädie unter dem Titel *Anthropologie* entwickelt wird als Lehre von der Seele, die noch keine Trennung zwischen sich und ihrem Gegenstand kennt?«³¹ Immerhin schaltet ja die Berliner Enzyklopädie in ihrem dritten Teil, der von der »Philosophie des Geistes« handelt, der Analyse des Bewußtseins eine ausführliche Anthropologie vor.³² Aber das Problem erschöpft sich nicht darin, gewissermaßen noch »weiter vorn« anzufangen. Es macht einen konstitutio-

27 Hegel, *Phänomenologie*, S. 79 ff.

28 Ebd., S. 79.

29 Ebd., S. 81.

30 Ebd.

31 Pöggeler, *Die Komposition der Phänomenologie*, S. 330.

32 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. 1830. Dritter Teil: »Die Philosophie des Geistes«, in: ders., *Werke*, Bd. X, Frankfurt a. M. 1986, S. 43 ff.

nellen Unterschied, ob am Anfang des Systems der ungeordnete Reichtum des seelischen Lebens, die »Hineinbildung der Seele in ihre Leiblichkeit«³³ oder aber distinkte kognitive Operationen des Bewußtseins stehen.

Beide Anfangsoptionen gehen nicht organisch auseinander hervor, sondern bilden eine folgenreiche Alternative. Geht man der Spur der anthropologischen Früherfahrungen nach, die in Hegels Philosophie der Seele anklingen, so muß man ein Apriori der Ungeschiedenheit und Nichtidentität denken, aus dem sich nicht bruchlos eine Teleologie des absoluten, den Stoff der leiblichen Natur tilgenden Subjekts ableiten läßt. Geht man dagegen von einem trennscharfen Evidenzprinzip aus, nach dem das Bewußtsein dem immer schon isolierten und als solchem aufhebbaren Hier und Jetzt der Dingwelt begegnet, dann steht der Negativität des geistigen Prozesses kein Hindernis mehr entgegen – allerdings um den Preis, daß jene frühere Verwachsenheit des Eigenen mit dem Fremden ins *Abseits* des sich in sich schließenden systemischen Zirkels gedrängt werden muß.

Dort das Dunkle und Verworrene, hier die vernunftgemäße Distinktion. Dort der Schlaf, hier »das höhere Erwachen der Seele zum Ich.«³⁴ Dort die Unvordenklichkeit jedes Weltbezugs, hier eine Bewegung der immer weiter ausgreifenden subjektiven Aneignung der Natur. Die Anstrengung des Systemphilosophen, den Ursprungsort der das System durchherrschenden Rationalität zu lokalisieren, gerät hier in das gleiche tief gespaltene Terrain, aus dem im 18. Jahrhundert die nichtwissenschaftliche Wissenschaft der Ästhetik erwuchs.

In seiner eigenen Ästhetik hat Hegel – mit erkennbarem Widerwillen – diesem Problem Rechnung getragen und neben der phänomenologischen und anthropologischen noch eine dritte Herleitung des weltgestaltenden Geistes versucht. Er setzt nämlich nicht eine Kunst an den Beginn der Entwicklung, die von der taghellen Gewißheit der sich unmittelbar glaubenden Wahrnehmungen ausgeht, sondern eine von »Zweifelhaftigkeit« geprägte Kunst der Vermischung,³⁵ die er als symbolische Kunstform bezeichnet. »Den *Anfangs*«, so Hegel nach dem Zeugnis der überlieferten Vorlesungsmaterialien, »bildet deshalb die noch ungetrennte und in dieser widersprechenden Verknüpfung gärende und rätselhafte Einheit des Kunstgehalts und seines versuchten symbolischen

33 Ebd., S. 197.

34 Ebd.

35 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, in: ders., *Werke*, Bd. XIII, Frankfurt a. M. 1983, S. 397.

Ausdrucks – die eigentliche, unbewusste, originäre Symbolik, deren Gestaltungen noch nicht als Symbole *gesetzt* sind.«³⁶

Auf die Schwierigkeit von Hegels Ästhetik, die daraus hervorgeht, daß sich in ihr eine immanente Entwicklungslogik des Kunstschönen mit dem normativen Ideal der klassischen Antike verkreuzt, soll hier nicht eingegangen werden. Es soll reichen, auf den Abstand hinzuweisen, der die »eigentliche, unbewusste, originäre Symbolik« von jener sinnlichen Gewißheit trennt, auf die das absolute Wissen der *Phänomenologie* als seinen elementaren Ausgangspunkt zurückkommen kann. Als Phänomenologe und Logiker schließt Hegel das vermeintlich Unmittelbare mit dem Resultat der Vermittlung zusammen – in Entsprechung zu seinem zirkulären Programm. Als Ästhetiker dagegen nimmt er einen »Anfang« des Geistes an, dessen tastende Artikulationen, die Symbole, »noch nicht [...] *gesetzt* sind«. Von diesem Anfang im Unbewußten kann sich der Geist nur wegbewegen, nicht in ihn zurückkehren; einmal überwunden, befindet sich der *ästhetische Ursprung* außerhalb der Kreisbahn des Systems.

Daß systemisch geschlossene Theorien die genealogische Dimension, von der sie in ihrem Entstehen parasitär abhängig sind, *kupieren*, daß sich ihre rekursive Schließung über einem fundamentalen Vergessen zuträgt, ließe sich, bis hin zu Luhmann,³⁷ an vielen weiteren Beispielen zeigen. Und das heißt nichts anderes, als daß an der »Außenseite« der einmal errichteten und sich in fugenlosen Anschlußoperationen abdichtenden systeminternen Notwendigkeiten andere, systemfremde Instituirungsregeln und kulturelle Ökonomien wirksam sind. David Wellbery hat in einer brillanten kleinen Studie ähnliche Beobachtungen in bezug auf die Theoriegeschichte des 20. Jahrhunderts geltend gemacht, um die »Grenzen der systemtheoretischen Reform der Kulturwissenschaften« aufzuzeigen.³⁸ Man kann das Argument auch umwenden: in dem Sinn, *daß gerade die verschwiegene Kulturalität von Systemen den Letzthorizont ihres*

36 Ebd., S. 412.

37 Vgl. meinen Aufsatz »Die Grenzen des Systems und die Rhetorik der Systemtheorie«, in: *Widerstände der Systemtheorie. Kulturtheoretische Analysen zum Werk von Niklas Luhmann*, hg. v. Albrecht Koschorke/Cornelia Vismann, Berlin 1999, S. 49–60.

38 David A. Wellbery, »Die Ausblendung der Genese. Grenzen der systemtheoretischen Reform der Kulturwissenschaften«, in: *Widerstände der Systemtheorie*, S. 19–27. Wellbery arbeitet in Anknüpfung an Überlegungen von Dieter Henrich heraus, »daß Reflexivität eine höherstufige Organisationsform von präreflexiven Kräften ist, die allerdings nur in der reflexiven Wiederherstellung zugänglich werden. Das

Funktionierens ausmacht. Wenn das zutrifft, dann führt die Tendenz moderner Gesellschaften, sich in Funktionssysteme auszudifferenzieren, nicht zu einer »Austrocknung« der Kultur. Im Gegenteil, es wird in wachsendem Maß auf die Übersetzungs- und Kohäsionsleistung hybrider, definitorisch nicht zu fixierender, funktional ungebundener Zwischeninstanzen ankommen. Anders gesagt, auf die Rationalität des Verworrenen. Und das ist, seit Baumgarten, Ästhetik.

Albrecht Koschorke

Moderne moderner Kunst bestünde demgemäß nicht bloß im systemimmanenten Selbstbewußtsein ihrer autonomen Reproduktion, sondern ebenfalls in ihrer ständigen Bezugnahme auf einen Existenzgrund, der sich der Reflexivität nachträglich eröffnet. Die Beschreibung der ästhetischen Moderne, die die Systemtheorie liefert, müßte daher durch ein genealogisches Konzept ergänzt werden, nicht weil dieses wahrer wäre, sondern weil es die andere Seite moderner ästhetischer Erfahrung artikuliert. Sähe man von dieser Seite – der Seite der Genese – ab, setzte man alles auf Autonomie, Reflexivität, Selbstbestimmung, dann fiel nicht nur eine reichhaltige Tradition ästhetischer Theorie der Vergessenheit anheim; man verfehlte auch einen wesentlichen Aspekt moderner Erfahrung.« (S. 26).