

Reflexions-Systemtheorie und Sozialkybernetik

von Johannes HEINRICHS, Berlin/Duisburg (D)

Rückblick und Vorblick

Mit diesem Artikel knüpfe ich an den im Dialog mit Helmar Frank entstandenen Aufsatz „Humankybernetik und Reflexionstheorie“ in *grkg/Humankybernetik* 47, Heft 1 (2006) an. Eigentlich hätte dieser schon die Überschrift „Humankybernetik und Reflexions-Systemtheorie“ tragen können. Denn dort ist unter der Überschrift „I. Vom handelnden Menschen zum sozialen System“ genau von der Systembildung durch wechselseitige interpersonale Reflexion die Rede, welche die Essenz der Reflexions-Systemtheorie ausmacht. Eine Art von Bescheidenheit hat mich damals den korrekteren Titel vermeiden lassen, da ich der Urheber von Begriff und Entfaltung dieser Art von sozialer Systemtheorie bin, im Gefolge von Parsons' Handlungs-Systemtheorie des Sozialen.

Leider fehlt Talcott Parsons (1902-1979) jedoch der Gedanke der systembildenden sozialen Reflexion – was m.E. den letztendlichen Misserfolg seiner seit den 60er Jahren in den USA jahrzehntelang dominierenden Theorie sozialer Systeme sowie das neuerliche Auseinanderklaffen von Handlungstheorie und Systemtheorie begründet, besonders bei seinen deutschen Nachfolgern J. Habermas und N. Luhmann.

In diesem neuen Anlauf geht es mir darum, die Reflexions-Systemtheorie, welche eine philosophisch fundierte Theorie spezifisch sozialer Systeme ist, in den größeren geistesgeschichtlichen Zusammenhang von Reflexionstheorie überhaupt zu stellen. Die großen Namen der reflexionstheoretischen Ahnenfolge werden sein: Descartes, Kant, Fichte, Hegel, im 20. Jahrhundert Gotthard Günther. Das Aufeinandertreffen dieser reflexionstheoretischen Linie mit der systemtheoretischen Soziologie Parsons', die – über Max Weber vermittelt – ihrerseits starke Wurzeln in der deutschen Philosophie als Reflexionstheorie hat, war Voraussetzung für die Entwicklung der Reflexions-Systemtheorie seit 1975.

Zunächst also zur Kennzeichnung der gesamten neuzeitlichen Philosophie als Reflexionstheorie (I), sodann zur Reflexions-Systemtheorie des Sozialen und zum ausstehenden, aber notwendigen praktischen Schluß mit der Sozialkybernetik (II). Da der Bogen in Teil I sehr weit gespannt ist, werde ich nicht alle Aussagen aus den Primärtexten belegen können, sondern öfters auf zusammenfassende oder eigene frühere Publikationen verweisen müssen.

I. Philosophie als Reflexionstheorie und die geschichtliche Stellung Gotthard Günthers

Die gesamte neuzeitliche Philosophie wurde zutreffend als „Selbstentfaltung der methodischen Reflexion“ charakterisiert.¹ Damit ist jedoch, wie kurz umrissen werden soll, viel mehr gesagt, als dem Autor des so betitelten Buches bewusst zu sein schien. Ferner wurde dieser Prozess der Selbstentfaltung und Selbsterfassung der Reflexion (der Selbstreferenz oder Rückbezüglichkeit des Bewusstseins) bis heute nicht zu Ende geführt. Gotthard Günther nimmt darin - in Fortsetzung der Reihe der schon genannten großen Namen - einen prominenten Rang ein. Er wird in dem genannten Buch von C.A. Scheier noch nicht thematisiert. Der philosophische Logiker und Günther (1900-1984)² steht in markanter Weise für diese Vertiefung, für eine neue Stufe der Selbstthematisierung des menschlichen Reflexionsvermögens. Wenngleich ich zeigen werde, dass dieser Prozess auch mit ihm noch nicht abgeschlossen ist und ohnehin unabschließbar ist wie die Philosophie selbst, so geht es in diesem ersten Teil nicht zuletzt darum, den Beitrag dieses weniger Bekannten zur vertieften Selbstthematisierung des menschlichen Reflexionsvermögens zu umreißen.

Vorweg sei bemerkt, dass ich mich kaum auf Günthers speziellen Beitrag zur formalen Logik, auf seinen Versuch zur Formalisierung der Dialektik, beziehe und diesen nicht zu beurteilen versuche. Auch wenn dieser Versuch für ihn als Reflexionstheoretiker zentral war, so ist doch kennzeichnend für ihn, dass er niemals mathematische Logik ohne gesamtphilosophische Intentionen betrieben hat. Gerade dieses Zugleich von Formalismus und philosophischer Interpretation bzw. die von ihm metaphysisch genannten Implikationen des logisch-mathematischen Formalismus sind charakteristisch für ihn. Ich bedaure es, dass in der Generation seiner direkten Schüler diese Einheit nicht aufrechterhalten werden konnte und auch die notwendige Kooperation zwischen mathematischen Logikern und Philosophen nicht gelungen ist. Ich selbst stehe für eine nicht-formallogische, begriffs-philosophische Bemühung, sein Erbe weiterzuführen und bin mir dieser Einseitigkeit, vielmehr der bisher nicht gelungenen Kooperation mit den formallogisch arbeitenden Günther-Schülern, schmerzlich bewusst. Darauf werde ich im zweiten Hauptteil zurückkommen.

1. Descartes (1596-1650): Selbstgewissheit als methodischer Ausgangspunkt – ohne Thematisierung des Reflexionsvorgangs selbst

René Descartes' berühmter Neuanfang beim *cogitans sum*³, das heißt allgemein beim Bewusstseinsvollzug des selbstbewussten Subjekts als des ersten unbezweifelbaren Zugangs zu Realität, weist durch das Partizip *cogitans* darauf hin, dass es sich um eine

¹ Claus Artur Scheier, *Die Selbstentfaltung der methodischen Reflexion als Prinzip der Neueren Philosophie. Von Descartes zu Hegel*. Freiburg/München 1973 (Alber). Allerdings sind Ausführungen unter diesem interessanten Titel ausgesprochen hermetisch, so dass ich mich in der folgenden Skizze darauf nicht stützen kann.

² Vgl. zur Biografie und bisherigen Wirkungsgeschichte den Wikipedia-Artikel unter seinem Namen. – Eine philosophische Autobiografie erschien 1975 in *Philosophie in Selbstdarstellungen II*, hg. von L.J. Pongratz, Hamburg (Meiner), 1-76.

³ So die Formulierung in seinen „Meditationes de prima philosophia“. Die oft gebrauchte Formel „Cogito ergo sum“ ist mir nicht bekannt. Sie verfälscht schon etwas die Art der ersten Erkenntnis als einer Vollzugserkenntnis des Ich und lässt diese erst als Folgerung erscheinen.

Vollzugserkenntnis handelt. Wenn es standardmäßig heißt, das Subjekt werde bei Descartes erstmals zum Ausgangspunkt des Philosophierens, deshalb beginne mit ihm die Philosophie der Neuzeit, dann ist das nicht falsch. Es lenkt jedoch den Blick auf das Materiale des Subjekts und weg vom eigentlich methodischen und methodologischen Neuanfang. Zwar hängt beides zusammen. Doch der *Discours de la méthode*, wie Descartes seine Frühschrift von 1637 bezeichnenderweise betitelte, ist ihm das Wichtigste, etwas scheinbar nur Formales, keine bestimmte materiale Lehre: Erste Philosophie als *Reflexion* auf den unbezweifelbaren Selbstvollzug des Denkenden – auch wenn Descartes das Wort „Reflexion“ noch nicht im terminologischen Sinne verwendete.

Jene Vollzugserkenntnis des *cogitans* ist aber jedem selbstbewussten Wesen von Natur aus gegeben. Was den Philosophen auszeichnet, ist „nur“ die *ausdrückliche, methodische Reflexion* auf diesen Sachverhalt. Reflexion heißt hier Rückbesinnung: Explizieren (Ausdrücklichmachen) des Impliziten.

Was Descartes noch nicht thematisiert, ist das Verhältnis des impliziten Bewusstseins (*cogitans*) zur ausdrücklichen *cogitatio* des Nachdenkenden. Er stellt sich noch nicht die Frage: Ist das implizite Bewusstsein selbst auch schon als Reflexion zu verstehen? Wäre die *explizite* Reflexion dann etwa „nur“ die Nachbildung einer *impliziten*? Wir sind hier mit wenigen Schritten bei der ganz entscheidenden, bis heute umstrittenen bzw. vernachlässigten Frage angelangt. Sie kann geradezu die Leitfrage unserer Charakterisierung der neuzeitlichen Philosophie als Reflexionstheorie bilden: Was ergibt sich aus der expliziten Reflexion über die Natur des Bewusstseins? Ist dieses selbst schon implizite Reflexion, das heißt dann Selbstbezüglichkeit, im Unterschied zu einer differenzlosen Helle? Lassen sich Bewusstsein (auch tierisches) und das Selbstbewusstsein des Menschen geradezu von der Selbstbezüglichkeit her definieren, so dass ein nicht-reflexives Bewusstsein geradezu ein hölzernes Eisen wäre? Diese Frage wird Zündstoff für die Zukunft bilden, auch wenn sie derzeit verdrängt wird.

Exkurs zu Thomas von Aquin (1224-1274): eine materiale Reflexionsstufenlehre

In inhaltlicher, vor-methodologischer Hinsicht hat diese Frage paradoxerweise bereits in der mittelalterlichen, genauer der thomanischen Philosophie eine Antwort gefunden, wengleich eben noch nicht im Hinblick auf die neue Methode der ausdrücklichen und nachträglichen Reflexion. Thomas von Aquin spricht von *conscientia concomitans*, vom „begleitenden Bewusstsein“ im Unterschied zu einem objektiv-expliziten Bewusstsein vom jeweiligen Sachverhalt.⁴ Ja, der Aquinate entfaltet an mindestens einer genialen Stelle seines Werkes⁵ eine Stufenlehre des Seienden unter dem Gesichtspunkt ihrer Selbstbezüglichkeit:

1. Das Reich des Unbelebten, ein Stein beispielsweise, hat nur unreflektierte Äußerlichkeit, was sich darin zeige, dass Dinge nur nach Außen wirken können.

⁴ S. Thomae Aquinatis *Questiones disputatae De Veritate*, qu. 1, art. 9.

⁵ S. Thomae Aquinatis *Summa contra gentiles* (Summe wider die Heiden), Liber IV, Cap. 11.

2. Die Pflanzen seien bereits durch eine erste Stufe der Innerlichkeit oder Selbstbezüglichkeit gekennzeichnet, was sich in ihrer von Innen wirkenden Lebendigkeit und Entwicklung äußere.
3. Die Tiere zeichneten sich bereits durch eine „reflexio incompleta“ eigener Erlebnisfähigkeit (Sensivität) aus.
4. Der Mensch erst erreiche die Stufe der „reflexio completa“, der vollständigen Selbstreflexion, des Selbstbewusstseins.

Dieser kurze Exkurs in die mittelalterliche Philosophie möge verdeutlichen, was es heißt, dass mit Descartes zunächst ein methodischer Neuanfang eingesetzt hat. Denn seine inhaltliche, materiale Ontologie entfaltete noch keineswegs den Reichtum der mittelalterlichen. Beide waren allerdings durch einen Dualismus von Körper und Seele gekennzeichnet, während der Geist als Drittes (überpersönlich Mediales) im Rahmen der aristotelisch geprägten Scholastik allenfalls theologisch als „Heiliger Geist“ – nicht ohne inneren Bruch zu den seinsphilosophischen Voraussetzungen - zum Tragen kam.

Auch kann man keineswegs behaupten, dass erst Descartes *materialiter* das Subjekt in seiner Selbstbezüglichkeit entdeckt habe. Das Gegenteil wurde soeben an den Texten des Aquinaten demonstriert. Neu ist vielmehr der *methodische*, wenngleich noch nicht ausdrücklich *methodologisch*, unter der Rücksicht des Reflexionsvermögens, reflektierte Neuanfang bei der einzig unbezweifelbaren Gegebenheit des eigenen Bewusstseins, also faktisch bei der Selbstreflexion, die paradoxerweise *als* solche, methodologisch, noch unreflektiert bleibt.

Die Schwierigkeit in der Verwendung der Ausdrücke „methodisch“ für den kontrollierten Vollzug sowie „methodologisch“ für die Thematisierung der Methode und ihrer Implikationen weist auf eine besondere sachliche Komplikation hin. Die langsame methodische Selbstentfaltung der menschlichen Selbstreflexion hat bei Descartes eingesetzt, wenngleich noch sehr unvollkommen, noch nicht voll bewusst und „reflexionsthematisch“ – weshalb ihm bis heute auch so viele Einwände gemacht werden konnten. (Am wenigsten stichhaltig ist der Einwand des Geist-Körper oder Geist-Seele-Dualismus, denn dieser war traditionelles Erbe.)

Dennoch liegt in seinem suchenden und Zweifel überwindenden *Praktizieren der Selbstreflexion als Ausgangspunkt* schon das Revolutionäre, das ihm automatisch die „Dogmatiker“ und Traditionalisten zu Feinden machte, vor denen er sich sein ganzes Leben, doch am Ende vergeblich, zu verbergen suchte.⁶ Wie bei den meisten Revolutionen war damit zunächst durchaus eine Verarmung und einseitige Destruktion des reichen philosophisch-theologischen Kosmos des Mittelalters verbunden, mit Jahrhunderte währenden Kämpfen und Ressentiments bis heute. Allerdings geht die

⁶ Nicht umsonst kann man heute davon ausgehen, dass Descartes (1596-1650) nicht eines natürlichen Todes gestorben ist, sondern vom geistlichen Vertreter des Katholizismus am Hofe der Königin Christine von Schweden (die kurz darauf zum Katholizismus konvertierte) mittels vergiftet wurde. Mordwaffe scheint ausgerechnet die heilige Hostie gewesen zu sein. Vgl. Eike Pies, *Der Mordfall Descartes. Dokumente – Indizien – Beweise*, Solingen 1996; Theodor Ebert, *Der rätselhafte Tod des René Descartes*, Aschaffenburg 2009. Vgl. v. Verf., Doppelmord an René Descartes: Körper und Geist, zeitgeist-online = www.johannesheinrichs.de/media/155/cms_4fa8d544e5483.pdf

Zerstörung nicht zuletzt aufs Konto des beharrenden Dogmatismus selbst, der den notwendigen Neusatz bei der Selbstreflexion bekämpfte, statt ihn zu integrieren.

2. Kant (1724-1804): *Transzendentalphilosophie als Reflexionsphilosophie avant la lettre*

Bei Immanuel Kant gewinnt das Wort „Dogmatismus“ einen nicht-religiösen, einen rein methodologischen Sinn: Dogmatismus ist vollmundige Theorie ohne „Kritik“ im Sinne der kritischen Prüfung unserer Erkenntnisvermögen. „Transzendental“ meint genau diese reflexive und zugleich vollzugstheoretische (im weiteren Sinne handlungstheoretische, auf „Handlungen des Verstandes“ bezogene) Wendung:

„Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt.“⁷

Warum wählte Kant das Wort „transzendental“, das fortan auch zur Erzeugung von viel blauem Dunst missbraucht wurde, das damals wie heute für die Uneingeweihten allzu sehr an „transzendent“ anklingt und sich andererseits als Passwort einer philosophischen Schein-Einweihung missbrauchen lässt (wer von „transzendental“ und „transzendentalphilosophisch“ spricht, scheint fortan philosophischer Insider)? Warum sprach er nicht gleich von reflexiver Erkenntnis? Die erstaunliche Antwort dürfte lauten: Weil selbst Kant die überragende methodische Vorzugsstellung des Reflexionsproblems noch nicht voll erkannte.

Dazu muss auch ein Ausdruck herangezogen werden, der für Kants transzendente Methode charakteristisch ist: „Bedingung der Möglichkeit“. Bedingungen der Möglichkeiten sind notwendige (und als notwendig aufzuweisende) Sinn-Implikate in einem gegebenen, zugestandenem empirischen Bewusstseinsvollzug, in einer „Handlung des Verstandes“, wie es bei Kant öfter heißt.

So ist die Bedingung der Möglichkeit für eine analytische, nachträgliche Selbsterkenntnis – Kant nennt sie empirisches Ich bzw. im Hinblick auf die Einheit von Ich und Selbst „empirische Apperzeption“ - die „transzendente Apperzeption“: eine vorgängige, noch nicht analytische und empirische Einheit von Selbst- und Gegenstandserkenntnis:

„Das: *Ich denke*, muss alle meine Vorstellungen begleiten können“ (*KrV*, B 131 f).

Ist dieses Selbst-Bewusstsein, in Einheit mit einem Gegenstandsbewusstsein, nun eine bloß *erschlossene* Bedingung der Möglichkeit dafür, dass ich überhaupt von „meinen Vorstellungen“ sprechen kann? Oder ist dieses Selbstbewusstsein eine Vollzugserfahrung, als welche sie schon Descartes mit dem Partizip *cogitans sum* charakterisierte? Diese Frage bleibt bei Kant eigentümlich in der Schwebe, nein, eine „transzendente Erfahrung“ wäre für ihn ein hölzernes Eisen. Er, der mit viel Recht als der große Überwinder der Einseitigkeit von Empirismus und Rationalismus gefeiert wird, hat auch deren gemeinsames Vorurteil übernommen: dass alle Erkenntnis objektiv sein müsse, empirisch oder begrifflich rational. Das sozusagen im Rücken des Erkennenden

⁷ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 25. (Abkürzung künftig im Text: *KrV*).

liegende Ich ist aber nie und nimmer etwas Objektives. Es kann nur als „transzendente Bedingung der Möglichkeit“ für objektivierende Erkenntnis gelten, wozu auch das empirische Ich sowie die „analytische Einheit. der Apperzeption“ gehören.

Es ist eine sehr prekäre Schwebestellung, die Kant der „transzendentalen“, d.h. reflexiven Erkenntnis gibt. Bezeichnenderweise nennt er zunächst nur die ausdrückliche Reflexion „transzendental“, wie in der oben zitierten Definition. Wenn er aber von „transzendentaler Apperzeption“ und „transzendentelem Ich“ spricht, kann er offenbar nur diese nur indirekt erkannten, scheinbar nur erschlossene Formen einer gelebten Reflexion meinen. Er will indessen auch den Ausdruck „Reflexion“ – ebenso wie Erfahrung – nur der ausdrücklichen Überlegung, dem Nach-Denken, reservieren und gelangt nicht zur klaren Behauptung einer seiner Zeit paradox erscheinenden gelebten Reflexion – außer unter den Bezeichnungen „transzendentes Ich“ usw.

Diese tiefe Zwiespältigkeit zeigt sich auch in seiner Rede von Kategorien einerseits und Reflexionsbegriffen andererseits. Letztere, die „vier Titel aller Vergleichung und Unterscheidung“ (*KrV*, B 325), nur das heißt für ihn Reflexion, werden erst in einem Anhang thematisiert, unter der Überschrift „Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe durch die Verwechslung des empirischen Verstandesgebrauchs mit dem transzendentalen“. Es sind die Reflexionsbegriffspaare

1. Einerleiheit und Verschiedenheit
2. Einstimmung und Widerstreit
3. Inneres und Äußeres
4. Materie (bzw. Inhalt) und Form

An anderer Stelle wurde ausführlich gezeigt⁸, dass die Stufenfolge dieser Reflexionsbegriffe selbst eine Reflexions-Stufung ist und *dass der Reflexionsgedanke die eigentliche und einzige, mit einigen Nachbesserungen auch heute noch stichhaltige Begründung der Kategorien bei Kant darstellt*, auch wenn die beamtete Kant-Forschung dieses notwendige Über-Kant-Hinaus-Denkens bis heute nicht einzugestehen vermag und die Frage nach der Begründung der Kategorien-Systematik (nicht des bloßen Grundgedankens in der sogenannten „transzendentalen Deduktion“ der Kategorien, sondern der Spezifikation, die Kant in der sogenannten „metaphysischen Deduktion“ der Kategorien anhand der Urteilstafel anschneidet) unter ungeheuren Wortschwällen im Nebel verschwinden lässt. Dass Kant die entscheidende, von ihm selbst verleugnete Begründung jedoch – ihm selbst unbewusst – in jenem Anhang versteckt, ist eben kennzeichnend dafür, wie er mit dem Reflexionsgedanken umgeht. Zwar spielt dieser Gedanke die zentrale Rolle für die Bedeutung von „transzendental“ in beiderlei aufgezeigter Bedeutung, doch diese beiden Bedeutungen – nachträglich-theoretische und gelebt-implizite Reflexion – bekommt Kant leider nicht recht zusammen. Der große Vollender der Aufklärung bleibt darin Kind seiner Zeit, dass er Spontaneität und Reflexion nicht im Begriff der *implizit gelebten Reflexion (reflexio concomitans)* zur Synthese bringen kann. Kurz, die kantische „Kritik“ und Transzendentalphilosophie ist

⁸ J. Heinrichs, *Das Geheimnis der Kategorien. Die Entschlüsselung von Kants zentralem Lehrstück*, Berlin 2004.

eine methodische Reflexionsphilosophie, die sich selbst noch nicht als solche durchschaut und erklärt.

3. Fichte (1762-1814): der erste bekennende Reflexionsphilosoph

Die Halbheiten, die sich aus solcher schwankenden Position in Bezug auf die Selbstreflexion ergaben, konnten einem Genie der Selbstbesinnung und Konzentration, wie Johann Gottlieb Fichte es war, trotz aller positiven Anknüpfung an Kant nicht verborgen bleiben. Fichte ist es, der zum ersten Mal Philosophie als Selbst-Besinnung und Sinn-Besinnung, das heißt als Reflexionsprozess, definiert. Er hat die Notwendigkeit einer echten Selbsterkenntnis und eines Zugangs zum „Sein“ (zuerst als Objektivität, später als Vollzug verstanden) aus der Ichgewissheit wie auch das Problem erkannt, dass die Reflexion mit ihren Stufen nicht iterativ *ad infinitum* weitergehen kann, sondern zu einem Abschluss kommen muss.

Dieter Henrich sieht in seinem frühen Werk *Fichtes ursprüngliche Einsicht* (1967) Fichtes Einsicht und Leistung darin, dass er die bei Kant und Hegel, wie Henrich zugesteht, implizierte „Reflexionstheorie des Selbstbewusstseins“ als zirkulär durchschaut habe: Unsere theoretisch-objektivierende Reflexion dürfe nicht als konstitutiv für das Selbstbewusstsein vorausgesetzt werden, wie es die Reflexionstheorie des Selbstbewusstseins angeblich behaupte. Allerdings liegt der falsche Zirkel und eine für die zeitgenössische Philosophie höchst folgenreiche Verwechslung auf der Seite von Henrich und seinen Nachfolgern (wie Manfred Frank): Keiner der Reflexionsphilosophen seit Kant hat behauptet, dass die implizite, begleitende oder gelebte Reflexion nach der Art der nachträglich objektivierenden, theoretischen Reflexion verstanden werden dürfe.⁹ Dies voll durchschaut und die unvergleichliche Bedeutung des Phänomens Selbstbewusstseins fortschreitend tiefer erfasst zu haben, dies ist Fichtes Leistung.¹⁰

Vermutlich ist Fichte mit dem Thema Leben (gelebte Reflexion) und ausdrücklich-theoretische Reflexion von 52 Jahren in seiner kurz bemessenen Lebenszeit nicht wirklich fertig geworden. Doch wie scharf er den Unterschied der beiden Reflexionsarten erkannt, vielleicht überscharf, ohne eine Vermittlung beider gleichermaßen zu thematisieren, geht etwa aus folgenden Aussagen im Zusammenhang mit dem Atheismus-Vorwurf an ihn (1799/1800) hervor:

„Beide, Lesen und Speculation [scil. theoretische Reflexion] sind nur durcheinander bestimmbar. Leben ist ganz eigentlich Nicht-Philosophieren; Philosophieren ist ganz eigentlich Nicht-Leben; und ich kenne keine treffendere Bestimmung beider Begriffe, als diese.“¹¹

⁹ Vgl. zur ausführlicheren Auseinandersetzung mit Henrich und Nachfolgern um die „Reflexionstheorie“ des Selbstbewusstseins v. Verf.: *Reflexion als soziales System*, Bonn 1976, Neubearbeitung unter dem Titel *Logik des Sozialen*, München 2005; jetzt auch in: *Integrale Philosophie. Wie das Leben denken lernt: gelebte und ausdrückliche Reflexion*, Sankt Augustin 2014, Kap. 1. – Dazu im Sinne des Obigen, mit Bezug auf Henrich und Heinrichs: Dieter Wand-schneider, *Selbstbewußtsein als sich selbst erfüllender Entwurf*. Zeitschr.f.philos.Forschung 33 (1979) 499-520.

¹⁰ Verwiesen sei auf: Wolfgang Janke, Fichte. *Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft*, Berlin 1970; Xavier Tilliette, *Untersuchungen über die intellektuelle Anschauungen von Kant bis Hegel*, 2014.

¹¹ Fichtes Werke, hg. von I.H. Fichte, (Nachdruck Berlin 1971) 343.

4. Hegel (1770-1831): das Zusehen zu den objektiven, immanenten Reflexionsbewegungen der Sachen

Hegel hat sich von den „Reflexionsphilosophien“¹² seiner Vorgänger abgesetzt, sosehr er deren Erbe war. Er wollte die „Reflexion in Ich“, also die Subjektivität der Reflexion, die er bei Fichte vorwalten sah, überwinden zugunsten des „reinen Zusehens“¹³ zur „eigenen, immanenten Entwicklung der Sache selbst“¹⁴, in der vorhin eingeführten Sprache: Er wollte die theoretische Reflexion ganz in den Dienst der gelebten Reflexion oder der Reflexivität des Lebens selbst stellen. Es geht an dieser Stelle nicht darum, wieweit ihm dies gelungen ist, m.E. gerade in seiner *Wissenschaft der Logik* weniger als in der *Phänomenologie des Geistes* und seinen Berliner Vorlesungen.¹⁵ Vielmehr ist es darum zu tun, dieses durchgehende Grundanliegen Hegels und seine spezifische Stellung in der Geschichte der philosophischen Reflexion zu erfassen: Die Reflexion konstituiert bei ihm das innere Leben sowohl der Naturdinge wie die Geistesgeschichte, die er als einen Prozess der fortschreitenden Selbstreflexion der Menschheit deutet.

Karl Marx hat diesen Grundzug von Hegels Philosophie gut verstanden, doch mit Recht kritisiert, dass Hegel dennoch in der theoretischen Reflexion, folglich in der Gestalt des philosophischen Denkers die höchste Personifizierung des Reflexionsprozesses der Menschheit erblickte, weshalb „der wirkliche Lebenskeim des deutschen Volkes bisher nur unter seinem Hirnschädel gewuchert hat“¹⁶, die deutsche Reflexionsphilosophie daher noch nicht praktisch werden konnte.

5. Gotthard Günther (1900-1984): die voll bewusste, logische Thematisierung der Reflexionsthematik

Mit dem so genannten Zusammenbruch des deutschen Idealismus nach Hegels Tod geriet die methodische Schlüsselstellung der Reflexion in Vergessenheit. Das Verhältnis von gelebter und theoretisch-nachträglicher Reflexion war und ist kein Thema mehr in der deutschen und europäischen Philosophie. „Reflexion“ ist stets nur das Nach-denken, nicht zuletzt in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls (1859-1938). Bei ihm gibt es als Gegenbegriff zur theoretischen Reflexion, die immer nur als eine zeitlich nachträgliche verstanden wird, den der „Lebenswelt“. So etwas wie eine Ontologie reflexiver Entitäten existiert jedoch bei ihm und sonstwo nicht.

In Ludwig Klages` einflussreicher Schrift *Der Geist als Widersacher der Seele* (EA Leipzig 1929-1932) spielt das Thema eine zentrale, für die Dekadenz des deutschen „Geistes“ kennzeichnende Rolle – in Form seiner Undurchsichtigkeit allerdings. Sein angeblich unüberwindlicher Dualismus von Geist und Seele ist nämlich in der Sache kein anderer als der von ausdrücklich-theoretischer und gelebter Reflexion. Nur in dieser Wen-

¹² Diesen Ausdruck gebraucht Hegel ausgiebig in seiner Darstellung der „Neuesten deutschen Philosophie“ (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III; Theorie Werkausgabe, Bd. 20, Frankfurt/M. 1971).

¹³ G.W.F. Hegel in der Einleitung zu seiner *Phänomenologie des Geistes*, EA Bamberg 1807.- Dazu v. Verf.: Die Logik der *Phänomenologie des Geistes*, Bonn ²1983, 22-26; 57-76.

¹⁴ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Bd. 7 der Theorie Werkausgabe, Frankfurt/M. 1970), § 2.

¹⁵ Meine jüngste Stellungnahme dazu: *Reflexionslogik als der vorzüglichste Gottesdienst? Pirmin Stekelers Kommentar zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“*, in: Philos. Literaturanzeiger, Heft 4/2014.

¹⁶ Karl Marx, *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in: Frühe Schriften I, Darmstadt 1971, 495.

dung zeigt sich die Möglichkeit einer Vermittlung und Versöhnung beider als zweier notwendig aufeinander verwiesener Arten der erkennenden Selbstbezüglichkeit des Menschen.

Die große, bezeichnenderweise viel zu wenig beachtete Ausnahme ist Gotthard Günther. Seine Dissertation *Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik* (Leipzig 1933, unveränderte Neuauflage Hamburg 1970) scheint hauptsächlich um die Einschränkung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten zu kreisen. Im Grunde geht es aber schon dort allgemeiner um das Erfassen reflexiver, durch Rückbezüglichkeit gekennzeichneter Verhältnisse, welche die zweiwertige Entweder-Oder-Logik sprengen. Im Selbstbewusstsein bin ich nicht *entweder* Subjekt *oder* Objekt, sondern gerade beides. Von seiner philosophischen und hegelianischen Herkunft her dazu befähigt, war Gotthard Günther wohl der Erste, der die Analogie zwischen reflexiver Rückbezüglichkeit und kybernetischer Rückkoppelung herausgearbeitet hat. Vielleicht verleitete ihn diese Analogie zu einem zu großen Optimismus bezüglich einer technischen Konstruktion von Bewusstsein.¹⁷ Das ist jedoch hier nicht unsere Frage. Der Brückenschlag zwischen zentraler Philosophie (dem Reflexionsproblem) und der damals neuen, technologisch orientierten Leitwissenschaft Kybernetik war jedenfalls von erheblicher Bedeutung, nicht zuletzt für die Humankybernetik im Sinne von Helmar Frank, wie – wenn ich recht sehe – niemals an diese technologische Utopie gebunden war.¹⁸

Günthers eigentliche Leistung liegt in meinen Augen

- nicht in dem Versuch einer technischen, kybernetischen Rekonstruktion des menschlichen Gehirns, die allerdings, soweit überhaupt, nur durch reflexionslogisch programmierte Kybernetik möglich ist
- aber auch nicht in dem bis heute sehr umstrittenen¹⁹ Versuch einer Formalisierung der Hegelschen Logik

Zu diesem letzteren Vorhaben sei hier lediglich festgestellt, dass es Günthers Schülern (Rudolf Kaehr²⁰, Gerhard Thomas, Engelbert Kronthaler, Bernhard Mitterauer, Kurt Kla-

¹⁷ G. Günther, *Das Bewusstsein der Maschinen*, EA 1957, 2. Aufl. Krefeld u. Baden-Baden 1963. Vgl. bei YouTube den (bisher nur halben) Vortrag von G. Günther: *Transzendentalphilosophische Grundlagen der Kybernetik*. – Zum aktuellen Stand der Debatte vgl. den Günther-Kenner (und Verwalter eines Günther-Archivs) Bernhard J. Mitterauer, *Bewusstseinsfähige Roboter. Die Erschaffung einer dritten Natur*, in: *Mythos Mensch – Maschine*, hg. von [Johannes Klopff](#), [Monika Frass](#), Manfred Gabriel und Arno Bammé, Salzburg 2012.

¹⁸ H. Frank, *Kybernetik und Philosophie. Materialien und Grundriß zu einer Philosophie der Kybernetik*, Duncker & Humblot Berlin 1966

¹⁹ Vgl. z.B. die pauschale Kritik Pirmin Stekelers in dem oben (Anm. 15) genannten Kommentarwerk zu Hegels *Phänomenologie*: „Es ist daher prinzipiell verfehlt (etwa mit Gotthart [sic] Günther), eine ‚Formalisierung‘ der Hegelschen Dialektik oder überhaupt einer recht verstandenen Dialektik anzustreben, also ihre Reduktion auf eine Logik des Ausdrucks und damit der *Schrift*. Sie ist eine Logik der *Rede*, und nur eine solche ist eine Logik der *Sprache*. Formale Logiken sind generell bloße *Logiken der Schrift* oder gar bloß einer mathematischen Notation“ (a.a.O., Bd. 1, 73). Mich überzeugt diese Kritik keineswegs, wenngleich sie von einem Kenner der Logik-Tradition kommt. Ich habe Stekeler in anderer Hinsicht kritisiert. Doch wer aus der Günther-Schule ist imstande, speziell in Bezug auf das Verständnis von formaler Logik adäquat zu antworten?

²⁰ Von Rudolf Kaehr stammt vermutlich weitgehend der kenntnisreiche, aber einseitige Artikel *Gotthard Günther* in der Wikipedia. Es ist z.B. nicht zu erkennen, wie eine innere Begegnung zwischen Günther und dem französischen Post-Heideggerianer und Post-Strukturalistischen Jacques Derrida möglich sein und was sie bringen soll. Die gesteigerte, aber vertiefte Rationalität Günthers ist m.E. mit der Kritik Derridas an der abendländischen „Logozentrik“ unvereinbar.

genfurt und anderen) bis heute nicht gelungen ist, seine „Polykontexturale Logik“ und was mit dieser zusammenhängt in einer Weise darzustellen, dass die inhaltliche philosophische Relevanz dieser formallogischen Bemühungen evident geworden ist. Diesen formallogisch versierten Köpfen fehlt es an philosophischen Kenntnissen und entsprechendem Problembewusstsein, also an der Doppelbegabung, die Günther auszeichnete. Ich zitiere informationshalber aus dem genannten Wikipedia-Artikel, ohne die darin verwendeten Ausdrücke hier plausibler erläutern zu können, als es dort geschieht:

„Günther entwarf einen über den klassisch zweiwertigen (aristotelischen) Logikkalkül hinausgehenden Kalkül, die *Polykontexturale Logik* (abk: PKL). Die polykontexturale Logik benötigt eine Morphogrammatik genannte prä-logische Theorie der Form. Den Notationsrahmen für beide liefert die ebenfalls von Günther entwickelte Kenogrammatik. PKL, Morpho- und Kenogrammatik bilden die sogenannte Polykontexturalitätstheorie. Günthers Ausgangspunkt für die Entwicklung dieser Theorie ist eine fundamentale philosophisch-wissenschaftstheoretische Kritik der auf strikter Identitätsontologie basierenden klassischen (mono-kontexturalen) Standard- sowie Nicht-Standard-Logikkalküle.“

Erst der letzte dieser lexikonartigen Sätze stellt eine Beziehung zu dem *ontologischen* Problem und der Sichtweise dar, um die es Günther bei allen formalen Bemühungen letztlich geht: dass es Entitäten gibt, die statt durch einfache, objekthafte „Identität“ im klassischen Sinne durch *Reflexionsstrukturen* konstituiert sind.

Günthers Artikel, die in seinen drei Bänden *Beiträge zur Grundlegung einer operationfähigen Dialektik* (Hamburg 1976-1980) gesammelt sind, kreisen in der Hauptsache um die logische Beschreibung dieser durch Reflexion konstituierten Entitäten. Der Durchbruch erfolgte schon 1940 mit dem Artikel *Logistik und Transzendentallogik*. Zu voller Klarheit, zumindest der Problemstellung, gelangte Günther in den großen Aufsätzen *Die aristotelische Logik des Seins und die nicht-aristotelische Logik der Reflexion* (1959) sowie in *Cybernetic Ontology und Transjunctional Operations* (1962), während *Das metaphysische Problem einer Formalisierung der Hegelschen Logik* in den Hegel-Studien von 1964 hauptsächlich den Schwierigkeiten einer formalen Notation gewidmet war und von der damaligen Hegel-Forschung philologischer Prägung kaum rezipiert werden konnte, nicht einmal im ontologischen Grundanliegen. Wir sehen unschwer die Beziehung zu dem, was oben „gelebte Reflexion“ genannt wurde und was in der gesamten Philosophie des 20. Jahrhunderts übersehen, ja selbst in prominenten Fichte- und Hegel-Interpretationen (wie der von D. Henrich) wegdisputiert wurde, sofern das Problem unter aller Philologie überhaupt als ein systematisches und logisches erkannt wurde.

II. Reflexions-Systemtheorie und Sozialkybernetik

Ich lernte Gotthard Günther durch mein damaliges Thema „Dialektik und Dialog in Hegels Phänomenologie des Geistes“ kennen²¹, zunächst durch sein dem logischen Problem des Du gewidmetes Werk *Idee und Grundriß einer nicht-Aristotelischen Logik*

²¹ In meiner Dissertation musste ich mich zunächst auf *Die Logik der ‚Phänomenologie des Geistes‘* beschränken, erschienen Bonn 1974, ²1983. Später erschienen mehrere Artikel zu Dialektik und Dialogik.

(1959,²1978). Nach einem diesbezüglichen Briefwechsel traf ich ihn im Sommer 1974 zu einem persönlichen Gespräch in Hamburg. Inzwischen war ich längst auf seine und Hegels allgemeine Reflexionsthematik aufmerksam geworden. Als ich im Sommersemester 1975 meine erste Vorlesung *Sozialphilosophie* in der Frankfurter Jesuitenhochschule hielt, war mir schon umrisshaft klar, dass Gesellschaft als eine reflexive Entität bzw. ein reflexiver Prozess zu beschreiben war. Als wichtiges Element trat, wie anfangs erwähnt, Talcott Parsons' Handlungs-Systemtheorie des Sozialen hinzu, nicht allein in ihrer Gesamtarchitektur, sondern auch mit folgender Bemerkung:

„Die Interaktion von Ego und Alter ist die grundlegendste Form eines sozialen Systems. Die Züge dieses Interaktionsverhältnisses findet man in komplexerer Form in allen sozialen Systemen wieder.“²²

Dies war die Ermunterung von Seiten des großen Soziologen, meine ersten, 1970 publizierten Analysen zu den Strukturen der dialogischen Interpersonalität²³ zu vertiefen, und zwar nunmehr als Reflexionsstrukturen, und ihre analoge Ausprägung in großen Sozialsystemen zu suchen. Was sich dabei ergab, habe ich in dem Artikel *Humankybernetik und Reflexionstheorie* in dieser Zeitschrift, Heft 1/2006 bereits näher dargelegt. Es sei hier in äußerster Kürze resümiert:

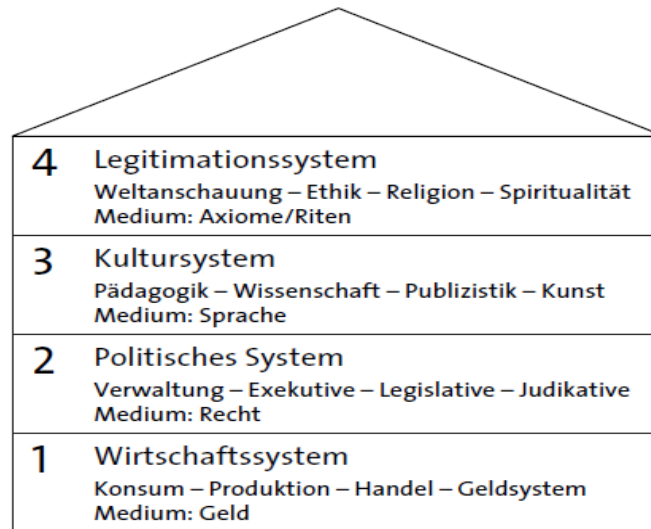
1. Stufe der interpersonal unreflektierten Intentionalität (instrumentales Behandeln des Anderen)
2. Stufe der einseitig reflektierenden Intentionalität (strategisches Handeln, Interessenverfolgung)
3. Stufe der doppelt und gegenseitig reflektierten Intentionalität (kommunikatives Handeln)
4. Stufe der Stellungnahme und normbildenden Verabredung (metakommunikatives Handeln)

In einer staatlichen Gesellschaft ergeben sich daraus – mit Hilfe der spezifischen Interaktionsmedien folgende Systemebenen oder Subsysteme, und hier zeigen sich für den mit Parsons AGIL-Schema²⁴ Bekannten sowohl die Anregung wie die reflexionstheoretisch geforderten Abweichungen von ihm:

²² T. Parsons, *Toward a General Theory of Action*, Cambridge, Mass. 1951, 107. Im Übrigen wurde Parsons' *The Social System*, New York – London 1951 für mich wichtig, aber auch *The System of Modern Societies*, in der deutschen Übersetzung als *Das System moderner Gesellschaften*, München 1972. – Eine ausführliche Stellungnahme zu Parsons findet sich (außer in meinem Vorlesungsskript von 1974) in *Reflexion als soziales System*, Bonn 1976 = *Logik des Sozialen*, München 2005. Dieses Buch ist in zweiter Auflage Gotthard Günther gewidmet, „dem wegweisend wegsuchenden Reflexionslogiker des 20. Jahrhunderts“.

²³ J. Heinrichs, *Sinn und Intersubjektivität. Zur Vermittlung von transzendental-philosophischem und dialogischem Denken in einer "transzendentalen Dialogik"*. *Theologie und Philosophie* 45 (1970) 161 - 191.

²⁴ Die nicht reflexionstheoretisch begründbaren Grundfunktionen der Systemebenen lauten bei Parsons: **A**daption, **G**oal-Attainment, **I**ntegration, **L**atent Pattern Maintenance.



Die Subsysteme und ihre reflexionslogischen Untergliederungen

Auch die im obigen sozialen Haus sichtbare Art der fraktalen Untergliederung ergibt sich aus der reflexionstheoretischen Methode. Ich spreche von *dialektischer oder reflexionslogischer Subsumtion* (Unterordnung der Hauptgliederung unter die Untergliederung) im Unterschied zur üblichen formalen Subsumtion.

In diesem begrenzten Raum bleibt mir noch, auf Zweierlei hinzuweisen. Erstens, dass und in welchem Maße mit solcher Reflexions-Systemtheorie die Intentionen sowohl Hegels wie Gotthard Günthers auf methodisch kontrollierte Weise auf der Ebene der Sozialtheorie weitergeführt werden.²⁵ Die zahlreichen praktischen Folgerungen solcher sozialen Reflexions-Systemtheorie für eine wertgestufte Demokratie mit viergegliedertem Parlamentarismus wurden andernorts ausführlich dargelegt.²⁶ Mir ist keine Sozialtheorie bekannt, die zugleich mit theoretischer Differenzierung auch nur in entferntem Maße zu unmittelbar praktischen, demokratietheoretischen Postulaten führt,²⁷ und dies liegt an der Lebensnähe der Reflexionsthematik.

Zweitens, es entsteht der dringende Bedarf, die Praxistauglichkeit der Reflexions-Systemtheorie in *sozialkybernetischen Modellversuchen (Simulationen)* nachzuweisen. Die Tauglichkeit einer umfassenden Sozialtheorie kann leider nicht in kleinen Gruppenversuchen experimentell zureichend erwiesen werden. Dies ist ein Hindernis einerseits gegenüber solchen Sozialtheoretikern, die sich ohnehin gern mit theoretischem „Diskurs“ allein begnügen (was immer dieser genauer bedeuten mag: strenge Argumentation oder Redezusammenhang überhaupt?) und keinen Bedarf an Praxistests verspüren; andererseits gleichermaßen gegenüber einer theoriefremd gewordenen Öffentlichkeit und ihren pragmatischen Wortführern, die gern ein (ihnen nur leidlich verständliches) Modell erst praktisch ver-

²⁵ Michael Opielka, *Gemeinschaft in Gesellschaft. Sozialtheorie nach Hegel und Parsons*, Wiesbaden 2006, stellt die sachlichen Zusammenhänge teilweise korrekt dar, jedoch mit der plagiatorischen Tendenz, den Urheber dieser reflexionstheoretischen Transformation von Parsons nur halbwegs zu benennen, welche Tendenz sich in nachfolgenden Artikeln noch deutlicher zeigte. Auch fehlen die praktischen, demokratietheoretischen Folgerungen.

²⁶ Vgl. v. Verf., *Revolution der Demokratie*, in der 2. Aufl., Sankt Augustin 2014, mit dem Untertitel *Eine konstruktive Bewusstseinsrevolution*.

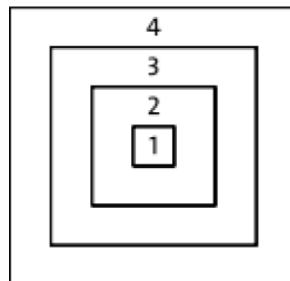
²⁷ Vgl. dazu Helmar Frank, *Viergliedrige Demokratie kurz gefasst*, grkg 46 (4), 209-211 sowie *EuroLinguistik und EuroLinguismus*, ebd. 159-177.

wirklich sehen möchten, bevor sie ihm ihre Unterstützung schenken. Dies unter den waltenden Umständen mit Recht. Aus diesem Dilemma der Theorie-Praxis-Entfremdung würden sozialkybernetische *Modellversuche* hinausführen.

Anzusetzen wären diese Simulationen m.E. am effektivsten bei der neuartigen Form des Parlamentarismus und der gesetzgebenden Verwirklichung der Werte-Ebenen:

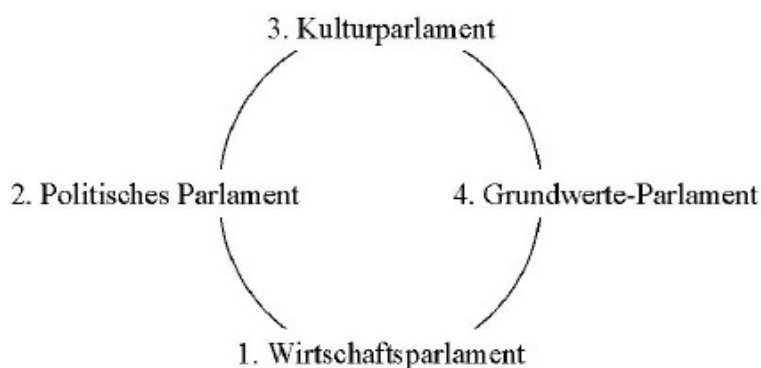
1. wirtschaftliche Werte
2. politische Werte
3. kulturelle Werte
4. Grundwerte

Die entsprechenden parlamentarischen Kammern (deren Abgeordnete unabhängig voneinander gewählt werden, etwa in einer jährlichen Wahl für jedes Teilparlament) müssen einerseits der Hierarchie dieser Werte Rechnung tragen und folgender Vorrangregelung gehorchen:



Schema der Vorrangregelung der Werte bzw. Parlamente

Auf der anderen Seite muss eine zirkuläre Rückkoppelung zwischen den Kammern oder Teilparlamenten gewährleistet werden, durch erste, zweite und dritte Lesungen, bei denen die Einwände der jeweils anderen Kammern berücksichtigt werden, unbeschadet der im Konfliktfall geltenden Wertehierarchie.



Das Verhältnis der Teilparlamente als Rückkoppelungs-Kreislauf

Beispiele: Wenn die Frage lautet, ob homosexuelle Paare dieselben steuerlichen Vorzüge genießen sollten wie traditionelle heterosexuelle Ehepartner, dann ist das primär eine Entscheidung der Wirtschaftskammer, die sich jedoch im Rahmen der Voten der Grundwertekammer sowie der Kulturkammer halten muss. – Ein anderes Beispiel wäre die Konkretisierung des Rechts auf Arbeit, das in der Charta der Menschenrechte verbürgt ist. Die Grundwertekammer könnte hier eine durchgreifende Reform in der Verteilung der Arbeit

(und Einkommen aus Arbeit) durchsetzen. – Umgekehrt wird die Grundwertekammer nicht einen idealistischen, wirtschaftlich nicht tragbaren Prozentsatz an Entwicklungshilfe durchsetzen können. Dies sind drei von hunderten möglichen Beispielen.

Doch über solche konkreten Beispiele hinaus wäre es notwendig, das Funktionieren des systemtheoretisch postulierten Miteinanders der Teilparlamente sowie der entsprechenden gesamtgesellschaftlichen Systemebenen durchzuspielen. Die gesamt-demokratischen und gesamtgesellschaftlichen Folgen müssen anschaulich vor Augen geführt werden, sowohl für die normale Bevölkerung, die Schwierigkeiten hat, die Folgen von theoretischen Neuerungen zu erfassen, wie für die Intellektuellen, die auf neue Gedanken zur Demokratie (sofern sie über Direktdemokratie in Form von Volksabstimmungen hinausgehen) und deren Praxisrelevanz für eine effektive *Synthese* von direkter und parlamentarischer Demokratie derzeit ebenfalls nicht gefasst sind. Auch dies hat geistesgeschichtliche Gründe, die mit dem Verdrängen des Gedankens der gelebten Reflexion, sowohl im Individuum wie in der Gesellschaft, zusammenhängen.

Schrifttum: s. Fußnoten

Eingegangen 2014-10-27

Anschrift des Verfassers: Prof. Johannes Heinrichs, Prof. f. Philosophie u. Sozialökologie a. D., In den Kämpen 13, D-47169 Duisburg

Human cybernetics and reflection theory of social systems (Summary)

Continuing my former article on „Human Cybernetics and Reflexion Theory“ (grkg 47/1, 2006), I now emphasize the social aspect of it, and roughly show the heritage sequence of reflection theory in modern philosophy: Descartes, Kant, Fichte, Hegel, Gotthard Günther (1900-1984), who was at the same time a pioneer of philosophical cybernetics. What I call reflection-theory of social systems (Reflexions-Systemtheorie) results from the encounter of this line with Talcott Parsons' theory of social systems. The break down of this, after its enormous influence for some decades, in my view, is due to its lack of the logical guideline of reflection theory. The many practical postulates of the reflection-theory of social systems call for proof of practicability by technical simulation, this means by social cybernetics.