

Johann Ev. Hafner

De visione diaboli

Beobachtung von Beobachtung bei Niklas Luhmann und Nikolaus Cusanus

1 *Das Unmoralische der Unsichtbarkeit: Der Ring des Gyges*

Sokrates wird von Glaukon mit der Erzählung vom lydischen Hirten Gyges provoziert, wonach dieser einen goldenen Ring gefunden hat, durch den er sich zuweilen unsichtbar machen kann. Gyges benützt ihn, um Karriere zu machen, eine Ehe zu brechen und König zu werden.¹ Gerechtigkeit, so Glaukons These, ist das faktische Unvermögen, Unrecht zu tun, denn niemand verhalte sich freiwillig gerecht. Beobachtung wirkt hier als soziale Kontrolle über die Einhaltung sozialer Standards. Der Wegfall der Kontrolle offenbart die Äußerlichkeit der Standards. Sie werden nur gehalten, weil sie gesellschaftlich sanktioniert sind. Glaukon unterstellt: Wer sich unbeobachtet weiß, der handelt klug, wenn er sich bereichert. Denn die Tat kann dem Täter nicht zugerechnet werden. Die Parabel enthält über seine moralische Botschaft hinaus noch eine epistemologische: Wer sieht, ohne selbst gesehen zu werden, hat Macht über die anderen. Gesehenwerden ist Ohnmacht. Michel Foucaults Analysen der „Dispositive“ in erzieherischen, psychiatrischen oder Strafanstalten sind ein breiter Beleg für diese These.² Der Zugriff auf die Zöglinge, Patienten und Insassen wurde durch die Möglichkeit dauernder Beobachtung gesteigert. So kann die Internalisierung von Hausordnungen bis hin zu Erziehungszielen erzwungen werden, ohne daß der einzelne gewaltsam konditioniert werden muß. Diese Macht ist subtiler als Gewalt.

Wichtig für unseren Zusammenhang ist die Verschränkung von Ethischem und Epistemologischem. Darf man alles sehen oder wissen wollen?³ Gibt es sittliche

¹ Vgl. Platon: *Politeia* 359a-360d = Platon: *Werke* in acht Bänden, Bd. 4 (Hg. v. G. Eigler), Darmstadt 1990, 98-103. Das Gyges-Motiv findet sich in vielerlei Variationen. Im Märchen „Das Zwergenmützchen“ erhascht der dritte Sohn aufgrund seiner Absichtslosigkeit eine Tarnkappe. In der Nibelungensage kann sie dem schatzhütenden Zwerg Alberich nur vom unverwundbaren Siegfried entrisen werden. In beiden Fällen gewinnen die Helden an Macht und Wissen, das sie im Gegensatz zu den Vorbesitzern der Tarnkappe nicht mißbrauchen, sondern womit sie das verursachte Ungleichgewicht wieder justieren.

² Siehe nur Foucault, M.: *Sexualität und Wahrheit*, Bd. 1: *Der Wille zum Wissen*, Frankfurt a. M. 1977 oder Foucault, M.: *Überwachen und Strafen*, Frankfurt a. M. 1976.

³ Sind Peepshows allein wegen ihrer pornographischen Inhalte oder auch aufgrund des asymmetrischen Beobachtungsverhältnisses unsittlich?

Grenzen des Wissens? Solche Fragen heute zu stellen, scheint anachronistisch, da die Wissens- und Wissenschaftsfreiheit seit der Aufklärung zur irreversiblen Erregenschaft zählen.⁴ Die Fraglichkeit der Neugier wird erst sichtbar, wenn der Erkenntniswille ins Unendliche potenziert wird, d. h. wenn er sich auf den unendlichen Gegenstand schlechthin richtet, auf Gott. An der Betrachtung Gottes entscheidet sich, ob eine Beobachtung diabolisch oder angelisch ist. Die Verweigerung der Sichtbarkeit (bzw. die Unsichtbarkeit der Engel) ist eine Versuchung zur Immoralität. Emmanuel Lévinas hat den Zusammenhang von fehlender Seins-Teilhabe und dadurch erzwungener Wissens-Teilnahme beschrieben, freilich mit einem pejorativen Unterton. Wer über anderes wissen will, ohne sich sehen zu lassen, der partizipiert ohne Interesse.

„Der Mythos von Gyges ist der eigentliche Mythos des Ich und der Innerlichkeit; das Ich und die Innerlichkeit existieren unerkannt und ohne Anerkennung. ... Das innere Leben, das Ich, die Trennung, sind die eigentliche Entwurzelung, die Nicht-Teilhabe; sie sind folglich die ambivalente Möglichkeit des Irrtums und der Wahrheit. Das erkennende Subjekt ist nicht Teil eines Ganzen; denn es grenzt an nichts. Sein Streben nach der Wahrheit entspringt nicht der Leere des Seins, das ihm fehlt.“⁵

Nicht obwohl, sondern weil der Beobachter keine Beziehung zum Beobachteten unterhält, vermag er zu beobachten. Und weil er selbst von niemandem gesehen wird, ist es sein eigener Blick, mit dem er sich selbst rekonstruiert. Lévinas nennt dies „Entwurzelung“ des getrennten Seienden (d. i. der Mensch), bei Niklas Luhmann entspricht ihm die Autopoiesis geschlossener Systeme. Beide betonen, daß der Vorgang der Selbstrekonstruktion eine Operation in der Zeit ist, die niemals nachträglich das Leben zu transzendentalisieren vermag.⁶ Die Situation des Gyges besteht in der Asymmetrie von Wirken und Leiden. Er kann Einfluß nehmen und Wissen ansammeln, ohne Wissen über sich preisgeben zu müssen. Er kann gut handeln oder böse, ist aber niemals zurechnungsfähig. Was Lévinas als Ende des Ethischen qualifiziert,⁷ sieht Luhmann als Beginn allen Verstehens: Wir verstehen andere nur, indem wir deren Differenz zu uns beobachten. Erst wo sich ein Beobachter als Moment der Umwelt des Beobachteten erfahren kann, ist Verstehen möglich. Je mehr wir aber verstehen, unter welchen Verstehensbedingungen der andere steht, desto weniger verstehen wir ihn gemäß seinem Selbstverständnis. „In

⁴ Vgl. Marquard, O.: Neugier als Wissenschaftsantrieb oder die Entlastung von Unfehlbarkeitspflichten, in: Ströker, E. (Hg.): Ethik der Wissenschaften? Paderborn 1984, 15-26. Die Achtung der curiositas durch eine Theologie, die Gott vor ungebührlichen Zugriffen schützen wollte, wurde erst hinfällig, als der Nominalismus dem Denken sowohl die Analogiefähigkeit auch die Häresiefähigkeit entzogen hatte.

⁵ Lévinas, E.: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Freiburg/München 1987, 79f.

⁶ Vgl. a.a.O., 245.

⁷ „Gyges, das ist die eigentliche Bedingung des Menschen, die Möglichkeit des radikalen Egoismus, die Möglichkeit, die Spielregeln zu akzeptieren, aber zu mögeln.“ (a.a.O., 251).

dem Maße, als man sich bemüht, sich zu verstehen, gibt man das Selbstverstehen auf (denn man ist für sich selbst nicht Umwelt eines anderen) ...“⁸

Im folgenden soll der Zusammenhang von endlichem Beobachten und Beobachtbarkeit des Unendlichen untersucht werden. Mit Hilfe der Systemtheorie wird formal das Verhältnis von Beobachter und Gegenstand konstruiert. Unter Rückgriff auf das Problem des Teufels⁹ wird das Verhältnis von endlichem Beobachter und unendlichem „Gegenstand“¹⁰ aufgezeigt. Dies soll als Parabel für metaphysisches Denken fungieren, das Absolute zu denken beansprucht. Im letzten Teil wird die These aufgestellt, daß Beobachtung des Unendlichen diabolisch wird, wenn sie unterscheidet, ohne zu gewichten; wenn sie erkennt, ohne anzuerkennen. Was bei endlichen Gegenständen unerlässlich ist, kann beim unendlichen Gegenstand unzulässig sein: Die Gleichursprünglichkeit von Bezeichnetem und Unterschiedenem darf nicht als Gleichrangigkeit behandelt werden.

2 Perspektivenunabhängigkeit erster und zweiter Wissenschaften

Anderes zu beobachten, ist die Aufgabe jeder Wissenschaft. Gibt es mehrere Wissenschaften, differenzieren sich die Perspektiven und konfliktieren. Die Definitionsgewalt wird dann von Expertenkommissionen beansprucht, die Daten bereitstellen und darüberhinaus deren Gültigkeitsreichweite festlegen. Daß es das Ozonloch gibt, muß sich die Philosophie von den Naturwissenschaften sagen lassen, daß es von der Öffentlichkeit so und so akzeptiert wird, muß sie sich von den Sozialwissenschaften sagen lassen. Ob es aber (nicht) sein soll, das kann nur von einer Theorie formuliert werden, die noch einmal beobachten kann, wie andere Wissenschaften beobachten. Eine solche Theorie muß im Auge haben, was die fachspezifischen Zugänge nicht sehen können. Sie besorgt aber nicht die Reflexion der methodisch blinden Flecke, die stets von der Tiefenschärfe der Instrumente abhängen. Denn die Wissenschaften wissen sehr wohl, daß ihre Geräte begrenzt sind. Sondern sie reflektiert die Blickrichtung der Wissenschaft als ganzer: Welchen Ursprung und welche Konsequenzen hat Wissen überhaupt? Ist es besser zu wissen, als nicht zu wissen? Damit stellt sich die Frage, auf welche ethischen und Rationalitätsstandards wir uns angesichts einer metereologischen Veränderung beziehen sollen.¹¹

⁸ Luhmann, N.: Systeme verstehen Systeme, in: Luhmann, N./Schorr, K. E. (Hg.): Frankfurt a. M. 1986, 72-117, hier 82.

⁹ Die Teufelstradition wird hier in strikt logischer Absicht benutzt. Als tertium comparationis dient zunächst nicht die Bosheit, sondern die Intelligenz des Teufels. Gerade als reiner Geist kann er für den Anspruch der Wissenschaft stehen, unkörperlich zu denken, d. h. die eigenen weltlich-faktischen Verstehensbedingungen schon durch den Verstandesgebrauch mitgedacht und aufgehoben zu haben.

¹⁰ „Gegenstand“ freilich hier nicht im objektiven Sinne, sondern im Sinne von „Gegenüber des Beobachters“.

¹¹ Jürgen Habermas sieht in der ethischen (!) Notwendigkeit, die Unterscheidbarkeit von sozial Geltendem und rational Gültigem und die diskursive Formulierbarkeit dieser Unterschiede zu gewährleisten, das Hauptmotiv der kommunikativen Vernunft, die – wie er selbst zugibt –

Wenn die Philosophie mehr sein will als die Reflexion der Kompetenzstreuung in Kontextualismen, dann muß sie einen unbescheidenen Anspruch anmelden: anders zu sehen als die wissenschaftlichen Disziplinen.

Andere zu beobachten und selbst unsichtbar zu bleiben, ist der Anspruch der Metaphysik. Sie postuliert die Wahrheit ihrer Gedanken in Abstraktion von den psycho-sozio-ökonomischen Bedingungen des Denkers. Sie argumentiert: Wer die Gültigkeit eines Gedankens an der Klassenzugehörigkeit, am Geschlecht oder am Kulturkreis eines Denkers festmacht, hat den Unterschied von erster und anderen Wissenschaften nur als kategorialen, nicht als transzendentalen begriffen. Der (absolute) Gegenstand der Metaphysik – nicht die Objektivität der Beobachter – verbürgt die subjektunabhängige Rede über ihn. Metaphysik ist geradezu die Behauptung der Möglichkeit einer unperspektivischen Sicht. Wohl sind Aussagen von Männern über Frauen parteiisch, das darf aber nicht von Aussagen eines Denkenden über das Sein gelten. Wieso behaupten metaphysische Sätze ihren Ausnahmestatus?

Seit Descartes' Unterscheidung in *res extensa* und *res cogitans* gibt es zwei vereinbare Blickwinkel auf die Welt. Beginnt die Betrachtung mit der Anwesenheit der Welt, so muß sich das Subjekt in einem Akt der Selbstobjektivierung darin wiederfinden. Beginnt die Betrachtung mit der Selbstgegebenheit des Subjekts, so muß es die Welt bewußtseinsanalog denken. Wichtig für unseren Zusammenhang sind nicht die verschiedenen idealistischen bzw. naturalistischen Auskristallisationen, sondern der Anfangsimpuls, den beide Perspektiven voraussetzen müssen. Beide beginnen mit einer Richtungsentscheidung, von der aus die Betrachtung erfolgt. Jedes noch so präreflexive Vorverständnis (Lebenswelt, Leiblichkeit, Befindlichkeit) muß entscheiden, ob die Bedingungen extern oder intern sind, d. h. ob sie die Homologie der Vernunft unterbrechen oder fortführen. Die Rekonstruktion der eigenen vorbewußten Konstruktionsbedingungen führt zwingend zur Klärung, ob der Vorgang selber noch einmal unter vorbewußten Bedingungen geschieht oder sich darüber zu erheben vermag. Nur wenn letzteres der Fall ist, kann im klassischen Sinne von Metaphysik gesprochen werden. Damit ist noch nicht gesagt, wer oder was das Auge der Betrachtung und das Subjekt der Vernunft sei. Die Betrachtung beginnt zwar mit der präreflexiven Präsenz eines weltvernehmenden bzw. selbstgegebenen Wesens, sie muß sich aber gerade davon distanzieren. Ob das Wesen nach der Betrachtung noch einmal als Person oder Subjekt aufersteht oder nicht vielmehr als Systemteil oder im Seinsgeschick aufgeht, das ist nicht ausgemacht.

nicht ohne eine Restmetaphysik auskommen kann. Vgl. Habermas, J.: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1997, 35-60 und 153-186, hier 184. Er verknüpft somit *Moralisches* (rationales Handeln) mit *Epistemologischem* (rationales Beobachten). Auf die Gyges-Parabel angewandt: Der unsichtbare Gyges verhält sich nur für jemanden, der ihn bei seinem Treiben beobachten könnte, unmoralisch. Seinen Mitmenschen erscheint er stets innerhalb des sozial Geltenden.

Ist die Reflexion, mit der ein Subjekt auf die subjektiven Bedingungen der Gegenstandskonstitution reflektiert, ein metaphysischer Akt und höherer Ordnung oder ist sie nur die komplexere Wiederholung zweiter Ordnung? Die thomistisch-metaphysische Tradition hat stets vorausgesetzt, daß das Denken des Denkens gänzlich anderer Qualität ist als einfaches Denken. Es ist kein Gegenstandsverhältnis, sondern ein rationaler Vollzug, der in seiner Vollform nur einem göttlichen Wesen zugeschrieben werden kann. Der Mensch hat daran allenfalls analog-partiell oder dialektisch-partiell teil. Selbstbewußtsein ist in dieser Tradition mehr als das Bewußtsein eines empirischen denkenden Wesens von sich selbst. Es ist vielmehr das Bewußtsein, das nicht mehr Bewußtsein-von... sein muß, weil es das Sein immer schon verstanden hat, noch bevor es ins Gegenstandsbewußtsein tritt. Weil das Denken seinem aktuellen Vollzug stets potentialiter voraus ist, kann das Denken des Denkens als Ermöglichungsbedingung für einfaches Denken gelten, und nicht als dessen Selbstanwendung. Indem Sein und Denken identisch gesetzt werden, muß das Denken des Denkens der schlechthinige Seinsakt sein und radikal getrennt vom einfachen Denken eines Seienden.

Luhmann sieht das genau umgekehrt: Weil am Anfang die Differenz (von gedachtem Sein und denkendem Seienden, von Umwelt und System, von Referenz und Selbstreferenz) als operatives Prinzip steht, ist Beobachtung des Beobachtens selbst nur eine einfache Beobachtung. Erst wo Kommunikation getrennt ist von Aktualisierungen durch ein Bewußtsein, kann es diesem Selektionsalternativen bieten und kann informationsverarbeitendes-interagierendes Bewußtsein entstehen. Daher wirft Luhmann der klassischen Metaphysik und der Transzendentalphilosophie vor, sie lasse nicht zu, „daß die Bedingungen der Erkenntnis durch die Ergebnisse der Erkenntnis in Frage gestellt werden. Transzendente Theorien blockieren den autologischen Rückschluß auf sich selber.“¹² Braucht sich die Transzendentalphilosophie gerade diesen Vorwurf gefallen zu lassen, da sie doch aus Selbstanwendung des Denkens entstanden ist? Die tautologische Frage: Wie ist das Denken zu denken? mußte genetisiert werden zu: Wie sind die Ermöglichungsbedingungen des Denkens zu denken? Ein empirischer Denker ist für Transzendentalphilosophen nur Repräsentant des Denkens und nie identisch mit ihm. Dies kommt nur einem transzendentalen Subjekt zu. Es ist Ermöglichungsbedingung allen Denkens. Jede Äußerung aber geschieht unter den Bedingungen der Empirie, weil der Gedanke – will er kommuniziert werden – sich als gesprochener oder geschriebener Satz verwirklicht. Zugleich wird er damit beobachtbar für Linguisten, Ethnologen, Logiker, Soziologen. Alle Erkenntnisse, welche eine Wissenschaft aus der Äußerung gewinnen, können nur wieder im Reich der Texte kommuniziert werden. Sie erreichen aus der Sicht der Transzendentalphilosophie nie mehr den Gedanken, der ihnen die Bedingungen von Erkennen gesagt hat, denn dieser ist nur seiner Erscheinung nach

¹² Luhmann, N.: *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, 2. Aufl. Frankfurt 1991, 13.

allen anderen Sätzen ähnlich, seinem Anspruch nach ist er kategorial verschieden und damit immun. Er kann nur von Sätzen modifiziert werden, bei denen vorher die Sprach- und Sozialgestalt abstrahiert wurde. In dieser Hinsicht ist das transzendente Subjekt selbstreferentiell. Seine Wahrheit muß unabhängig von der Wirklichkeit bestehen. Es vermag nur von sich selber sprechen, genauso wie es von außen nicht beobachtet werden kann.

Dieser Vorgang der Selbstexemption aber kann laut Systemtheorie beobachtet werden. Genauer: Die Selbstexemption kann als *Vorgang* beobachtet werden.¹³ Das heißt nicht, daß sie auf ihre soziokulturellen Voraussetzungen zurückgeführt wird, wohl aber daß ihre Wahrheitsbehauptung eine wirkliche Funktion erfüllt. Wer der Meinung ist, daß es keine Rückschlüsse von Wahrheitsfunktion auf Wahrheit gibt, kann jetzt aufhören zu lesen. Er darf sich dann auch nicht dafür interessieren, ob die Unterscheidung von Wahrheit und ihrer Funktion eine empirische oder transzendente Behauptung ist.

– Richtet sich der Intellekt auf das höchste Gute und Wahre, wird klassisch die Metaphorik des Sehens verwendet: Sonnengleichnis bei Platon, illuminatio bei Augustinus, visio bei Thomas. Das Objekt des Sehens ist zugleich die Ermöglichungsbedingung allen Sehens. „So auch die Sonne ist nicht das Gesicht, aber als die Ursache davon wird sie von eben demselben gesehen.“¹⁴ Wieso wird der Gesichtssinn von allen Sinnen für den analogiefähigsten gehalten, wenn es darum geht, das Denken darzustellen? Es ist die Angewiesenheit des Sehens auf das Licht, welches das Gesehene erhellt. Dagegen vernimmt das Gehör direkt das Klingende ohne Vermittlung durch ein Drittes. Daraus ergibt sich: Je stärker jemand sein Sehen auf Helles richtet, desto stärker wird die Sehkraft. Analog: Je idealer ein erkanntes Seiendes, desto klarer die Erkenntnis. Platons Sonnengleichnis ist insofern unlogisch: Oben steht nicht die Idee der Idee, sondern die Idee des Guten. Diese ist mehr als nur die formale Rahmenbedingung, sie ist in einer letzten Aufgipfelung auch die Bedingung von Bedingtheit, indem das Gute „noch über das Sein an Wür-

¹³ Deswegen hat Robert Spaemann Niklas Luhmann den Titel „Anti-Philosoph“ verliehen. (Luhmann, N./Spaemann, R.: *Paradigm lost. Über die ethische Reflexion der Moral*. Rede anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises 1989/Niklas Luhmanns Herausforderung der Philosophie. Laudatio, Frankfurt a. M. 1990, 62). Spaemann zufolge betreibe derjenige Anti-philosophie, welcher philosophiert, ohne „Abschlußgedanken“ zuzulassen. Der Gedanke des Absoluten werde ableitbar, weil Denken selbst als ein Fall (unter vielen) von Selbstreferenz rekonstruiert werde. „Luhmanns Absicht ist es, auch noch der Entstehung der Kategorie von Identität und Differenz ebenso wie der Entstehung dessen, was wir ‚Sinn‘ nennen, im Rahmen einer evolutionären Autopoiesis zuzuschauen.“ (a.a.O., 67). Das Antiphilosophische an Luhmann ist sein Versuch, das Absolute aus seinen transzendentalen bzw. transzendenten Schichten zu zerren, um es ansichtig machen und es beobachten zu können. Immer wieder betont er gerade in Passagen hochabstrakter Operationsbeschreibungen die Empirizität seiner Gegenstände, so z. B.: „Als Operation kann das Beobachten vollzogen und als empirischer Vollzug beobachtet werden.“ (Luhmann: *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, 95).

¹⁴ Platon: *Politeia*, 508b.

de und Kraft hinausreicht“.¹⁵ Die Idee des Guten steht sowohl für die Ermöglichung von Erkenntnis, als auch für die ständige Verwirklichung dieser Möglichkeit. In theologische Kategorien übersetzt: creatio prima und creatio continua. Deshalb ist die Idee des Guten mehr als Sein, denn sie ermöglicht über die Denkbare hinaus auch die Seiendheit. Als Denkbare gewährt sie Wahrheit (Identität im Sinne von Offenheit, Lichtung, Anwesenheit wider das Verborgene), als Seiendheit gewährt sie Gewißheit (Identität im Sinne von Beständigkeit, Selbstheit, Wiederholbarkeit wider das Einmalig-Ephemere, Zufällige). Differenz kommt nur dem endlich Seienden und endlich Erkennenden zu.

– Richtet sich der Intellekt auf sich selbst, dann ergeben sich beobachtungslogische Paradoxien. In der platonischen Lichtmetaphysik wird das Paradox als die blendende Überhelle der Schau beschrieben. Nur Gott kann sich selber sehen, blickt der Mensch in die Sonne, entstehen ihm blinde Flecken. Ist Gott aber Selbstvollzug als Selbstbeobachtung? Die christliche Trinitätslehre will innergöttliche Beziehungen zulassen, ohne die Einheit Gottes zu gefährden. Der christliche Gott ist nicht die aristotelische Vereinigung von Verstandestätigkeit (*νόησις*) und Verstandhaben (*νοούμενον*)¹⁶, sondern gerade die Differenz der Einheit der Beziehung. Der Intellekt nach der aristotelischen Geistmetaphysik ist seinerseits Selbstvollzug, *νόησις νοήσεως*, *reditio in seipsum*. Wie kann er dann noch einmal quasi von außen beobachtet werden, begründet und enthält er doch alles Denkbare? Das ist die extensive Grenze. Das Paradox wird vertieft durch eine intensive Begrenzung: Wie kann ein absolutes Selbstverhältnis von jemand beobachtet werden, der nicht das Selbst ist, sondern allenfalls daran teilhat oder danach strebt? Kann ein Selbstverhältnis durch Fremdbeobachtung bestimmt werden?

Wir Menschen denken, daß wir denken. Der Hauptsatz enthält das Denken zweiter Ordnung, der Daß-satz das Denken erster Ordnung. Setzt man das Denken ins Verhältnis zu sich selber, entsteht das Problem, daß wir mittels eines einzigen Vermögens zwei Vollzüge leisten. Zum ersten denken wir gegenständlich (in Bildern, Wünschen, Dingen, Begriffen) und sind somit *transitiv* bezogen auf etwas. Zum zweiten denken wir, daß wir denken und sind somit *reflexiv* bezogen auf den Akt des Denkens selber. Thomistisch: Der *intellectus agens* vermag sich auch auf den *intellectus passivus* zu richten. „Subsistere nihil aliud est quam redire in essentiam suam.“ Das gilt für jedes Seiende, weil ein jedes immer wieder in sein Wesen zurückkehrt und somit analog reflexiv ist. Der Gedanke ist steigerbar bis zur Aufhebung der Differenz von *reditio* und Subsistenz im *actus essendi* oder *ipsum esse subsistens*. Seinsgrad und Reflexionsgrad konvergieren asymptotisch in Gott, der sich selber ist und denkt. Besser: der als sich Denkender ist bzw. der als sich Seiender denkt. Gibt es daneben noch eine Reflexion, die Gott als den sich Seienden/Denkenden denkt. M.a.W., ist dieser Gedanke des *ipsum esse subsistens* über-

¹⁵ A.a.O., 509b: „ἐπέκεινα τῆς οὐσίας“.

¹⁶ Vgl. Aristoteles: *Metaphysik* A, 9. 1075a, 4f.

haupt ein Gedanke? Wer kann ihn denken, ohne selbst damit Gott zu sein? Hierfür gibt es den Teufel. Er ist der Beobachter Gottes, zwar kreatürlich, aber ein Geistwesen ohne die Begrenzung der Sinnlichkeit.

3. Der Teufel nach Thomas

Weil jedes Geschöpf qua Kreatürlichkeit gut ist, stellte sich der christlichen dogmatischen Spekulation die Aufgabe zu ergründen, worin das Motiv für die Sünde lag, mit der der Teufel zum Teufel wurde. Thomas hält fest, daß die Engel nach ihrer Erschaffung (nicht *mit* ihrer Erschaffung) durch einen ersten Willensakt (nicht qua Natur) sich für die angelische oder die diabolische Seite entschieden haben. Mögen auch Erschaffung durch Gott und erster freier Willensakt zusammenfallen, so sind sie doch logisch und genetisch getrennte Vorgänge, weil Gott nicht die Ursache von Sünde sein kann.¹⁷ Gott kann auch nicht das Motiv der Sünde sein, weil er kein Gegenstand ist, den man defizitär, körperlich begehren könnte. Die Sünde des Teufels ist sein Stolz (bzw. dessen Negativform: Neid). Er ist auf Gott hin ausgerichtet, aber vermischt die Perspektiven der Anerkennung. Gottähnlichkeit anzustreben, ist noch keine Verfehlung, sondern die Bewegung der gesamten Schöpfung, aber im Falle des Teufels wird dieses Ziel aus eigenem Vermögen („per suam virtutem“¹⁸) verfolgt statt ex gratia. Weil engelhafte bzw. dämonische Erkenntnisse und Akte nicht prozessual, sondern intuitiv vollzogen werden, kam es mit der ersten Entscheidung zu einer irreversiblen Selbstdeterminierung der angelischen Freiheit. Andererseits ist die Seligkeit nicht durch einen Willensakt verdienst- bzw. verlierbar, sondern dieser muß zuvor von der Gnade geformt („informatus“) geworden sein. So kann vom guten Engel gesagt werden, „quod gratiam habuit angelus antequam esset beatus, per quam beatitudinem meruit“.¹⁹ Auch auf der Seite des Teufels muß es diese Gnade gegeben haben. Doch er hat sie falsch eingeordnet, indem er sie als eigene Kraft verwenden wollte. Der Teufel unterhält eine engelhafte Beziehung zu Gott, er erkennt ihn sowohl mittels natürlicher als auch mittels gnadenhafter cognitio. Aber dem Teufel fehlt neben der rein-schauenden, spekulativen Erkenntnis Gottes die affektive, liebende.²⁰ Er beobachtet Gott, doch er liebt ihn nicht. Wohl gemerkt, das Fehlen der Liebe ist Folge, nicht Grund für den Fall. Die Ursünde des Teufels ist ein Unterscheidungsfehler, der dazu führt, daß Eigenes (Geschöpfliches) mit Fremdem (Göttlichem) vermischt wird. Diese Vermischung wiederum setzt voraus, daß der Teufel eine Perspektive eingenommen hat, von der aus er Eigenes und Fremdes zusammensehen konnte. Metaphysisch ist diese Beobachtung nicht Tat des Teufels, sondern der Teufel selbst!

¹⁷ Vgl. Thomas, Summa theologica I, q. 63, a. 5.

¹⁸ A.a.O., q. 63, a. 3.

¹⁹ A.a.O., q. 62, a. 4.

²⁰ Vgl. a.a.O., q. 64, a. 1.

Warum vermag der Teufel nicht seinen ordnungsgemäßen Platz in der Schöpfung zu erkennen? Unsere These lautet: Weil ein Beobachter Gottes samt seiner Schöpfung „außerhalb“ Platz nehmen muß, um dies zu tun.

4. Systemtheoretische Rekonstruktion metaphysischer Beobachtung

Bestimmte Wesen vermögen sich selber als Einheit zu behandeln, d. h. die Umweltdifferenz im System selber zu reproduzieren. Bloße Selbstbezüglichkeit führt zwangsläufig zu einem infiniten Regreß: das etwas enthält (denkt, sieht, erzeugt) sich selbst. Wenn es es selbst in glatter Identität ist, liegt eine Tautologie vor; wenn es es *nicht* selbst in glatter Identität ist, eine Paradoxie. Beides sind Sackgassen der Systembildung, ähnlich einem Philosophen, der mit dem ersten Satz „Ich denke, daß ich denke ...“ (oder: „Ich weiß, daß ich nichts weiß ...“) aufhören muß zu denken. Paradoxien und Tautologien erlauben entweder keine oder unendliche Anschlüsse. Solche Selbstreferenz ist unfruchtbar, weil sie zu keinerlei Handeln oder Erleben führt. Die incurvatio in seipsum, die Rückführung von allem auf das Selbst muß aufgebrochen werden, indem das System auf anderes als es selbst zurechnen kann. Z. B. kann man Motive als Verursachung von außen einer externen Autorität zurechnen, oder man kann eigene Ziele als Teilmomente einem externen Endzweck unterordnen. Die Autopoiesis eines Systems nimmt in diesem Fall (des Enttautologisierungszwanges) den Umweg über eine – freilich systeminterne – „Allopoiesis“. Sie besagt, daß „ein System zur Ermöglichung seiner Operationen Bezugspunkte wählt, die in diesen Operationen nicht mehr in Frage gestellt werden, sondern als gegeben hingenommen werden müssen.“²¹ Der tautologische Zirkel der Selbstreflexion, d. i. die störungsfreie Geschlossenheit des Systems wird aufgebrochen durch den Bezug auf Umwelt und um den Bezug zur Umwelt zu ermöglichen. Geschlossenheit läßt sich nur dadurch aufbrechen, daß auf Zusatzsinn verwiesen wird. Pragmatisches und Prinzipielles vermischen sich hier, denn der Umweltbezug tritt gleichzeitig als Mittel und als Ziel auf. Nur Systeme, die sich selbst beobachten können, können feststellen, daß sie ihre Selbstreferenz in Autopoietisches und Allopoietisches unterscheiden. Luhmann verläßt an dieser Stelle seines Hauptwerkes auf funktionale Weise seinen Funktionalismus. Selbstreferentielle Systeme müssen, um funktionsfähig zu bleiben, nichtfunktionale Voraussetzungen machen. Dies kann nur den Charakter eines Postulates haben. Es entsteht das Paradox, etwas setzen zu müssen, das als extern gesetzt akzeptiert werden soll.²²

Damit liegen bereits zwei Verhältnisse vor: erstens die Differenz von System und Umwelt, zweitens die Differenz von System und der systeminternen Kopie der System/Umwelt-Differenz. Nur weil die Umwelt im System gespiegelt wird, ist das

²¹ Luhmann, N.: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a. M. 1984, 631.

²² Hier begegnet im systemtheoretischen Gewand die Problematik des Gottesgedankens für die Anthropologie der Aufklärung: Inwiefern ist Heteronomie eine notwendige Bedingung der Autonomie des Subjekts?

System nicht völlig mit seiner Beobachtung identisch. Weil das System also für sich selbst unterschieden ist, kann es selbstreferentiell „sein“. Selbstreferenz ist bei Luhmann jedoch kein substanzieller Seinsbegriff, sondern ein Leistungsbegriff, d. h. er bezeichnet, was er bewirkt. Selbstreferenz ist die Einheit, die ein System erzeugt, indem es zwischen sich und anderem *in sich* unterscheidet. Woher aber die Notwendigkeit einer systeminternen Abbildung der Umweltdifferenz?

Die Welt bietet eine Überfülle an Möglichkeiten. Jedes Ding ist mit jedem kombinierbar. Jeder Gedanke ist bezweifel- oder verabsolutierbar. Da aber eine Selbstreferenz des Unendlichen nicht begrifflich faßbar ist, muß die Welt dekomponiert werden mittels Sinn in Sinnvolles und Sinnloses. Dieser Vorgang ist auf beides angewiesen: auf das Geordnete und die Unordnung, und darf auch bei einer ethischen Bevorzugung von Sinnvollem nicht dessen Gleichursprünglichkeit mit dem Sinnlosen abblenden. Ohne Hintergrundaussagen gibt es keine Möglichkeit, Klänge oder Informationen zu vernehmen. Das Nichtbezeichnete, „Nichtverwendete [ist] Bedingung der Möglichkeit des Systems“.²³ Wir können sehen, weil wir nicht alles sehen müssen. Erkenntnis ist dann nicht einfachhin Aufmerksamkeit auf ein Objekt, sondern zugleich Überforderungsbewältigung.²⁴

Die Überfülle ist erst als Übermaß erkennbar, wenn ein Beobachter die unendlichen Möglichkeiten unterbricht, d. h. Mögliches von Wirklichem unterscheidet. Der Beobachtungsstandpunkt wiederum muß hierzu aus der fließenden Datenredundanz isoliert werden. Beides geschieht gleichursprünglich, weshalb Systeme koevolutiv mit ihrer Umwelt entstehen. Das System reproduziert sich im Unterschied zu einer Umwelt in sich selber, wobei dieses „in“ von eben dieser Reproduktion erzeugt wird. Damit Informationsverarbeitung beginnen kann, muß Information erst in das Datenchaos eingetragen werden und in eins damit ein Informationsverarbeiter erzeugt werden. Man wartet bei Luhmann vergebens auf einen on-

tologischen Vorrang des einen vor dem anderen. Die Unterscheidung der Welt ist die Unterscheidung des Beobachters. Die Unterscheidung des Beobachters ist die Unterscheidung von Welt. Daß es keinen ontologischen Vorrang innerhalb der Elemente gibt, heißt nicht, daß es keinen Anfang des selbstbezüglichen Geschehens insgesamt gäbe.

„Die erste Unterscheidung [noch vor der Unterscheidung von Erkenntnis und Gegenstand, J. H.] ist die Beobachtung selbst, unterschieden durch eine andere Beobachtung, die wiederum selbst, für eine andere Beobachtung, die erste Unterscheidung ist“.²⁵ Luhmann legt seine eigene Theorie auf einen „Ausgangspunkt“ fest. Anfang und Grundform allen Denkens ist Beobachten. Anfang, weil es voraussetzungslos ist. Beobachtung ist zunächst nur der Akt des Beobachtens, bei dem offen bleibt, ob ein Subjekt beobachtet und ein Objekt beobachtet wird. Grundform, weil jeder Gedanke, der etwas meint/aussagt/intendiert, dieses Etwas unterscheiden muß vom Nichtgemeinten/Nichtausgesagten. Beobachtung ist Unterscheidung. Insofern behauptet Luhmann einen archimedischen Punkt, der jedoch nicht extern liegt. Denn er befindet sich jeweils im Beobachtungsfeld anderer Beobachter. Er ist in der Welt und kein transzendental vorgelagertes Subjekt oder ein transzendentes Wesen (Gott als sich erkennender Akt), in dem und durch das die Konvertibilität von *verum* und *ens* garantiert wäre. Das Anfangsparadox aufzulösen, gelingt einem System nie allein. Dazu bedarf es der sozialen (mit anderen Beobachtern) bzw. der zeitlichen (mit späteren Beobachtungen) „Vernetzung“.

5 Unbeobachtbarkeit Gottes?

„... alles Begründen verwickelt sich in eine Paradoxie“.²⁶ Begründungen operieren kontraproduktiv, da sie durch die Behauptung von Notwendigkeiten Kontingenzen entstehen lassen, da jede Behauptung die Frage nach der Autorität des Behauptenden provoziert. Wer richtet den Richter? Wer legt die Kriterien fest, nach denen Kriterien festgelegt werden, ... nach denen unterschieden wird? Die Suche nach Gründen bewegt sich über einem Abgrund, wie Heidegger formuliert. Luhmann sieht als einzigen Ausweg aus der Begründungsregreß die operative Selbstbegrenzung. Ein System legt damit seine Außenkontakte fest, indem es alles, was es tut, als seine Entscheidung (d. h. aus eigenen Entscheidungen) für Weiterverwendung in andere (aber eigene) Entscheidungen begreift. Das System kommt so immer auf sich selbst zurück. Es bildet sich, indem es sich rekursiv schließt. Luhmann verbietet die Rückführung dieses Vorgangs auf vorgängige Motive. Hier aufersteht strukturell das theologische Problem, Gott zu denken. Gott ist traditionell reiner Selbstvollzug, in dem Seinsvollzug und Wesensbestimmung eins sind. Der christliche Gottesgedanke kennt über die philosophische Bestimmung eines sich selbst

²³ Luhmann: Soziale Systeme, 60.

²⁴ Schelling hat es mit Hilfe seiner Potenzenlehre unternommen, das Identifizieren („Affirmieren“) mit dem Differenzieren („Produktivität“) zu vermitteln. Identität ergibt sich aus Indifferenz gegenüber dem Differenten. Indifferenz meint die Einheit eines Unterschiedenen auf einer höheren Ebene, die dadurch entsteht, daß der Unterschied von Affirmierendsein (selber Unterscheidungen treffen) und Affirmiertwerden (selber innerhalb von Unterscheidungen vorkommen) vollkommen „wechselbestimmt“ ist. (Vgl. Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, in: Friedrich Wilhelm Joseph Schellings Sämtliche Werke (hg. v. K. F. A. Schelling), Stuttgart 1856-1861, I/1, 309 und 317) Schellings Ausführungen beziehen sich nicht auf die Logik, sondern auf die spekulative Reproduktion des Naturgeschehens. Affirmation ist somit eine epistemologische als auch eine naturphilosophische Kategorie der Selbstgenese von Realem und Idealem. Freilich ist bei Schelling die vollkommene Balance von Affirmierendsein und Affirmiertwerden nur bei/als Gott möglich. Darunter stufen sich in Potenzgrade gegliedert (= Grade der fehlenden Indifferenz) die Dinge des realen und des idealen Alls, wobei auf jeder Stufe die höchste Potenz (ähnlich einer konstanten Basis bei unterschiedlichen Exponenten) in abgeschatteter, depotenzierter Form repräsentiert ist. Insofern besteht der Hintergrund bei Schelling nicht als Rauschen, noise, sondern als das vorausgesetzte Dritte jeder differentiellen Relation: die absolute Identität. (Vgl. ders.: System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie, in: a.a.O., I/6, 210 ff.)

²⁵ Luhmann, N.: Die Wissenschaft der Gesellschaft, 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1991, 73.

²⁶ Sthenographie, 75.

vollziehenden Wesens hinaus noch das Paradox einer innertrinitarischen Geschichte, über die Gott mit der innerweltlichen Geschichte verbunden ist. Gott ist (Schöpfer), indem er erschafft. Er ist (Erlöser), indem er sich inkarniert; nicht einer, der sich selber denkt und schaut. Gott bleibt nur insofern bei sich, als er die Ausdifferenzierung seiner selbst, seinen Sohn in die Welt schickt, der diese erlöst und am Ende der Zeiten richtet. Gott schafft sich nicht selbst! Gott beobachtet seine Schöpfung extern als Schöpfer und über seinen Sohn intern als Erlöser. In Luhmanns Semantik wäre der Sohn funktional der Wiedereintritt des Unterscheidenden in das Unterschiedene²⁷ bzw. des Beobachters in das Beobachtete, um das Paradox der direkten Anwendung einer Beobachtung auf sich selbst zu umgehen. Daß der Trinitätsgedanke dennoch unübersetzbar in die Semantik eines autopoietischen Systems bleibt, weil Gott – im Gegensatz zum Teufel – die Welt nicht nur beobachtet, sondern liebt, wird im letzten Schritt dieses Beitrags erwiesen werden.

Gott ist der Name für eine von vornherein ausgeschlossene Möglichkeit des Beobachtens. In Gott ist es nicht notwendig, verschiedene Beobachter miteinander zu vernetzen, um die Relativität der Einzelperspektive zu relativieren. Alle endliche Erkenntnis weiß, daß sie endlich ist und unter Bedingungen stattfindet, die ihr nicht zugänglich sind, die aber von einer Außenperspektive aus beobachtbar sind. Die interne Verwendung von Erkenntnissen, die in der Unterscheidung von intern und extern gewonnen wurden, ist der von Luhmann immer wieder zitierte „re-entry“. Ein „re-entry“, der die Gesamtheit des Systems in sich selber widerspiegelt, ist deshalb nicht möglich, weil das System auch den Systemzustand in sich repräsentieren müßte, der entsteht, wenn es sich selbst repräsentiert. Es kann nur beobachten, was es beobachtet, es kann nicht gleichzeitig beobachten, daß es beobachtet. Luhmanns Beobachtungsbegriff ist so gebaut, daß er immer auch ausschließt und blinde Flecken erzeugt. Der blinde Fleck ist aber nicht prinzipiell unsichtbar. Er erscheint, sobald man eine andere Unterscheidung verwendet, die ihrerseits blinde Flecken trägt. So gelangt der Erkenntnissuchende auf eine Verweiskette, bei der er nie sicher sein kann, ob sie sich je schließt. Schließung hieße, daß alle Kettenglieder einander so beobachten, daß wenigstens sukzessive alle blinden Flecken sichtbar gemacht werden können. Alle Unterscheidungen zusammengekommen müßten sich dann zusammengekommen wieder bezeichnen. Das setzt ein Wesen voraus, dessen Logik diese Selbstimplikation abstimmt. Es kann nicht Teilnehmer der Kette sein, sondern müßte anfänglicher Instandsetzer, laufender Vollzieher und abschließender Garant zugleich sein: also transzendent. Das ist in der Theorie operativ geschlossener Systeme nicht möglich („die Welt kann nicht von außen beobachtet werden“²⁸), aber in der metaphysischen Tradition denkbar: Es handelt sich strukturell um nichts anderes als um die *reditio in seipsum completa*.

6 Das Nebeneinander von Unterscheidungen

Das, was eine Beobachtung bezeichnet, und das Bezeichnen als Operation sind genau auseinanderzuhalten (wie auch beim Teufel der Gegenstand und der Akt der Nichtanerkennung verschieden sind). Die Trennung von Referenz und Referieren entspricht der klassischen Unterscheidung in *essentia* und *esse*, von Seinsgehalt (Wesen) und Seinsakt. Doch Luhmann trennt beides radikal, nicht bloß kategorial oder als konvergierende Transzendentalien. Die Metaphysik lehrt, daß der Seinakt das Wesen vollzieht, nämlich als *sein* Wesen vollzieht; und daß umgekehrt das Wesen den Seinsakt bestimmt, nämlich als *seinen* Seinsakt. Das Sein „ist“ je nach seinem Wesen verschieden. Ein Wurm „tut“ anders sein als ein Engel. Das ist der Grundgedanke der Analogie, der alle Wesen über ihre Akte miteinander verbindet und graduell unterscheidet. *Esse* ist nicht indifferent gegenüber seinen Akten. Genau dies ist bei Luhmann operatives Grundprinzip: der Beobachtungsakt trägt Unterschiede ein ohne Rücksicht auf die Verfassung (Wesen) ihrer Gegenstände. Warum einem Gegenstand gewisse Bestimmungen eignen, ergibt sich aus seiner Stabilität, die er erlangt, indem er zugeschriebene Funktionen erfüllt. Unterscheidungen sind keine Einteilungen in vorgegebene Kategorien, sondern die Entscheidung für die eine oder die andere Kategorientafel. Technisch gesprochen geschieht hier die Umschaltung von analog-graduellen Erkenntnisverhältnissen in digital-binäre.

Alles Denken kommt zu spät für seine eigenen Unterscheidungen. Man müßte unterschiedslos zu denken beginnen können. Das wäre die Perspektive des Allsehenden, der nicht gezwungen ist, seinen Blick auf dies oder das zu richten, und damit schon die Grenze zieht zwischen Focus und Peripherie. „Eine erste Unterscheidung kann nur operativ eingeführt, nicht ihrerseits beobachtet (unterschieden) werden.“²⁹ Die Erstunterscheidung kann sich nicht beobachten, sie kann aber unterscheiden. Wenn sie sehen will, wie sie selbst fungiert, muß sie eine neue andere Beobachtung anstellen. „Zweiter Ordnung“ meint bei Luhmann nicht ein transzendental höherstehendes Reflexionsniveau, sondern allenfalls die Verlagerung der Perspektive entweder nach außen oder auf später. Das Beobachtungsergebnis und die Systembildung hängen von der gewählten „Unterscheidung“ ab; sie hängen aber nicht von der Entscheidung ab, welche Seite der Beobachter wählt (Wahrheit statt Unwahrheit). Die Bevorzugung einer Seite ist bereits Ergebnis einer anderen, diesmal axiologischen Beobachtung, die mit der Leitunterscheidung wert/unwert arbeitet.³⁰

²⁹ A.a.O., 80.

³⁰ Hierzu ein Beispiel aus der jüngeren katholischen Religionsphilosophie: Alois Dempf sieht den Sitz im Leben einer modernen Metaphysik im Bedürfnis „nach einer vernünftigen Sinnbegründung der empirischen Wirklichkeit ... [sowie] nach einem vertieften immateriellen Wertverständnis.“ (Dempf, A.: Metaphysik. Versuch einer problemgeschichtlichen Synthese, Amsterdam 1986, 14). Bei Dempf herrscht die Betonung auf „Was dürfen wir hoffen?“ und „Was sollen wir tun?“ Von diesem Wert- und „Sinnzwang“ (vgl. Luhmann: Soziale Systeme, 108 und 113) aus werden Fragen gestellt und beantwortet. Der Sinnzwang bricht immer wieder in die Argumentation ein mit Wendungen wie: „Wenn Ethik überhaupt noch formulierbar

²⁷ Vgl. Luhmann, Soziale Systeme, 57ff., 230, 611 oder 640.

²⁸ Luhmann: Wissenschaft der Gesellschaft, 75.

Beobachtung kann also weder sich selbst als ganze noch kann sie die verwendete Unterscheidung beobachten.³¹ Autopoietische Systembildung geschieht wie gesagt durch „rekursive Vernetzung vieler Beobachtungen“³² im System. Nur ein System kann sich selbst beobachten, nie aber durch eine einzelne Beobachtung, sondern mittels gegenseitiger Beobachtung, stets orientiert an der Systemgrenze. Selbstbeobachtung gilt nur summarisch für die vielen Teilbeobachtungen einander fremder Systemteile. Die Systemgrenze wiederum war entstanden aus dem faktischen Vollzug beobachtender Operationen. Sie sedimentiert sich sozusagen als Selbstdefinition durch Selbstvollzug. Die operativ entstandene Differenz (Beobachtung/Operation) wird distanziert beobachtet. Im System taucht sie wieder als System/Umwelt-Differenz auf. Die Selbstanwendung von Beobachtungskategorien nennt Luhmann „Eintritt der Form in die Form“.³³ Das System orientiert sich bei allen weiteren Operationen an der Beobachtungsoperation, die es zunächst zur Unterscheidung von Beobachtung(sgegenstand) und Beobachtung(soperation). Beobachter beobachtet man, „wenn man darauf achtet, welche Unterscheidungen er verwendet“.³⁴ Beobachten kann man Beobachter nur, indem man eine andere Unterscheidung verwendet als der Beobachtete selbst! Es gibt strenggenommen kein Hineinversetzen, kein Verstehen, kein Nachvollziehen, kein Partizipieren und damit – darauf kommt es hier an – auch keine Analogie, in der eine intersubjektive Verständigung stattfinden könnte. Die Differenz auf der Ebene der Beobachtung zweiter Ordnung ist aufgehoben durch die Analogie auf der Ebene der Beobachtung erster Ordnung: jede Beobachtung – egal welcher Ordnung – ist und bleibt eine (empirisch beobachtbare) Unterscheidungsoperation. Die gut/böse-Unterscheidung hat denselben epistemologischen Stellenwert wie die wahr/falsch- oder die nah/fern- oder die eßbar/un genießbar-Unterscheidung. Luhmann inflationiert die

sein soll, dann müssen wir Werte bzw. Sittlichkeit behaupten.“ Oder: „Wenn die Rede über das Sein überhaupt noch möglich sein soll, dann müssen wir Sinn voraussetzen.“ Muß man darüberhinaus nicht fragen, wie wir wissen können, was wir tun sollen bzw. was wir hoffen dürfen? Solange wir rationale Texte über diese Themen austauschen und nicht die Kommunikation darüber in die moralische Praxis bzw. in liturgische Symbole delegieren, muß die Metaphysik auch noch ihre axiologischen und eschatologischen Postulate vor der epistemologischen Frage verantworten.

³¹ Schärfer formuliert: „Ein Beobachter kann nicht sehen, was er nicht sehen kann. Er kann auch nicht sehen, daß er nicht sehen kann, was er nicht sehen kann.“ (Luhmann, N./Fuchs, P., Reden und Schweigen, Frankfurt am Main 1989, 10. Ganz ähnlich Luhmann, N.: Ökologische Kommunikation. Kann sich die moderne Gesellschaft auf ökologische Gefährdungen einstellen? 3. Aufl. Opladen 1993, 52). Mit dieser Formulierung überdehnt Luhmann sein eigenes Konzept. Der blinde Fleck des Beobachters bezieht sich auf das Was, nicht auf das Daß seiner Blindheit, vorausgesetzt, er kann anderen beim Beobachten zuschauen bzw. kann sich von anderen beobachten lassen. Vgl. Luhmann, N.: Sitenographie und Euryalistik, in: Gumbrecht, H. U./Pfeiffer, K. L. (Hg.): Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche. Situationen offener Epistemologie, Frankfurt a. M. 1993, 68.

³² Luhmann, Die Wissenschaft der Gesellschaft, 83.

³³ Ebd.

³⁴ A.a.O., 86.

klassisch-metaphysischen Transzendentalien und entwertet sie dadurch. Wahrheitsansprüche sind nur bevorzugbar als Leitdifferenz neben vielen anderen möglichen. Die Beurteilung, andere Leitdifferenzen seien unwahr, gilt dann nur innerhalb ihrer selbst, ist systemrelativ.

Unterscheidungen sind somit nach zwei Seiten hin unsichtbar:

Die erste und vorgängige Unterscheidung ist die Operation des Bezeichnens des Gemeinten im Unterschied zum Nicht-gemeinten. In diesem Schritt wird sozusagen festgelegt, worauf sie die Aufmerksamkeit überhaupt richten soll und worauf nicht. Die Fokussierung produziert ihren blinden Flecken nicht als ungewollte Nebenfolge, sondern als gleichrangiges Ziel. Das Ungesehene ermöglicht erst das Sehen. Diese Operation kann sich nicht selbst beobachten, sie kann nur nachträglich beobachtet und rationalisiert werden.

Die zweite und nachträgliche Unterscheidung ist die Anwendung von binären Schemata (A/Nicht-A), die die ganze Welt absuchen und zuordnen.³⁵ Wenn ein Ding identifiziert wird, meint das System stets den Gegenbegriff mit, wenn es die Umwelt meint, meint es die innersystemischen Umweltreferenzen mit. Welches Schema gewählt wurde, ist nur einem anderen Beobachter oder einer späteren Beobachtung auffällig. Für ihn aber sind alle Schemata äquidistant und somit gleichgültig.

7 Metaphysik als Totalbeobachtung

Beide Unsichtbarkeiten benötigen Fremdbeobachter, die das Nichtwissen verarbeiten helfen. Soziale Systeme bilden komplexe Netzwerke aus gegenseitiger (und durch gegenseitige) Beobachtung und – wenn nötig – Korrektur. Je genauer die Beobachtungen, desto „unparteiischer“ muß der Beobachter sein. Aber je unparteiischer er ist, desto größer werden die Übersetzungsanforderungen.

Die metaphysische Tradition aber hat den Anspruch, die Einheit von Unterscheidung und Bezeichnung, die Einheit von System und Umwelt zu „beobachten“. Ontologie will nie nur wissen, was das Sein ist, sondern darüberhinaus, was das Nichts ist. Für die Einheit von Sein und Nichts ist es notwendig, einen Schöpfer anzunehmen, der selber weder „ist“ (wie die geschöpfliche Welt) noch „nichts ist“ (wie die Herkunft der geschöpflichen Welt), sondern beides voneinander unterscheidet.³⁶ Der erste Akt des Schöpfers ist Erschaffung des Himmels³⁷ und der Erde

³⁵ Die einfachste Form sind Klassifikationen, die sich an Objektgruppen orientieren: man bündelt Ähnliches (eine Krankheit von anderen unterscheiden) und kann es vom Unähnlichen (Gesundheit) absetzen. Gerade dies wurde von Kant an der aristotelischen Kategorientafel kritisiert.

³⁶ „Nur in der Theologie konnte diese Unterscheidung [von Sein und Nichtsein, J. H.] mit Hilfe des Gottesbegriffes noch unterlaufen werden, indem man Gott dachte als jenseits aller Distinktionen, einschließlich der von Sein und Nichtsein, ja einschließlich der von Unterscheidensein und Nichtunterschiedensein.“ Luhmann: Die Wissenschaft der Gesellschaft, 88.

³⁷ Mit dem Himmel erschafft Gott traditionsgemäß die gesamte „unsichtbare“, reingeistige Welt: D. h. alle „reinen Geistwesen“, die sich „kurz“ nach ihrer Erschaffung in gehorsame

(Gen 1,1), alle weiteren sind Unterscheidungen: Licht/Finsternis, Firmament/Wasser, Meer/Land ... Auch hier finden sich die oben beschriebene erste Unterscheidung (das Daß) und die zweiten Unterscheidungen (das Wie). Der Begriff eines Schöpfers beansprucht, ein Abschlußgedanke zu sein, weil er Sein und Nichts unterfängt. Wer darüber noch hinausgehen will, – etwa indem er fragt: Warum und wie erschafft Gott? Ist der Gedanke eines Schöpfers selbst nur geschöpflich? – vergeht sich an Funktion und Inhalt des Schöpferbegriffes. Eine solche Betrachtung müßte das Absolute wieder possibilisieren, d. h. ihm eine Alternative danebenstellen. Egal, ob diese dann abgelehnt und zugunsten des Schöpfers votiert wird, die Absolutheit des Begriffes (theologisch: die Vollkommenheit des Schöpfers) wäre dadurch relativiert, d. h. nicht-notwendig, kontingent. Absolutsein bedeutet, daß das Was der Beobachtung nicht abhängt vom Wer des Beobachtens. Die Operation selbst ist bereits Hybris, weil das, was als beobachtungsermöglichend gesetzt worden war (Gott als der erste Unterscheider), nun beobachtungsabhängig rekonstruiert wird. Wie kann sich ein Geschöpf vorstellen, daß es etwas anderes außer seinem Erschaffer geben kann? Der Teufel tut es, obwohl er es nicht darf.

Metaphysik betreibt Ontologie nur als Unterscheidung der Seinsordnung von einer (sie vernehmenden) Geistordnung, der Wirklichkeit von einer (sie bestimmenden) Wahrheit. Jeweils letztere sind intelligibel, erstere sensibel. Ist das Organ des Intellekts die menschliche Subjektivität, so mündet Metaphysik in Transzendentalphilosophie, die aber nie vergessen kann, daß der Mensch empirisch existiert und daß die intelligible Seite der Unterscheidung nur (analog oder dialektisch) vermittelt erreichbar bleibt. Der Sprung von der einen auf die andere Seite geschieht als Transzendenz des Unmittelbaren. Es kommt also darauf an, was als Unmittelbares zu gelten hat: Ist es das lebensweltlich Selbstverständliche, das exaktwissenschaftliche Wiederholbare, das mathematisch Abstrakte, das psychologisch Gewisse, das historisch Irreversible ...? Metaphysik sucht nicht nach der Realität, sie setzt sich von dem ab, was jeweils als real gilt. Man kann das Programm der Vermöglichung von Welt als unwissenschaftliche oder unnötige Duplizierung der Phänomene bestreiten; die Welt ist schließlich kompliziert genug. Wer es aber unternimmt, das Gesamt des Seienden zu thematisieren, der muß Totalbegriffe differenzieren. Das ist ein Paradox. Totalbegriffe sind – das weiß schon die klassische Transzendentalienlehre – einteilungsübersteigend und daher untereinander nicht differenzierbar, sondern konvertibel. Dennoch sind sie nicht schlechthin total, denn sie produzieren als Begriff implizit ihr Gegenteil als das von ihnen Ausgeschlossene: non-verum, non-ens, non-unum.³⁸ Logikintern wird diese Differenzierung aufgefangen durch den Hinweis, daß sich Transzendentalien nur auf Seiendes beziehen. Was nicht

Engel und ungehorsame Dämonen differenzieren. Der Teufel und seine Beobachtung ist also wenigstens so alt wie die sichtbare Welt.

³⁸ Man könnte auch Heideggers etymologische Analysen des Wahrheitsbegriffes unter diese Frage stellen: Was ist vor und außerhalb der Un-Verborgenheit?

wahr oder eins ist, kann auch nicht (seiend) sein. Eine nicht-seiende Welt kann niemand denken, es sei denn, er „wäre“ Herr über Sein und Nichts, also jenseits des Seins. Weil endliches Denken – wie alles Geschaffene – ens mixtum ist und damit auch am Nichts teilhat, könnte man vermuten, daß dem Menschen traditionell eine Beobachterperspektive in Bezug auf die Sein/Nichts-Differenz zugestanden hätte werden müssen. Das ist durch eine weitere Differenzierung verhindert worden: menschliches Erkennen kann sinnvoll nur das nihil privativum (Nichts des Seienden) denken, weil es selbst eine Defektivform des vollkommenen Erkennens (Gottes) ist. Das nihil negativum (Nichts des Seins) dagegen ist nicht einmal mehr ein Total- oder Grenzbegriff, es ist die Begriffsgrenze. Dieses Nichts ist nicht zu denken. Sonst wäre Denken nicht mehr das Vermögen, Differenz und Identität zu identifizieren.

Die Versuchung liegt nahe zu fragen, ob das Jenseits von Sein nicht gedacht werden *kann* oder nicht gedacht werden *darf*. (Analog: Kann man oder darf man nicht durch Null teilen?) Im ersten Fall akzeptiert man systemrelativ die Denkmöglichkeit von Nichts: das Sein ist alles Mögliche und Wirkliche. Im zweiten Fall setzt man eine Instanz voraus, die Sein und Nichts getrennt hat, die Rekonstruktion dieser Operation ist aber mit einem Denkverbot belegt: das Nichts ist ein möglicher Überschuß von Sein. Ein solcher Gedanke differenziert die Identität (alles Differenzen mit allem Identischen) noch einmal und kann nur von einem Beobachter gedacht werden, der unentschieden ist. Er ist weder der Herr des Seins, noch ein Gegenüber, noch nichts: es ist der Teufel.

8 Der Teufel nach Luhmann

An einigen Stellen führt Luhmann den Teufel als Allegorie des Beobachtens ein.³⁹ Luhmann hegt den Verdacht, die Theologen hätten diese heikle Aufgabe an den Teufel delegiert, ihn dämonisiert und sich dadurch entlastet. Theologie ist die Kunst, den Teufel zu beobachten, wie er etwas Abgründiges-Verbotenes tut: nämlich Gott zu beobachten.⁴⁰ „Teufel und Theologen rivalisieren in der Beobachtung Gottes“.⁴¹ Beide erstreben größtmögliche Gotteserkenntnis, was bedeutet, daß beide sich ihm dadurch anverwandeln. „Die Theologen müssen mithin den Teufel, weil sie ihn imitieren, verteufeln, um die Identität des Begreifens wieder in Diffe-

³⁹ Im Luhmanns früheren Werken zu Religion und Kontingenzbewältigung taucht der Teufel nicht auf. Erst in den Texten, die auf der Beobachtungstheorie fußen: Luhmann, N.: Beobachtungen der Moderne, Opladen 1992, 93-128; Luhmann, Die Wissenschaft der Gesellschaft, 118-121; Luhmann: Sthenographie und Euryalistik, 58-77.

⁴⁰ Daß es eine metaphorische Nähe gibt zwischen Teufel und Theologen, ergibt sich nicht nur aus dem gemeinsamen Gegenstand bei unterschiedlicher Absicht, sondern ist auch eindrucksvoll durch die Literaturgeschichte belegt: Goethes Mephisto argumentiert theologisch, Dostojewskijs Großinquisitor agiert diabolisch.

⁴¹ Luhmann: Sthenographie und Euryalistik, 67.

renz umsetzen zu können“.⁴² Wer Gott, den schlechthin Guten beobachten will, ist „genötigt, eine Grenze zu ziehen, über die hinweg er beobachten kann“.⁴³ Der Beobachter ist zwangsläufig der Nicht-Gute, weil er Distanz dazu halten muß. Für den Teufel gilt die Konvertibilität der Transzendentalien nicht. Sie besagt, daß das zuhöchst Wahre und Erkennbare auch das höchste Gut und damit zu lieben und zu erstreben sei. Erstreben ist nicht erkennen, mit einer Ausnahme: Gott. Wer ihn wahrhaft erkannt hat, muß ihn mit aller Willenskraft wollen. Tut er dies nicht, liegt ein Erkenntnisfehler vor, der darin besteht, daß der Mensch seinen Intellekt auf die Erscheinungswirklichkeit der Welt gerichtet hat (*conversio ad phantasmata*) anstatt auf die höheren Dinge. Der ethisch verwerfliche Akt ist somit der falsche Verstandesgebrauch.

Beim Teufel liegt es anders. Er schaut Gott unverstellt aufgrund seines englischen Verstandes, aber er will sich ihm nicht beugen, weil er damit eine Haltung einnimmt, in der er Gott nicht mehr ins Angesicht blicken könnte. Gott zu schauen, wie es die Engel tun und den Erlösten verheißen ist, besteht in lobpreisenden Sein vor Gott. Die Schau Gottes ist ein Verehrungs-, kein Erkenntnisakt.⁴⁴ Beobachtungslogisch liegt der Unterschied in der Distanzlosigkeit der glückseligen Schau. Gott selbst assistiert den Seligen, so daß bei der Schau „von Angesicht zu Angesicht“ (I Kor 13,12) das Sehen Gottes und Sicht des Anbetenden zusammenfallen. Gott erhöht die Fassungskraft, ergänzt das fragmentarische Gesicht der Anbeter. Die Differenz von Focus und Peripherie, das jedes endliche Sehen erst ermöglicht und zugleich restringiert, wird aufgehoben zu einer Allaufmerksamkeit. Die Einheit der glückseligen Schau kann nur gedacht werden, wenn Gott gleichzeitig dreifaltig gedacht wird. Denn Gott muß auf beiden Seiten der Schau wirken, als der „Gegenstand“ und als „Ermöglicher“ der Schau. Anderenfalls wäre die Schau wieder eine Unterscheidung und damit eine Beobachtungsoperation.

9 Sehen und Gesehenwerden bei Cusanus

Nikolaus von Kues hat in einer Art Meditation das Verhältnis von Gottes Schau in uns und der Schau Gottes durch den Menschen reflektiert. Er changiert in dieser Schrift ständig zwischen der Beobachtung Gottes (als Gegenstand in Form einer Ikone) und der Beobachtung durch Gott (als Schöpfer, der auf das betrachtende Geschöpf blickt).⁴⁵ Genaugenommen baut Cusanus die Schrift multiperspektivisch auf. Zum ersten richtet sie sich an die Brüder der Abtei Tegernsee, denen Cusanus eine Einführung in mystische Theologie geben will. Zum zweiten formuliert Cusanus (mit Ausnahme der ersten drei Abschnitte) den folgenden Text (Abschnitte 4-

⁴² Ebd.

⁴³ A.o.O., 68.

⁴⁴ Vgl. Augustinus: *De civitate Dei* 22, 30.

⁴⁵ Nikolaus von Kues: *De visione Dei*, in: Nikolaus von Kues: *Philosophisch-theologische Schriften*, Bd. 3 (Hg. v. L. Gabriel), Wien 1967, 93-219.

25) als Gebet, gerichtet an Gott bzw. an Jesus (19-25). Zum dritten reflektiert Cusanus über Gottes Sehen angesichts eines Betrachtungsbildes, das dem Schreiben beiliegt. Zum vierten beschreibt Cusanus das Phänomen des Angeblicktwerdens durch Gott. Zum fünften expliziert er die Erkenntnis, daß alles Sehen der Mitvollzug des einen „absolut unendlichen“⁴⁶ Sehens ist, das des endlichen Sehens nie direkt ansichtig ist. Somit liegen fünf Beobachterperspektiven vor: Leser auf Briefschreiber, Gott auf Beter, Verfasser auf Gott, Gott auf Verfasser/Leser, Verfasser/Leser auf sich selbst. Die beiden letzten Perspektiven werden zu einer Spiralbeobachtung verschränkt: ich sehe, daß jemand sieht, daß ich sehe...



Der „omnia-videns“⁴⁷

Cusanus ersetzt die Metaphorik der *illuminatio Dei* durch die der *visio Dei* bzw. des *visus Dei*. Gott erscheint also nicht nur, er sieht den ihn Sehenden an. Cusanus expliziert dies an einem Andachtsbild des *omnia-videns*. Es handelt sich um eine Darstellung Gottes, die den Betrachter anzusehen scheint, unabhängig vom Blickwinkel. Die Augen wandern vom fixen Bild aus *circumspiciant* mit und fixieren stattdessen den Betrachter. Jeder denkt, er allein werde angeschaut. So entsteht das Paradox von absoluter Inklusivität und absoluter Exklusivität. Gottes Blick behält

⁴⁶ A.o.O., 153.

⁴⁷ Abgebildet in: Meffert, E.: Nikolaus von Kues. Sein Lebensgang. Seine Lehre vom Geist, Stuttgart 1982, 148. ©Verlag Freies Geistesleben. „Das Gleichnisbild des ‚Allsehenden‘ (von Cusanus auch ‚Bild Gottes‘ genannt). Es handelt sich um eine Gobelin kopie eines Bildes des flämischen Malers Rogier van der Weyden (ca. 1400-1464), das einstmal im Brüsseler Rathaus hing.“ Cusanus bezieht sich in der *Praefatio* von *De visione Dei* u. a. auf diese Abbildung (vgl. Nikolaus von Kues: *De visione Dei* 94f.), ließ aber wahrscheinlich den Mönchen ein anderes Bild zukommen, das mit derselben Technik gemalt worden war.

die volle Intensität, selbst wenn er auf das Viele blickt. Alle anderen Weisen der Aufmerksamkeit verdünnen sich bei entsprechend weiter Streuung. Das Sehen Gottes ist der Gedanke von einer Beziehung zwischen Beobachter und Beobachtetem, in der die aktuelle Leistung des Beobachtens stets größtmöglich bleibt unabhängig von den intendierten Gegenständen. Cusanus benutzt diesen optischen Effekt, um die Allgegenwart Gottes zu erklären. Theologisch ausgedrückt heißt das, daß Gott sich als Spiegelung des menschlichen Erkennens zeigt, „in speculo“.⁴⁸ Reflexionstheoretisch bedeutet es, daß das menschliche Denken sich nur über den Umweg einer Fremdbeobachtung erkennen kann. Die Erkenntnis besteht in einem Relativierungsgedanken: Denken findet sich immer schon in einer Beobachtung vor, die ihm selber prinzipiell unerreichbar ist. Gedanken mögen reflexiv gebogen sein, aber das Sichtverhältnis ist irreversibel. Wir erkennen, daß wir erkannt werden, wir erkennen nicht, wie wir erkannt werden. Theologisch drückt sich hier die Asymmetrie von Gedanken des Schöpfers und kreatürlichem Intellekt aus, die aber ebenso theologisch resymmetrisiert wird durch den Gedanken von der Liebe Gottes. Gottes Blick ist nicht distanzierte Analyse allein. Er schaut mit liebender Fürsorge (providentia) auf seine Geschöpfe.⁴⁹ Gott vermag jedes Seiende mit voller Aufmerksamkeit zu sehen, ohne anderes abblenden zu müssen. Die systemtheoretisch notwendige Abblendung taucht hier auf in der Metaphorik von Vernachlässigung bzw. Wohlwollen. Menschliches Sehen ist zentrisch strukturiert und operiert mit der Fokussierung, d. h. mit der Erzeugung blinder Flecken. Wir sehen nur etwas, weil wir anderes nicht anschauen. Wir erkennen nur, weil wir eine Unterscheidung anwenden, die andere Unterscheidungen gleichzeitig ausschließt. Der göttliche Intellekt besitzt eine unendliche Aufmerksamkeit bzw. ein unendliches Auflösungsvermögen, mit dem alles in jeder Hinsicht angeschaut wird. Gott ist die Summe aller möglichen Perspektiven.

Hier schlägt der Gedanke um in sein Gegenteil. Die Unendlichkeit von Perspektiven hieße in ihrer Verlängerung, daß Gott standpunktlos sein müßte. Cusanus schließt aber von der non-alteritas auf die inalterabilitas. Gerade weil Gott jedes Seiende so erkennt, daß es in ihm (als aktueller Gedanke) existiert, weil Seiendes ihm gegenüber als nicht-anders ist, bleibt er selbst unveränderbar. Differentes wandelt sich; Identisches bleibt. Hierin unterscheidet sich die Unendlichkeit Gottes von der Unendlichkeit der Materie. Letztere birgt grenzenlose Möglichkeiten, die aber passiv ertragen werden. Gott dagegen bewirkt die grenzenlosen Möglichkeiten, oh-

ne sie selber zu durchlaufen, denn in ihm koinzidieren posse fieri mit posse facere. Das gilt zunächst für die Geschöpfe, läßt sich jedoch auf ihn selbst anwenden: Wenn Gott etwas werden wollte, er müßte es/sich dazu machen. Jedes mögliche Vorhaben (auch bezüglich seiner selbst) ist aber schon im Ansatz verwirklicht. Daher ist Gott für sich genommen unwandelbar, für uns aber in allen Verwandlungen gegenwärtig. Wir sehen ihn immer neu, weil wir immer neu sehen. Unsere Sicht auf ihn ändert sich, und damit auch unsere Wahrnehmung, wie er uns wahrnimmt. Das Daß der Fremdbeobachtung bleibt identisch, das Was der Fremdbeobachtung dagegen differiert. Bei der Selbstbeobachtung verhält es sich genau umgekehrt: Das Daß wandelt sich (sie kann ganz ausfallen), das Was besteht (weil wir nur immer unseren aktuellen Zustand zum Gegenstand nehmen können).

Die Komplexität der Dingwelt spiegelt die Simplität dessen, der alles in sich einfaltet. „De visione Dei“ umschreibt die Differenzierung des Einen in das Viele anläßlich des Blickes Gottes auf den Menschen. Cusanus behandelt diese Beziehung nicht als logische Begriffssubsumtion (das Konkrete ist im Abstrakten enthalten), sondern darüberhinaus als das Verhältnis der Kreatur zu ihrem wohlwollenden Schöpfer; differenztheoretisch gesprochen: die Notwendigkeit des Abstrakten-Unendlichen für die Möglichkeit eines Selbstverhältnisses des Konkreten-Endlichen. Daher unterscheidet Cusanus hier auch nicht zwischen Ding und Wesen, sondern zwischen Wesen als Bild/Gestalt und Gott als Ur-Wesen/Ur-gestaltliche Formmöglichkeit und Formvermögen der Materie. Denn Gott ist nicht einfach das Wesen der Dinge, sondern *essentia essentiarum*.⁵⁰

Das empirisch vorliegende Betrachtungsbild wird durchsichtig auf das Ur-Bild aller Bilder hin. Gott ist nicht nur das Wesen aller empirischen Bilder, sondern darüberhinaus noch das „exemplar“ von *Bildhaftigkeit* schlechthin. Cusanus extrapoliert die Abstraktion des Konkreten mithilfe des Gottesgedankens zur Abstraktion des Abstrakten. Wer auf das Betrachtungsbild sieht, gelangt durch eine zweifache Transzendenz zur Wahrheit des eigenen Bildes. Vollzöge er nur die einfache Transzendenz, so gelangte der Schauende allenfalls zu wesensähnlichen Bildern: Gott sähe aus wie ein (von allen akzidentellen Defiziten bereinigter) Mensch. Cusanus nimmt dadurch den neuzeitlichen Projektionsverdacht vorweg. Dem Vorwurf der Anthropozentrik weicht er aus, indem er die Kategorien wechselt. Gott hat nicht ein Gesicht, Gott *ist* Gesicht. Gott ist nicht ein zusätzlicher zu-fälliger Beobachter, er *ist* die Beobachtung. Als solche spiegelt er jedem innerweltlichen Beobachter dessen Perspektivität, Gott selber aber nimmt keine Perspektive ein. Er ist – mit Luhmanns Worten – der „unmarked space“, der Zustand vor jeder Unterscheidung, auch der Unterscheidung in Sein und Nichts. Das Unterschiedslose bezeichnet Cusanus mit *infinitas absoluta*, weil dort jede unterscheidende Eigenschaft konvergiert. „Infinita bonitas non est bonitas, sed infinitas. Infinita quantitas non est quantitas, sed infinitas. Et ita

⁴⁸ A.a.O., 106.

⁴⁹ Vgl. a.a.O., c. 4: „videre tuum est amare“ und c. 8: „visio tua providentia est“. Gott kann letztlich nicht beobachtet, er kann nur geliebt werden, weil er sowohl sich selber (als Trinität) als auch anderes (seine Geschöpfe) liebend beobachtet. Dies spiegelt sich im Wechsel der Begrifflichkeit wieder: für *videns/visibilis* bzw. *distinctum/indistinctum* treten *amans* und *amabilis* (vgl. a.a.O. 171-173). Der Allschende ist nicht die Omnipotenz der Sehkraft, sondern die Zuwendung zu jedem einzelnen. Gott muß nicht anderes abschaten, um einzelnes zu fokussieren.

⁵⁰ Vgl. a.a.O., 159.

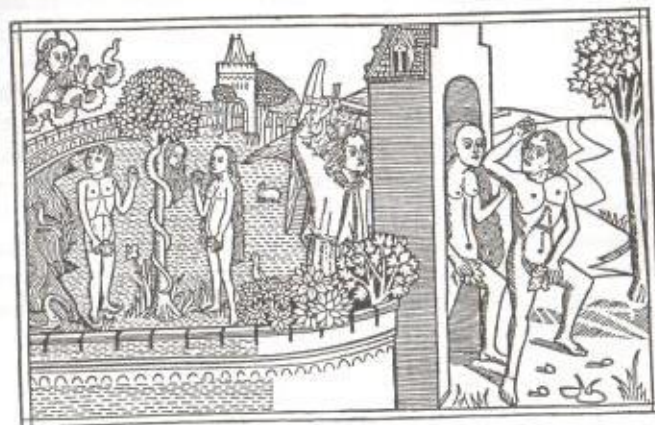
de omnibus.⁵¹ Gott ist somit die einzige Beobachtung, die nicht unterscheidungsabhängig ist. dann bringst Du mich jedoch dahin zu sehen, daß nicht der Dich Betrachtende Dir die Form gibt, sondern in Dir sich selbst schaut, weil er von Dir das erhalten hat, was er ist.⁵²

Gott ist der einzige „Gegenstand“, dessen Erscheinung nicht der menschlichen Kategorisierung unterliegt. In diesem Fall dreht sich das Konstitutionsverhältnis um. Gottesbetrachtung ist Selbstbeobachtung. Im Blick auf Gott, der das Urbild aller Wesen ist, sieht der Mensch sich selbst. Streng genommen spiegelt Gott aber nicht das menschliche Selbst, sondern seine Beobachtung. Weil in Gott alle Möglichkeit nur als aktualisierte besteht, erscheint der Mensch nicht in Sichtbarkeit, sondern in Sichtigkeit. Die passive Potenz alles Geschaffenen zeigt sich – gespiegelt durch den Schöpfer – als aktive Potenz. Gott, der das Unendliche ist, ist das Einfache und Nicht-andere zu allem. In ihm ist alles eingefaltet. Komplexität ist der Modus, in dem die Welt in Gott repräsentiert ist. Explizität ist der Modus, in dem Gott in der Welt repräsentiert ist. Gott ist Urbild des Menschseins, der absolute Mensch, „homo per se, hoc est absolutus“.⁵³

Das menschliche Erkennen erkennt seine Rezeptivität, solange es sich auf endliche Gegenstände bezieht. Die spontan-kreative Seite leuchtet erst auf, wenn sich der Intellekt auf Gott richtet, weil dann erst die Begriffs- oder Wesensfixierung aufgehoben ist in die Frage nach Wesenskonstitution. Der Analogschluß lautet: So wie der Mensch die Dinge erkennt, weil er sie empfangend wahrnimmt und nach seinen Begriffen bildet, so kann auch sein eigenes Erkennen wahrgenommen und geformt gedacht werden.⁵⁴ Dazu dient der Gottesgedanke. Die Selbstwahrnehmung des Denkens geschieht nicht mittels intuitiver Introspektion, da diese nur auf Gedankenresultate angewiesen wäre und die Spontaneität des Denkens aber nicht beobachten könnte. Der Umweg über Gott ist eine Art systemtheoretischer re-entry: „Ostendis te Deus quasi creaturam nostram ...“.⁵⁵ Gott zeigt sich dem Menschen, um diesen der eigenen Abbildhaftigkeit ansichtig werden zu lassen. Menschliches Denken ist selber ein Gedanke eines Denkens höherer Ordnung. Der re-entry findet statt, indem der Gedanke einer höheren Ordnung sich als Gedanke auf der niedrigeren Ordnung⁵⁶ denken läßt. Luhmanns re-entries sind Strategien der Entparadoxierung der unteren Ebene durch die Operation einer vorläufigen Annahme einer höheren. Cusanus re-entry ist theologisch motiviert: hier ist es Gott, der den Menschen (über relativierende Selbsterkenntnis) an sich ziehen will.

10. Läßt sich der Teufel austreiben?

Cusanus umgeht das diabolische Problem, indem er das Beobachtungsverhältnis umkehrt. Er löst die Perspektivenrichtung auf erstens durch Identifizierung von Aktivität und Passivität des Sehens (bei Gott „concidit videri cum videre“⁵⁷) und zweitens durch die Leugnung der Beobachtbarkeit Gottes (Gott kann nie ein „alter“ werden, weil er non-aliud ist). Es ist unmöglich, ihn nicht zu sehen, weil er in allem ist, genauer: weil er das Urbild jedes Seienden ist. Daher ist Gott nicht unterscheidbar, weder von der Welt, noch vom Beobachter. Aber Gott will beobachtet werden, indem er dem Menschen „in speculo“ entgegenkommt. Etwas Ununterscheidbares zu beobachten, ist nach allem bisher Gesagten unmöglich. Wer es dennoch versucht, ist ein Teufel. Wie darf man sich dann Gott nähern?



Der Sündenfall⁵⁸

Man muß zurück ins Paradies, das aber von einer Mauer, dem „muris paradisi“⁵⁹ umgeben ist. Diese Angabe eines Beobachtungsstandpunkts ist paradox, und hier offenbart sich Cusanus' Aporie: Das Paradies ist weder die Schöpfung, noch Gott selbst. Es wird bewacht von keinem geringeren als einem Wesensverwandten des Teufels, einem Engel, dem „spiritus altissimus rationis“.⁶⁰ Dieser muß vor Eintritt

⁵¹ A.a.O., 132.

⁵² A.a.O., 161.

⁵³ A.a.O., 131.

⁵⁴ Vgl. hierzu Schulz, W.: Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, Pfullingen 1957, 18.

⁵⁵ Nikolaus von Kues: De visione Dei, 162.

⁵⁶ „ex infinitae bonitatis tuae humilitate“ (a.a.O., 162).

⁵⁷ A.a.O., 132, 138 und 170.

⁵⁸ A.a.O., 132. Kurt Flasch übersetzt treffend „Verstandesengel“. Flasch, K.: Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues, Leiden 1973, 196. Flasch lehnt es ab, Cusanus' Denkbe-

von der menschlichen Vernunft überwunden werden, nicht durch einen Vernunftaufstieg, sondern durch die Selbstaufgabe. Die Aufgabe hierfür lautet: Begreife den Zusammenfall des Gegensätzlichen („*contradictorium coincidentia*“)! Erkenne das Unmögliche als das Notwendige!⁶¹ Cusanus gibt an, er habe den Ort gefunden, an dem Gott unverhüllt zu sehen sei. Dieser Ort sei klar zu bestimmen, aber leider nicht zugänglich. Er kann von wohl außen gesehen werden, nie von innen. Das meint Cusanus wohl mit „negativem Sehen“;⁶² eine Beobachtung, die sieht, daß sie nicht sieht, was sie nicht sieht.⁶³ Sie sieht an dieser Mauer, daß es Wißbares und Nichtwißbares gibt, daß aber nie beides gleichzeitig zu wissen ist: entweder man ist drinnen oder draußen.⁶⁴ Darüberhinaus ahnt diese Beobachtung – sozusagen durch das Organ der Liebe –, daß das Unsichtbare nicht nur ein methodisch blinder Fleck im eigenen Sichtvermögen ist, sondern daß es an sich unsichtbar ist und sich als *amabilis* dennoch bemerkbar macht.

Wie unterscheidet sich die *visio Dei* bei Cusanus dann noch von der *visio Dei* durch den Teufel? Beobachtet nicht auch Cusanus Gott von einem externen Standpunkt aus? Beide beobachten Gott, aber der Teufel beobachtet ihn von innen, als ob er außen wäre. Der Teufel schaut Gott mit dem Sichtvermögen der Engel, aber sieht nicht, daß Gott liebevoll/streng auf die Welt blickt. Der Teufel will Gott nur logisch begegnen, er will nicht, daß er selbst „ethisch“ angesehen wird. Deshalb verbirgt er sich vor dem Blick Gottes, indem er einen Unterschied macht zwischen seinem Gesicht, das sieht, und seinem Antlitz, das gesehen wird. Das Antlitz bietet eine Angriffsfläche für ethische Zuschreibungen.⁶⁵ Die Verbergung will möglichen Anklagen zuvorkommen bzw. mögliche Belobigungen nicht akzeptieren müssen.

wegung als Auflösung des Intellekts in eine Liebesaffektion (ein Nachwirken der neuplatonischen Tradition) zu interpretieren. Das Absolute will Flasch nur als Selbstentfaltung des Geistes verstanden wissen, die in der Form der Koinzidenz bei allen – und nicht nur bei Gott – Vernunftinhalten wirksam wird. Flasch konsequent transzendentallogische Deutung kann den Anschein nicht verbergen, das Transzendente in Cusanus Denken zu methodisieren. vgl. 227ff. oder 330ff. Das Unendliche ist letztlich die Verarbeitung des widersprüchlich (zugleich *different* und *einheitlich*) Endlichen durch die Vernunfttätigkeit.

⁶¹ Ob diese paradoxe Anweisung als unlösbares Rätsel zur Abschreckung dient oder ob Gott selbst der Zusammenfall ist, läßt sich von außerhalb nicht unterscheiden.

⁶² Zit. in: Flasch: Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues, 336.

⁶³ Vgl. oben Fußnote 31.

⁶⁴ Selbst derjenige, der drinnen ist (also Gott), kann nur nach draußen sehen. Über die Gottmenschlichkeit Jesu Christi allerdings sieht Gott gleichzeitig auch von außen. (Vgl. Nikolaus von Kues, *De visione Dei*, 194–200. Vgl. auch Welte, B.: Auf der Spur des Ewigen, Freiburg i. Br. 1965, hier: Kap. 3 Die Grenze als göttliches Geheimnis)

⁶⁵ Vgl. das „Sich“ im Akkusativ bei Lévinas, E.: *Jenseits des Seins oder anders als Sein* geschieht, Freiburg i. Br./München 1992, 230–262 hat drastische Titel hierfür: *Sühne*; *Geisel*; *Passivität*, die nie in eine rezeptive Übernahme umschlagen kann. Die Identität des Subjekts kommt von außen und bleibt auch außen. Für das *Sich* gibt es nicht sich und daneben noch den Anderen, sondern nur den Anderen. Individuation besteht daher in ständiger Enteignung. Der Teufel wäre das Gegenteil seiner selbst: nämlich *sub-iectum* dem *All*, von dem er gefordert und angeblickt wird. Ich bedeutet „Sich mich“ (Vgl. a.a.O., 253 und 256). Alle würden ihn sehen, zur Rechenschaft ziehen, noch bevor er sich und das *All* reflektieren könnte. Die

Der Teufel läßt sich nur kritisieren, wenn wir bei unserer Beobachtung seines Verhaltens von logischen Unterscheidungen (hier macht er nichts falsch) auf ethische Unterscheidungen wechseln. Er sieht nicht nur, daß er nicht sehen *kann*, was er nicht sieht. Luzifer sieht vielmehr auch, daß er nicht sehen *darf*, was er nicht sieht. Daß der Teufel etwas falsch macht, kommt daher, weil er böse ist, nicht weil er es nicht besser weiß. Er ist böse, weil er Rechenschaftspflichtigkeit ablehnt. Er lehnt sie ab, weil er unsichtbar bleiben will. Er will nicht gesehen werden, weil er mehr sehen will, als man von ihm weiß. Wir sind damit wieder bei der Verknüpfung von Unsichtbarkeit und Unzurechenbarkeit des Gyges-Parabel angelangt. Beide Unterscheidungen – gut/böse und wahr/falsch – können beliebig kombiniert werden (gut = wahr/böse = falsch oder gut = falsch/böse = wahr), wenn beide Unterscheidungen unterschiedslos gelten. Es geht hier nicht darum, einen Vorzug des Guten vor dem Bösen bzw. des Wahren vor dem Falschen zu postulieren, denn dafür bräuchten wir eine weitere Unterscheidung, z. B. *human/inhuman*, *nützlich/schädlich* ... formulieren.

Indem der Teufel das Sein nicht nur einteilt, sondern es trennt und somit Ethisches und Epistemologisches so unterscheidet, daß es nur vom jeweils anderen aus beobachtbar ist, leugnet er die Konvergenz der Transzendentalien. So kann er sich verbergen. Wir aber kommen nicht umhin, die Konvergenz des Guten mit dem Wahren bzw. des Bösen mit dem Falschen zu behaupten. Andernfalls läßt sich Gyges nicht von Sokrates, der Teufel nicht von Engeln und Beobachtung nicht von Anbetung unterscheiden.

Nachträglichkeit der Rechtfertigung gegenüber der Anklage widerspricht der Vorgängigkeit der Beobachtung gegenüber dem Beobachteten.



Johann Ev. Hafner
Severin Müller
Manfred Negele
(Hrsg.)

Nachdenken der Metaphysik

Alois Halder zum 70. Geburtstag

Verlegt bei Dr. Bernd Wißner
Augsburg 1998

Wißner