

## 8 Körper als Beobachter

---

Man kann sich, wenn man eine hinreichende Distanz zur Systemtheorie einnimmt, die Frage stellen, ob diese letzten Endes etwas anderes ist als der hochgradig formalisierte und ausdifferenzierte Ausdruck des in den Sozialwissenschaften bereits verbreiteten Abschieds vom Paradigma der Intersubjektivität, zumindest wenn diese als unmittelbare Beziehung zweier Individuen unter Einschaltung eines allenfalls transparent gedachten *Mediums* (das identische Symbol, das authentische Bild i.S.v. etwa von »Antlitz«, die unmittelbare körperliche Nähe i.S. einer »Zwischenleiblichkeit«) verstanden wird, so dass letztlich der soziale Raum selbst als – und zwar formloses – Medium der Unmittelbarkeit verstanden wird. Luhmann selbst benennt den *linguistic turn* (Rorty 1967) als Zeichen dieses Abschieds. Aber auch die nachfolgenden Paradigmen, namentlich der *performative turn* (Fischer-Lichte 1998), haben die Begrenztheit des Schemas der Intersubjektivität sehr genau registriert, indem die Emergenz und die Eigendynamik von Aufführungspraxen wie etwa Ritualen und Ritualisierungen in den Vordergrund gerückt ist (Wulf e.a. 2001).

Diese Umstellung bedeutet zunächst ganz einfach, nach dem bei Hegel, auf breiter Basis dann im 20. Jahrhundert das Intersubjektivitätsmodell als *Subjekt-Subjekt-Verhältnis* das cartesianische Modell des *Subjekt-Objekt-Verhältnisses* weitestgehend abgelöst hatte, sich nun an dem Modell eines sozialen Raumes zu orientieren, der, wenn man die immer solipsistisch anmutende Rede von der System/Umwelt-Differenz vermeiden möchte, als *Verhältnis zwischen Beobachtern* beschrieben werden kann (unter Beachtung allerdings der Implikationen und Komplexität des oben skizzierten Beobachterbegriffs), welches selbst – je nach einge-

nommener Perspektive – Systemcharakter besitzen kann. Ein nicht unbeträchtlicher Anteil der Reserviertheit gegenüber der systemtheoretischen Terminologie mag aus der Vorstellung resultieren, lebensweltliche Problemlagen von dieser Position aus nicht mehr denken zu können. Systemtheorie wird nicht nur als De-Ontologisierung wahrgenommen – womit das Gros der Rezipienten möglicherweise einverstanden wäre –, sondern auch in gewisser Weise als eine de-sozialisierte Theorieform, die in der Manier des subjektiven Idealismus eines Fichte überall sozusagen nur »Iche« und »Nichtiche« sieht – eine Kritik, die definitiv zu kurz greift, wie im letzten Kapitel zu sehen war.

In diesem Kapitel geht es um eine Konfrontation system- bzw. beobachtungstheoretischer mit historisch-anthropologischen Gedanken. Die Diskussion versteht sich als Beitrag zu der Frage »nach den Grenzen einer systemtheoretischen Reform der Kulturwissenschaften. Diese Frage jedoch hätte keinen Sinn, wenn nicht vieles für eine solche Reform spräche [...]. Was gibt es an unseren Gegenständen, das sich dem systemtheoretischen Blick entzieht?« (Wellbery 1999:19). Somit geht es um die kritische Abarbeitung an Systemtheorie, aber auch um die Frage, wo und inwiefern system- bzw. beobachtungstheoretische Einsichten als Korrektiv wirken können.

Man ist es beispielsweise, trotz aller Dekonstruktionsarbeit, in den Humanwissenschaften und zumal in der Anthropologie wohl immer noch gewöhnt, sich das Soziale gemäß der alltagsweltlichen Intuition in der Form unmittelbarer Begegnungen von Subjekten vorzustellen. Wenn man im Rahmen von Modellen wie etwa Martin Bubers religionsphilosophischer Konzeption der Begegnung von »Ich« und »Du« (oder auch Emmanuel Lévinas' nicht minder religiös inspiriertem Anderen)<sup>1</sup> denkt, stellt man zu Recht etwa fest, dass dieses »Du«, der damit implizierte Andere, in seiner Vorgängigkeit unerreichbar ist (Theunissen 1977) oder dass sich das Imaginäre der Akteure wie ein *screen* (Lacan 1994) zwischen sie schiebt und den Zugang zum *realen*, sozusagen empirischen Anderen, der unsere transzendente Referenz sein soll. Man erhebt eine (erfahrungsweltlich plausible, ja unvermeidbare) Referenz zur theoretischen Leitkategorie, und muss sich dann daran abarbeiten, dass diese Referenz nicht möglich, dass der Andere entzogen bleibt. Die der alltags-

---

1 | Vgl. Buber (1995); Lévinas (1983).

weltlichen Erfahrung abgezogene Vorstellung eines Gegenübers zweier »Iche«, seien sie als Subjekte, Existenzen oder als Leiber (ganzheitliche Subjekt-Körper gleichsam) gedacht, schließt sich ab und wird auf eine ungute Weise selbstreferenziell. Man kann durchaus an dieser Vorstellung festhalten und sie als eine Art *methodisches Paradoxon* – als das Unaufgelöste, Unerreichbare in das Zentrum des Denkens stellen.<sup>2</sup> Man kann sich jedoch auch dafür entscheiden, diese Vorstellung unvermittelter Unmittelbarkeit aufzugeben, wenn eben auch ggf. um den Preis lebensweltlicher Evidenz. Es steht nicht etwa in Aussicht, auf diese Weise *nicht* in Paradoxien zu enden, aber zumindest besteht so die Chance, diese nicht zum jenseitigen Bezugspunkt, zu einer Sache des *Glaubens*, zu hypostasieren.

Die Historische Anthropologie bietet beide Varianten an. Hier war es die Einsicht in die Historizität und in die Zersplitterung der Einheit ihres zentralen Konzepts: des Körpers, die wesentlich zur Kritik der sozialwissenschaftlich »entparadoxierten« Interaktionsmodelle, seien es intersubjektive oder »zwischenkörperliche«, beitrug: *Konstruktivität* und *Differenz* waren bereits im Kontext der obigen Diskussion von Mimesis und Realität als kennzeichnende Merkmale hervorgetreten. In unserem Kontext lassen sich zwei Hauptlinien hervorheben – zwei unterschiedliche Strategien, den Körper neu zu denken. Beiden ist gemeinsam, die Behandlung des Körpers als Objekt zu problematisieren. Die eine Strategie versucht, den Körper unmittelbar *als* Differenz zu denken und ihn, im Anschluss etwa an Adornos Begriff des Nichtidentischen und Derridas (Nicht)Begriff der *différance* der symbolischen Sphäre überhaupt zu entziehen und ihn als ihr Anderes entgegenzustellen. Der andere Weg besteht darin, den Körper den Konstruktionen und Symbolisierungen zu entziehen, indem er als *Bedingung* der Möglichkeit von Erkenntnis und Sprache betrachtet wird.

2| Man muss sich dann allerdings die Frage gefallen lassen, ob man nicht ein Tabu installiert, das, weil dem Denken entzogen, aufgrund seiner Ungreifbarkeit/Unangreifbarkeit leicht zum Dogma geraten kann, und zugleich muss man konzedieren, dass man nicht wissen (und also nicht kontrollieren) kann, wann und ob das Paradox im Diskurs als Dogma fungiert; vgl. im folgenden die Kritik am Konzept des Nichtidentischen.

## 8.1 Der Körper als Differenz

Zunächst zur erstgenannten Strategie: Während Sinn in Diskursen, Kommunikationen, im Denken *fließt* wie die von Derrida beschriebene Verschiebung von Differenzen (Derrida 1990:88), wird *eine* Differenz unter allen anderen hervorgehoben und *festgestellt*. Der Körper nimmt in diesen Argumentationen den Platz der *différance* Derridas ein. Die *différance* aber ist ein Begriff, der sich gleichsam selbst verschieben, verflüssigen, durchstreichen will. Das kann er nicht (von selbst), und deshalb bleibt, wie Derrida hervorhebt, die *différance* ein »metaphysischer Name« (ebd. 109). Wenn es sozusagen nicht einmal der *différance*, diesem differenten Namen der Differenz (*différence*) gelingt, die Identitätsbehauptung zu umgehen, wie dann dem Körper *im* anthropologischen Diskurs?

Wenn man Derridas Idee der *différance* auf eine paradoxe, aber illustrative Formulierung bringen wollte, so wäre es vielleicht: der Unterschied *als* sich von sich Unterscheidendes: also nicht (*bereits* nicht, nicht *mehr*) der Unterschied. Anders formuliert: wenn die Unterscheidung sich auf sich richtet, muss sie sich unterscheiden, *weil* sie Unterscheidung *und nicht* Entität ist. In das *Konzept* des Körpers – und man kann eben nicht den leiblichen Körper selbst in den sprachlichen Diskurs einbauen – muss man jedoch die Unterscheidung gleichsam hineindenken oder »hineinbeobachten«. Der Körper ist *different*, seine Bezeichnung jedoch notwendigerweise *identisch*. Daher kommt es zu dem – durchaus konsequenten – diskursiven Paradox, dass die »Wiederkehr des Körpers« (Kamper/Wulf 1982) in dessen permanenter Dekonstruktion besteht; man leistet, gewissermaßen *für* den Körper, oder vielleicht besser: eingedenk des Körpers als nicht Identifizierbarem, eine ständige Verschiebungsarbeit des Körperkonzepts.<sup>3</sup>

---

3 | Auf der Ebene des Diskurses wird der Körper damit, wie man unter Rekurs auf Luhmanns Medium/Form-Differenz (s.u. S. 201) sagen könnte, zum reinen Medium, das ständig neue Formbildungen erlaubt und erfordert. Seine Unbeobachtbarkeit wird dann sogar auf dieser Ebene bestätigt, weil man das »Woher«, dem die ständig neuen beobachteten Formen sich verdanken, nicht *als* Medium, sondern eben immer nur zur Form geronnen sichtbar wird. Was man also gerade noch registrieren kann, ist, dass man das *Woher* der Beschreibungsmöglichkeiten des Körpers, als insofern »den Körper«, nicht beobachten kann. Man hält es daher zu Recht für different, aber es besteht zugleich die Gefahr, dass sich der Körper als eine Art jenseitige *Entität* diskursiv selbst bestätigt.

Wenn es darum geht zu sagen, dass der Körper ein *Nicht-Objekt* des Diskurses ist, so wird *doch* eine Referenz in Anspruch genommen – und zwar eine, die sehr genau dem Nichtidentischen in der Dialektik Adornos entspricht. Sicher ist indes, dass mit dieser Anleihe das Subjekt-Objekt-Schema grundsätzlich perpetuiert wird. Freilich geht es bei Adorno zentral darum aufzuzeigen, dass diese beide Pole gerade *nicht* sie selbst sind – das Subjektive ist gerade das Objektive (die gesellschaftliche Vermitteltheit des Individuums etwa), das vermeintlich Objektive ist gerade nicht objektiv (es wird nur für ein solches gehalten unter dem Zwang des identifizierenden Denkens bzw. dem identischen Begriff). Um aber eine solche Dialektik betreiben zu können, *darf* die Subjekt/Objekt-Differenz nicht verlassen werden, und sie wird es auch im Großprojekt ihrer Negation nicht: wie sonst sollte sich noch ein »Vorrang des Objekts« denken lassen? Die Negative Dialektik ist der wohl historisch letzte Versuch, dieses Schema durch sich selbst aufheben zu lassen. Sie, die nie die Orientierung am kantischen Ding-an-sich aufgegeben hat,<sup>4</sup> lief schließlich (zumindest wirkungsgeschichtlich) ins Leere, weil sie die Kritik der Differenz von Erkenntnis und Objekt auf Dauer stellte, gerade deswegen aber nie aufgeben, und daher auch nicht *als* Differenz reflektieren konnte: aus diesem Grund konnte die Erkenntnis/Objekt-Differenz immer nur auf *einer* Seite in die Differenz selbst eingeführt werden (natürlich auf der Seite der Erkenntnis).<sup>5</sup> Das »Nichtidentische« als nicht mehr verdinglichtes An-sich blieb auf seiner »begriffslosen« Seite der Differenz allein, gleichsam von aller Rationalität verlassen, zurück – als das ins Materiale gewendete Ineffable der Frühromantik (Hörsch 1980), das sich nur allzuleicht, wäre man Adorno noch gefolgt, zum wohlfeilen Argument hätte schleifen lassen. Wird also der Körper – oder auch die Figur des »Anderen« – in dieser Weise als symbolisch Unerreichbares »Reales« gedacht, als eine verborgene Differenz, deren Einheit zwar nur imaginär (oder

4| Vgl. Adorno, *Negative Dialektik*, S. 185: »Er [Kant, B.J.] hat sowohl die subjektive Zergliederung des Erkenntnisvermögens in der Vernunftkritik aus objektiver Absicht gesteuert, wie hatnäckig das transzendente Ding an sich verteidigt. [...] Wenn es auch bei ihm nicht auf sich hinaus gelangt, opfert er doch nicht die Idee der Andersheit.«

5| In gewisser Weise ist dies das Gegenprojekt zur Phänomenologie, die darauf basiert, diese Differenz auf der Seite des *Objekts* zu verorten. Beide Unternehmen haben jedoch die Differenz von Erkenntnis und Objekt nicht *als* Differenz, und das heißt: als Einheit der Differenz, in den Blick bekommen.

phantasmatisch) herzustellen ist, der aber dennoch als *Objekt* einer Geschichte der Disziplinierung, Unterdrückung oder Abstraktion *geltend* gemacht wird, so nimmt man einen »metaphysischen Namen« in Anspruch, für den man sich, nicht zuletzt hinsichtlich der Anschlussfähigkeit des Diskurses, entscheiden muss – oder eben nicht.

## 8.2 Der Körper »am Grunde des Sprachspiels«

Die zweite Strategie umgeht denn auch diesen nicht unproblematischen Zugang. Sie wurde von Gunter Gebauer (1998) unter Rekurs auf die unter dem Titel *Über Gewissheit* postum veröffentlichten Reflexionen Wittgensteins (Wittgenstein 1984) entwickelt. Das Anliegen dieses Aufsatzes ist es, die Körperfundiertheit des Sprechens gegen die übliche Körperabstraktion erkenntnistheoretischer Fragestellungen geltend zu machen.

Wittgenstein stellt die Frage nach der Gewissheit des Sprechers – wie kann er sich der Bedeutung seiner Worte im Sprachspiel sicher sein? Ausgangspunkt der daran anschließenden Gedanken ist die Abkehr von der (seit Descartes etablierten) Vorstellung, der *Zweifel* – im Sinne des *cogito*, des Denkens als Unterscheiden, womit auch das konstruktivistische Beobachtungskonzept eingeschlossen ist – stelle den Grund und Ausgangspunkt des Denkens dar: »Sowohl Wissen als auch Zweifeln ist an bestimmte Voraussetzungen gebunden. Dass man etwas wissen oder bezweifeln kann, ist nur innerhalb eines Sprachspiels möglich«<sup>6</sup>, so Wittgenstein im Sinne seiner sprachtheoretischen Auffassung, dass Sprache und Bedeutung grundsätzlich nur im Kontext ihrer Verwendungsweisen – den »Sprachspielen« – erklärbar sind. Die Frage nach der Gewissheit stellt sich also als Frage nach dem Grund der Sprachspiele. Sprachspiele funktionieren (wie jedes Spiel) durch ihre Regelmäßigkeit, ohne dass allerdings die Spielregeln den Spielern explizit bekannt wären.

Wer im Rahmen eines Sprachspiels etwas bezeichnet, muss folglich bereits vorher »in anderem Sinne schon ein Spiel beherrscht«<sup>7</sup> haben (denn sonst existierte für ihn kein Hinweis, welcher Vorgang mit einem Wort belegt werden soll). Unsere grundlegenden Gewissheiten gründen also in von Anfang an bestehenden Sozialität des Körpers, im sozialen

6 | Gebauer 1998, S. 254; vgl. Wittgenstein, *Über Gewissheit*, §24

7 | Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, §31

Handeln: »Die Begründung aber, die Rechtfertigung der Evidenz kommt zu einem Ende; – das Ende aber ist nicht, daß uns gewisse Sätze unmittelbar als wahr einleuchten, also eine Art *Sehen* unsererseits, sondern unserer *Handeln*, welches am Grunde des Sprachspiels liegt.«<sup>8</sup>

Gebauer argumentiert nun mit Wittgenstein – wir geben hier nur in groben Zügen die Kernthesen wieder – gegen die Möglichkeit der »Kritik am Körper«: die Gewissheiten des Körpers könnten nicht *Gegenstand* eines Zweifels sein, weil jeder Zweifel letztlich auf Gewissheiten beruhen muss, ohne welche das Sprachspiel des Zweifels nicht möglich wäre (Gebauer 1998:256 ff.). Der Ursprung dieser Gewissheiten wiederum sei ein körperlicher, denn »die Praxis wird anfangs noch nicht durch Wissen geleitet; sie ist bloße Tätigkeit, die eine besondere Eigenschaft hat: sie bildet die elementaren Regularitäten der Sprachspiele heraus. Die Tätigkeit z.B. der Hand, ihr Greifen, Berühren, [...] entwickelt ein regelhaftes Verhalten gegenüber allem, was von der Hand erfassbar ist, und erzeugt eine verhaltensstrukturierte Umwelt« (ebd. 261). Von entwicklungspsychologischer Seite, sowohl etwa seitens der Arbeiten Jean Piagets als auch aus der Perspektive der Neueren Säuglingsforschung (Stern 1996), erfährt eine solche Argumentation eine dezidierte, empirische fundierte Unterstützung. In exakt diesem Sinne wurde oben (S. 149) mimetisches Verhalten in der Ontogenese als eine körperliche Praxis interpretiert, die kulturelle Differenzen spielerisch nachzieht, ohne dass die Grenzverläufe dabei dem Individuum bereits als solche verfügbar wären.

Insofern müssen die in der Ontogenese mimetisch erworbenen »Gewissheiten des Körpers« als unhintergehbare Erkenntnisbedingungen betrachtet werden. Der Körper ist, wie Gebauer mit Sartre formuliert, »der Gesichtspunkt (point de vue), zu dem es keinen Gesichtspunkt geben kann.«<sup>9</sup> Damit wäre der Körper, wie man sagen könnte, als *erster Beobachter* eingesetzt, der in dieser Funktion selbst unbeobachtbar bleibt, weil seine Beobachtungen (sein *point de vue*) unsere Erkenntnisse gleichsam strukturell determinieren: Dass der Körper unbeobachtbar ist, bedeutet, dass er als solcher nicht unterscheidbar ist (beobachten wir einen Körper, so ist es nicht mehr der Körper, der diesen Vollzug ermöglicht). Vielmehr muss der Körper als »*Handeln*, welches am Grunde des Sprach-

8 | Wittgenstein, *Über Gewißheit*, §204

9 | Sartre (1980:378), zit. n. Gebauer 1998:261.

spiels liegt« (Wittgenstein, *ÜG* §204; Gebauer 1998:260), als *Grund des Unterscheidens* (Berührens, Ergreifens, Aufzeigens, Ordnen, vgl. ebd. 261; des Erzeugens von *Situationen*, vgl. ebd. 270) aufgefasst werden.

Dass der Körper »Unterschiede macht«, ist kaum zu bezweifeln. Selbst Luhmann (1995a) erwähnt dies in einer Reflexion über Sexualität, nicht ohne anzumerken, dass im Problemfall Kommunikation über sexuelle Probleme im Medium des Sinns wenig hilfreich seien, denn die Unterscheidungen des Körpers seien keine sinnhaften, und die Operationen psychischer bzw. sozialer Systeme seien allenfalls Umwelt für den Körper (vgl. Luhmann 1995a). Ebenso wenig fraglich ist es, dass sich diese Unterscheidungen des Körpers beobachten lassen; entweder von einem anderen Körper, oder aber von einem psychischen oder sozialen System.<sup>10</sup>

Jedoch ist es nicht *dieser* Körper, auf den Gebauer mit Wittgenstein abhebt. Es geht sozusagen nicht um ›den Körper‹, sondern um ›Körper‹ als Vollzugsinstanz von Welterzeugung: nicht um den Körper als *beobachtbares* organisches, biologisches (oder welche Ontologisierung man auch immer bevorzuge) *Objekt*, das jenseits des Sinns liegt, sondern vielmehr um einen Körper, der jeder Sinnproduktion, jedem symbolischen Handeln, *zugrunde* liegt, und der sich als manifester Körper (sei es als Erfahrungszentrum oder als Körper-Objekt) dann erst im sozialen Kontext herausbildet.

In diesem Sinn plädiert auch Gabriele Klein aus körpersoziologischer Perspektive dafür, ›Körper‹ »als basale Bedingung der Möglichkeit kultureller Produktion« zu verstehen (Klein 2002, 166), als »Agens einer Wirklichkeitsgenerierung. ›Körper‹ ist aus dieser Perspektive weder essentiell oder substantiell gegeben, sondern wird erst in der Performanz als essentieller Erfahrungsraum hergestellt. Die gelebte Erfahrung des Körpers oder seiner einzelnen Teile ist demnach als Produkt eines Wirksam-Werdens der Körperdiskurse der Moderne in der Praxis zu verstehen« (ebd.). ›Körper‹ in diesem Sinne ist also »Agens« seiner eigenen performativen Herstellung, seiner jeweiligen kulturellen Manifestationen.

---

10 | Im letzteren Fall erhalten sie aber schon einen *Sinn*, den sie aus systemtheoretischer Perspektive für den Körper selbst, jedenfalls im Sinne des anschlussfähigen reflexiven Symbols, nicht haben; vgl. zur Bedeutung des Körper als Umwelt psychischer und sozialer Systeme: Hahn 2000:154 ff.; 353 ff.



### 8.3 Körper als Beobachter

In diesem Sinn ließe sich Körper als Vollzugsgrund von Beobachtungsoperationen betrachten. Der Körper, von dem Gebauer mit Wittgenstein spricht, teilt einige Struktureigenschaften mit dem Luhmann'schen »Beobachter«. Es ist ein Körper, der *sich* unterscheidet (und nicht von anderen unterschieden werden muss): nicht nur nimmt »die Umwelt [...] für das handelnde Subjekt in der Weise Gestalt an, wie dessen Hände mit ihr umgehen« (Gebauer 1998:263), sondern »durch den Handgebrauch [gewinnt] der eigene Körper des Handelnden ebenfalls Gestalt« (ebd.). »Körper« in diesem Sinne muss also als etwas durch *Selbstunterscheidung* sich Konstituierendes begriffen werden – in ganz ähnlicher Weise unterscheidet man, wie oben (Kap. 7) zu sehen war, Systeme. Die Systemtheorie allerdings unterscheidet den Körper nicht in dieser Weise, sondern sie setzt ihn als Unterschiedenen, also als objektivierten, *bezeichneten Körper* auf der Basis der Annahme, dass Körper und Sinn gegensätzliche Prinzipien sind. Es wäre aber aus erkenntnisanthropologischer Perspektive zu fragen, ob es überhaupt eine Alternative zu einem solchen »verkörperten« Beobachterkonzept gibt.

Luhmann verweist an dieser Stelle gewöhnlich auf George Spencer-Browns Kalkül, der das Beobachterproblem so lange aufschiebt, bis er komplex genug ist, um diesen einzuführen (Luhmann 2002:80). Das mag in der virtuellen Zeitlosigkeit der Logik funktionieren, ist jedoch in der Anwendung auf soziale Phänomene hochgradig unplausibel. Das Problem bildet sich in Luhmanns Theorie dann in eigenartigen Inkonsistenzen ab: einerseits gibt es eine scharf umrissene Definition, wann ein System ein System ist (wenn es nämlich sich als System unterscheidet), andererseits spricht Luhmann von gradueller »Systemheit«, über »Ausmaß und Intensität, mit denen ein System System ist« (Luhmann 1987:265), als ob ein potentielles Proto-System zuerst seine Elemente einsammelte (Komplexität aufbaut) und die operationale Schließung nach und nach erfolgte. Letzterer Fall entspricht strukturell dem Spencer-Brownschen Vorgehen, erst einmal »lose« Unterscheidungen einzuführen und eben später den Eintritt des Beobachters in seine Beobachtung (»re-entry«) vorzunehmen. Dem ist (für die Systemtheorie, nicht

für Spencer-Browns Kalkül) entgegenzuhalten: *ohne System keine Selbstunterscheidung, ergo keine Elemente.*

Wie also kann es nach dieser Logik überhaupt einen Beobachter geben? Wie der Systemtheoretiker Peter Fuchs feststellt, handelt es sich hierbei tatsächlich um ein imaginäres Konzept: der Beobachter selbst ist (und bleibt) innerhalb der Systemtheorie eine imaginäre Zuschreibung (vgl. Fuchs 2004:15 ff.) und damit, was die Plausibilität der Systemtheorie an diesem Punkt angeht, eine ausgesprochen prekäre Größe (vgl. dazu den Exkurs im Anschluss an dieses Kapitel).

Der Vorschlag der Anthropologie und modernen Körpersoziologie liegt wie zu sehen war darin, nicht einen abstrakten »Beobachter«, sondern einen handelnden »Körper« als Agens von Wirklichkeitserzeugung anzusehen. »Körper« im Sinne der Basis alles symbolischen Verhaltens ist das »anwesende Abwesende« jeder Unterscheidung; er ist die Grundlage jeder Praxis des Unterscheidens, einer Praxis der *Realisierung* von Unterschieden. Aus der Sicht der Beobachtung von Unterschieden ist »Körper« so imaginär wie der Beobachter in der Systemtheorie. Auf der Ebene der Unterscheidung selbst hingegen ist er nicht imaginär, sondern Vollzug – Vollzug dessen, was Luhmann Beobachtung erster Ordnung nennt. Das welterzeugende »(Voll)ziehen« von Unterschieden im Sinne des »to draw« Spencer-Browns wird aus dieser Perspektive als körperliches oder »verkörpertes« Weltverhältnis, als basale Form der *Geste*, verständlich. Geste in diesem Sinne ist, auf Wittgenstein zurückbezogen, ein Name für die Form der Selbst- und Weltunterscheidung des Körpers »am Grunde des Sprachspiels«. <sup>11</sup>

Die Systemtheorie sieht den Körper hauptsächlich als eine technische Notwendigkeit der Kommunikation (denn aus systemtheoretischer Sicht können operativ geschlossene psychische Systeme sich ohne Körper nicht an den Kommunikationen ebenso geschlossener sozialer Systeme beteiligen). Kommunikationen sind das Letztelement sozialer Systeme. Sie geschehen (etwa) zwischen »Personen«. Personen sind nicht selbst Systeme, sondern Zurechnungseinheiten sozialer Systeme. Der Beobachter zweiter Ordnung (nicht das soziale System selbst) kann Kommunika-

---

11 | In der Historischen Anthropologie ist die Bedeutung der Geste bereits mit zunehmender Deutlichkeit betont geworden; vgl. dazu Gebauer (1995:228 ff.), Wulf (1997a), Gebauer/Wulf (1998:80 ff.), Wulf (2001:269 ff.).

tion bspw. als etwas beobachten, was *in* einem sozialen System *zwischen* psychischen Systemen stattfindet. Psychische Systeme können sich, da sie Umwelt für das soziale System sind, also uneinsehbar, nicht ohne Körper an Kommunikation beteiligen (vgl. Krause 2001:152).

Was ich im Sinne der vorgetragenen Argumentation vorschlagen möchte, ist, das Prinzip »Körper« dort, wo soziale Situationen sich wie Systeme verhalten (selbstreferentiell, selbstbeobachtend), als konstitutiv zu betrachten. Körperlichkeit kann damit nicht mehr als bloße Umwelt sozialer und psychischer Systeme betrachtet werden (wie es in der Systemtheorie der Fall ist), sondern muss als konstitutives Element der »Systemoperationen« eingesetzt werden, als ihr in sich differenter Unterscheidungsgrund. Eine soziale Situation würde aus dieser Perspektive nicht als Kommunikationsereignis zwischen Subjekten, sondern im Sinne der Systemtheorie als ein auf sich reagierender Zusammenhang verstanden, ohne dass zugleich ein Dahinter in Form beteiligter Subjekte mit verborgenen Motiven vermutet werden müsste. Die Gesten der Körper erzeugen in diesem Sinne auf performative Weise eine Wirklichkeit, deren Realität einerseits in ihrem Vollzugsmoment (die »Operationen« in der Terminologie der Systemtheorie«), liegt, andererseits aber zugleich immer Konstruktion des Beobachters oder der Beobachter dieser Vollzüge bleibt.

#### **8.4 Exkurs: Das Phantasma des Beobachters in der Systemtheorie**

In der Systemtheorie treffen Beobachter Unterscheidungen. Insofern sie sich dabei nicht selbst beobachten können, schließt jede Beobachtungsoperation etwas aus, das nicht auf einer ihrer beiden unterschiedenen Seiten ist, und das sich *zugleich* nicht auf das Schema der »Einheit der Differenz« zurückführen, also nicht in der Beobachtung zweiter Ordnung aufheben lässt. Für den »Beobachter« selbst ist dieses Ausgeschlossene – auch in der Beobachtung zweiter Ordnung – absolut uneinholbar: Denn er ist selbst dieser »Imaginärteil«, wie Peter Fuchs in einer dichten Meditation über das Beobachterproblem aufzeigt:

»Die alte Frage lautet, wer der Beobachter ist. Zunächst und vor allem ist er das Artefakt einer Zurechnung von Beobachtungen auf jemanden oder etwas – durch Beobachtung. [...] Der Beobachter (dieser Projektionsschirm der Zurechnung von Beobachtungen) wird als Einheit genommen, die sich in sich selbst von sich selbst unterscheiden kann und sich selbst von allem anderen. [...] Es scheint orientierungsnotwendig, allenthalben Subjekte zu unterstellen, die dies tun: unterscheiden/bezeichnen, mithin: beobachten. [...] Das Problem ist, daß die Einheit, der die Funktion der Beobachtung unterstellt wird und der Name *System* gegeben wird, als *Einheit einer Differenz* zu begreifen ist. Wer Systeme beobachtet (bezeichnet), tut dies im Rahmen einer Unterscheidung: System/Umwelt. Das System *ist* diese Differenz. [...] Da die Einheit der Differenz System/Umwelt im Wege des *reentry* der Differenz selbst entnommen wird (System = System/Umwelt), ist die Selbsterrechnung des Systems (*des* Beobachters) die Errechnung eines *imaginären* Wertes. Der Beobachter ist: imaginär.« (Fuchs 2004:15 f.)

Fuchs reformuliert die oben als »Autoontologisierung« der Systemtheorie behandelte Problematik durch eine konsequent systemtheoretische ›Durchführung‹ der formalen Beobachtungsdefinition. Anders als Luhmann, der das Beobachterparadoxon zwar berücksichtigt (indem er es in eine rekursive Sequentialisierung auflöst), aber kaum in dieser dramatischen Weise aufgeführt hätte, wird hier deutlich, was es konkret heißt, die Zirkularität dieser Paradoxie auch für den Beobachter zweiter Ordnung thematisch durchzuhalten.

In der Chaostheorie wird der sogenannte »imaginäre Anteil« komplexer Zahlen *strange attractor* genannt (vgl. Coveney/Highfield 1994:266). Er ist gleichsam ein virtueller Anziehungspunkt für die selbstähnliche Reproduktion von Fraktalen.<sup>12</sup> Ist Fuchs' Beobachter so etwas wie ein *strange attractor*? Was genau heißt es, dass der Beobachter ›imaginär‹ sei?

»Bei jeder Beobachtung ist ein Beobachter vorausgesetzt als Ausdruck dafür, dass die Beobachtungsleistung *generiert* wird – durch eine Unterscheidungs- und Bezeichnungsleistung. Da dies immer so ist, entschwindet der Beobachter im Imagi-

---

12 | Der *strange attractor* ist eine Art Anziehungspunkt für die selbstähnlichen »Schwingungen« von Fraktalen. Das besondere am *strange attractor* ist, dass er, als Folge des imaginären Anteils der komplexen Zahl, eine *gebrochene Dimensionalität* aufweist, die beispielsweise *zwischen* Fläche und Raum liegen kann.

nären. Er ist imaginär, weil er sich nur bezeichnen und unterscheiden läßt, also immerzu: *ausrückt*. « Fuchs (2004:19)

»Ausrücken« meint: er rückt aus der *Welt* – systemtheoretisch definiert als Einheit der Differenz von System und Umwelt – aus, *indem* er die Differenz von System und Umwelt produziert. Das »Ausrücken« ist offenbar ein zeitlicher Prozess; der Beobachter ist immer *schon entwichen*. Es böte sich auf den ersten Blick an, diesen Sachverhalt mit dem Begriff der »Spur« zu beschreiben: dann wäre jede System/Umwelt-Differenz immer die Spur eines Beobachters.

Doch darin genau liegt das Problem. Der Beobachter wird als – wenn auch imaginärer – *Urheber* (Fuchs nennt das Subjekt entsprechend beim Namen) gedacht, als *vorgängiges* Element einer Reihe von Operationen, das zu jeder Gegenwart, die es konstituiert hat, *zukünftig* ist.

Seine Spur wird als »Leistung« bezeichnet, also ist *Arbeit* verrichtet und dabei *Zeit* verbraucht worden. Das wäre einem Phantom wohl kaum zuzutrauen. Wie kommt diese Leistung aus systemtheoretischer Sicht zustande?

»Beobachtung ist primär eine *separierende* Operation. [...] Jene Separation findet statt in einem einzigen Zug der Bezeichnung. Indem bezeichnet wird, wird unterschieden. Die Bezeichnung erzeugt das Unterschiedene. Sie *markiert*. Sie richtet einen Unterschied ein, den ein Beobachter als Unterscheidung bezeichnen kann (nicht: muss). [...] Wir würden also nicht von einem *Akt* der Unterscheidung sprechen. Man kann nicht unterscheiden, ohne zu bezeichnen. Niemand kann einfach nur: unterscheiden. Also ist das »Draw« in der Spencer-Brownschen Anweisung »Draw a distinction« zentral. Deshalb wäre eine Übersetzungsmöglichkeit: »Bezeichne – und du wirst unterschieden haben!« (ebd. 18)

Damit rückt nun die Bezeichnung selbst an die Subjektstelle: Die Bezeichnung »erzeugt« das Unterschiedene. Sie »markiert« – anscheinend selbsttätig, und insofern benötigt sie dann auch keinen »Akt der Unterscheidung« mehr. Das wäre eine elegante Lösung des Problems, wie ein imaginärer Beobachter Unterscheidungsleistungen vollbringen soll (denn wenn die Bezeichnung die Arbeit praktisch selbst erledigt, ist der Status des Beobachters als rein imaginäre »Zurechnungsinstanz« unproblematisch – so wie im Strukturalismus das Subjekt als Vollzugsinstanz

vorgängig bestehender Bedeutungssysteme nur noch einen marginalen Status hat).

Diese Lösung ist jedoch nur auf den ersten Blick plausibel. Denn *entweder* impliziert dieser Vorschlag eine zeitliche Dynamik *innerhalb* einer Beobachtungsoperation, was schlecht vorstellbar ist: abgesehen davon, dass das System durch Operationen Zeit erzeugt, Operationen selbst also nicht unterteilbare ›Zeitquanten‹ des Beobachtens sind – um welchen Zeitanteil ist die Bezeichnung vorgängig, wenn sie die Unterscheidung *erzeugen* soll, wie lange dauert das Erzeugen des Unterschieds, wie weit ist die Bezeichnung von der vorhergehenden und der nachfolgenden Operation entfernt? Oder aber Fuchs' Argumentation, die Bezeichnung *erzeuge* das Unterschiedene, ist außerzeitlich, also im Sinne eines *logischen* Konstitutionsverhältnisses gedacht. In diesem Fall hätte Spencer-Brown seinen Kalkül wohl verkehrt herum oder aber willkürlich aufgebaut. Denn die grundlegende »Form« dieses Kalküls ist gerade *nicht* die Bezeichnung, sondern die Unterscheidung als zunächst symmetrische Zwei-Seiten-Form. So heißt es unzweideutig bei Spencer-Brown:

»[...] eine Unterscheidung wird getroffen, indem eine Grenze mit getrennten Seiten so angeordnet wird, daß ein Punkt auf der einen Seite die andere Seite nicht erreichen kann, ohne die Grenze zu kreuzen. Zum Beispiel trifft ein Kreis in einem ebenen Raum eine Unterscheidung.« (Spencer-Brown 1997:1)

Die logische Hierarchie zwischen Unterscheiden und Bezeichnen bezeichnet Spencer-Brown ebenfalls unzweideutig:

»Wenn einmal eine Unterscheidung getroffen wurde, können Räume, Zustände oder Inhalte auf jeder Seite der Grenze, indem sie unterschieden sind, bezeichnet werden.« (ebd.)

Wenn Spencer-Brown also die Anweisung »draw a distinction« artikuliert, dann ist nicht gemeint, dass man über eine Unterscheidung *sprechen*, sie »bezeichnen« soll, sondern er meint etwa Folgendes: | Jede in der vorangegangenen Textzeile durch die Unterscheidung erzeugte Seite enthält sich vollkommen selbst (nicht mehr und nicht weniger), ist also »perfekte Be-Inhaltung« im Sinne des Kalküls Spencer-Browns. Man beachte, dass | nicht eine Unterscheidung *symbolisiert* (*be-*zeichnet), sondern eine Unterscheidung *zeichnet* bzw. (*voll*)zieht (*to draw*; auch wenn

man das Zeichen »|« *dann* als Symbol einer Unterscheidung verstehen und verwenden kann). *Jetzt* kann man bezeichnen: »die rechte Seite der unterschiedenen Textzeile«, etc.

Fuchs' Vorschlag ist, abesehen von dieser logischen Problematik, auch ontogenetisch eher unplausibel. Das System bräuchte zuerst Bezeichnungen wie »Selbst« und »Umwelt« (aber auf welcher Grundlage soll es die Bezeichnungen unterscheiden?), um sich dann gegen seine Umwelt abzugrenzen, d.h.: dann erst System zu werden. Die Bezeichnung »erzeugt« die Unterscheidung so wenig, wie sich die Sprache selber spricht. Aber *wer* (wenn nicht die Bezeichnung) vollzieht die Operation des Unterscheidens? »Wer spricht mit diesem Munde?«<sup>13</sup>

---

13 | Wittgenstein, *Über Gewißheit*, §244.

