

Werner Stegmaier

## Orientierung an der Zeit.

# Logik, Paradoxie und Theorie nach Nietzsche und Luhmann

**Zusammenfassung:** Die Abhandlung ist Teil eines Forschungsprojekts *Luhmann meets Nietzsche. Orientierung im Nihilismus*. Das Projekt folgt der These, dass die soziologische Systemtheorie Niklas Luhmanns (1927–1998) philosophische Grundentscheidungen Nietzsches erneuert und für das 21. Jahrhundert plausibel macht. Nietzsche hatte eine Wirkung seiner Philosophie erst für das „Übermorgen“ erwartet, und Luhmann schätzte ihn für seine damals „inkongruenten Perspektiven“. Im Übrigen ignorierte er Nietzsche jedoch fast völlig, weil er nur „theoretisch-hilflose Verlegenheit“ bei ihm sah. Eben das macht eine Begegnung beider besonders interessant. Luhmann dachte Nietzsches „radikalen Nihilismus“ als „radikalen Konstruktivismus“ weiter und führte die Entscheidungen für einen methodischen Immoralismus („Niemand lügt so viel als der Entrüstete“), einen reflektierten Realismus der Beobachtbarkeit („bleibt der Erde treu“), für die Evolution nicht nur des Lebens, sondern auch aller zu seiner Bestimmung gebrauchten Unterscheidungen („Die Form ist flüchtig“), für die Steigerung der Komplexität der Unterscheidungen durch Selbstbezüge („Selbstaufhebung“) und in letzter Konsequenz für die Entscheidbarkeit als solche („warum nicht lieber ...?“) in einer Theorie zusammen, die sich von Paradoxien nicht blockieren lässt, sondern sie zu Denkmitteln macht. Wenn Nietzsche die Logik in die Zeit einließ, den Ursprung aller logischen Paradoxien, so Luhmann auch die Zeit in die Logik. Doch Nietzsche hielt die Theorie, auf der Luhmann bestand, durch seine Formen philosophischer Schriftstellerei bewusst in Grenzen. Und auch bei Luhmann bleibt die Theorie ein in sich zeitliches Orientierungsinstrument.

**Schlagwörter:** Luhmann, Orientierung, Zeit, Logik, Paradoxie, Theorie

**Abstract:** This paper is part of the research project *Luhmann meets Nietzsche. Orientation within Nihilism*. The project claims that the sociological systems theory of Niklas Luhmann (1927–1998) renews Nietzsche’s fundamental philosophical decisions and that it makes them plausible for the 21<sup>st</sup> century. Nietzsche expected the impact of his philosophy only “the day after tomorrow”, and Luhmann appraised him for his “incongruent perspectives”. Apart from that he ignored Nietzsche almost entirely seeing in his philosophy only “theoretical-helpless predicaments”. Precisely this is what makes the encounter between both particularly interesting. Luhmann continued Nietzsche’s “radical nihilism” as a “radical constructivism”. He joined Nietzsche’s decisions for a methodical immoralism (“nobody lies as much as the outraged man”), for a reflective realism of observability (“remain true to the earth”), for the evolution not only of life

but also of all defining distinctions of life (“The form is fluid”), for the increase of the complexity of distinctions via self-referentiality (“self-overcoming”) and in last consequence for decidability as such (“*Why not rather ...?*”) in a theory, which is not blocked by paradoxes, but makes use of them as a means to thinking. While Nietzsche drew logic into time as the origin of all logical paradoxes, Luhmann drew time into logic. But Nietzsche kept theory, on which Luhmann insisted, consciously within limits through his forms of philosophical writing. But also for Luhmann, theory remains a temporary instrument for orientation.

**Keywords:** Luhmann, orientation, time, logic, paradox, theory.

## 1 Orientierung durch Unterscheidungen auf Zeit

Nach Friedrich Nietzsche leben wir im *Nihilismus*. Nietzsche begriff ihn so, dass unsere Orientierung jeden Halt in obersten Werten verloren hat, und malte ihn in düsteren und düstersten Farben. Er hatte befürchtet und prognostiziert, dass die Einsicht in den Nihilismus zu schwersten Krisen in Europa und darüber hinaus führen werde, und wenn man will, kann man die Menschheitskatastrophen des 20. Jahrhunderts so verstehen, dass sie nihilistische Katastrophen waren.<sup>1</sup> Aber er notierte sich zugleich, dass der Nihilismus „e i n **normaler** Z u s t a n d“ sei,<sup>2</sup> und setzte ihn noch tiefer an, als „radikalen“ oder „grundsätzlichsten Nihilismus“:<sup>3</sup> Es sei nicht nur mit den alten obersten Werten, sondern in der äußersten Konsequenz auch mit aller Gegenständlichkeit nichts; was wir für Gegenstände halten, seien in unseren Perspektiven erzeugte, manchmal hilfreiche, manchmal gefährliche Fiktionen und Illusionen.<sup>4</sup>

Ein Jahrhundert später lässt sich das durch Niklas Luhmanns soziologische Systemtheorie gelassener verstehen. Wiewohl sie nicht als Philosophie gedacht war, schließt sie doch weite Teile der Philosophie ein und kann sie im 21. Jahrhundert weiterbringen. Luhmann stimmt in der Diagnose des Nihilismus mit Nietzsche überein, zitiert den Begriff ‚Nihilismus‘ aber nur noch in Anführungszeichen.<sup>5</sup> Der Nihilismus

<sup>1</sup> Vgl. Werner Stegmaier, Nietzsches Prognosen, in: Bernd Rill (Hg.), *Der Erste Weltkrieg. „In Europa gehen die Lichter aus!“*, München 2014, S. 9–17.

<sup>2</sup> Nachlass 1887, 9[35], KSA 12.350 / KGW IX 6, W II 1, 6.115. Bei Notaten aus dem Nachlass ab 1885 wird der Fundort in der KGW IX mit angegeben; von der differenzierten Transkription wird jedoch nur Gebrauch gemacht, wo sie für die philosophische Interpretation des Notats relevant wird.

<sup>3</sup> Nachlass 1887, 10[192], KSA 12.571 / KGW IX 6, W II 2, 6.12; Nachlass 1888, 16[32], KSA 13.492 / KGW IX 9, W II 7, 9.144.

<sup>4</sup> Vgl. Werner Stegmaier, *Wie leben wir mit dem Nihilismus? Nietzsches Nihilismus aus der Sicht einer aktuellen Philosophie der Orientierung*, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 74 (2012), S. 319–338.

<sup>5</sup> Niklas Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1990, S. 706, 719 [= **WissG**]. Bei Luhmann-Zitaten wird im Folgenden auf die Anzeige bloßer Flexionsänderungen verzichtet.

hat für ihn nichts Bedrohliches mehr; wir können sichtlich mit ihm leben, ohne zu verzweifeln. Luhmanns Antwort auf Nietzsches ‚radikalen Nihilismus‘ war der ‚radikale Konstruktivismus‘. Wenn es nichts damit ist, dass es an sich etwas gibt, ist die Orientierung frei, sich eine Realität zu konstruieren, mit der sie leben kann, und diese Realität könnte realistischer sein als die, die bisher dafür galt. So kann unser Gehirn das, was man die ‚Außenwelt‘ nennt, nicht wahrnehmen, sondern konstruiert sie nach seinen eigenen Verfahren aus Signalen, die ihm von Sinnesorganen geliefert werden; das, was man ‚Bewusstsein‘ nennt, setzt den Konstruktionsprozess wiederum nach seinen eigenen Verfahren fort, indem es Aktivitätsmuster der Gehirnareale in Vorstellungen umsetzt; und das, was man ‚Denken‘ nennt, ordnet wiederum nach seinen eigenen Verfahren die Vorstellungen des Bewusstseins durch Unterscheidungen und immer komplexere Unterscheidungen von Unterscheidungen. Man wird also davon ausgehen müssen, dass das, was in der ‚natürlichen Einstellung‘ als ‚Welt‘ erscheint, eine komplexe Konstruktion ist, die dennoch oder vielleicht eben deshalb in der Regel hinreichend haltbar ist.

Seine Unterscheidungen verdankt das Bewusstsein weitestgehend der Kommunikation der Gesellschaft, und darum setzt Luhmann als Soziologe dort an; doch Nietzsche ist ihm auch darin schon vorausgegangen (vgl. FW 354). Unterscheidungen scheiden stets zwei Seiten, und mit einer von beiden kann dann ‚etwas‘, ein Gegenstand, bezeichnet oder bestimmt werden. So bleibt bei jeder Bezeichnung, Bestimmung oder Vergegenständlichung gegenwärtig, dass auch andere Vergegenständlichungen möglich wären. Darum kann es keinen festen Bestand von Gegenständen und damit auch keinen letzten Halt in der Orientierung geben, wohl aber Bestimmungen, die eine gewisse Zeit halten und an die man sich darum auch auf eine gewisse Zeit halten kann. So wird der radikale Nihilismus durch den radikalen Konstruktivismus nicht nur erträglich; der Konstruktivismus schafft darüber hinaus die Möglichkeit, mit dem Nihilismus produktiv umzugehen, in Nietzsches Sprache mit Vergegenständlichungen zu ‚experimentieren‘. Das löst die alltägliche Orientierung ebenso wie die Wissenschaften aus festen Bindungen an scheinbar letzte Vorgaben und verschafft ihnen, da Unterscheidungen immer komplexer konstruiert werden und sie dadurch eine immer komplexere Realität darstellen können, ungeahnt neue Orientierungs-, Handlungs- und Lebensmöglichkeiten. Darauf scheinen sich moderne Gesellschaften zunehmend einzustellen und zu verlassen.

Mit dem Ansatz bei den Alternativen eröffnenden Unterscheidungen kann man auch nüchterner verstehen, was ‚Entwertung von Werten‘ bedeutet, nämlich De-Asymmetrierung von Unterscheidungen. Die Orientierung findet an Unterscheidungen dann Halt, wenn sie asymmetrisch sind, und Unterscheidungen sind dann asymmetrisch, wenn sie Wertungen einschließen, zum Beispiel dass seiend fraglos besser ist als nicht-seiend, gewiss besser als ungewiss, wahr besser als falsch, gut besser als schlecht, gerecht besser als ungerecht, schön besser als hässlich, haltbar besser als haltlos. Man weiß dann, an welche Seite der Unterscheidung man sich zu halten hat, nämlich den ‚positiven‘ und nicht den ‚negativen‘ Wert. Sein, Gewissheit, Wahrheit,

Moralität, Gerechtigkeit, Schönheit, Halt sind ‚positive Werte‘, sie gehören zu den obersten Werten der europäischen Tradition. Dennoch stellen sie jeweils nur eine Seite einer Unterscheidung dar, die noch eine andere Seite hat, zu der man aber besser nicht hinüberging, weil mit ihr Haltlosigkeit, Desorientierung drohte. Nietzsche verlangte von Philosophen, zumindest von sich selbst, das Experiment zu wagen und hinüberzugehen; „das freiwillige Aufsuchen auch der verwünschten und verurteilten Seiten des Daseins“ war das Verfahren und der Sinn seiner „{Experimental-Philosophie}“. Sie nehme „{versuchsweise selbst die} Möglichkeit{en} des grundsätzlichen Nihilismus selbst vorweg“ und mache ein „dionysische[s] Jasagen zur Welt“ möglich, das mit beiden Seiten aller Unterscheidungen und so auch mit „{Logik u Unlogik}“ umgehen könne.<sup>6</sup>

Der Nihilismus erlaubt, heißt das, konstruktiv auch mit Unlogik umzugehen, mit einer Logik, die nach der bisher gewohnten Logik keine ist. Nietzsche überbrückt die Differenz Logik / Unlogik außer mit der Formel des Dionysischen mit der des ‚Lebens‘, die für ihn das biologische und geistige Leben umfasst. Leben ist, jedenfalls für Lebende und auch für grundsätzlichsie Nihilisten, unbestreitbar, und es geht über alle Wertungen hinaus. So kann Nietzsche im Namen des Lebens fragen, ob Unwahrheit, Ungewissheit, Unwissenheit, Ungerechtigkeit, Immoralität, Hässlichkeit, Haltlosigkeit, die bisher als Unwerte galten, nicht ebenso „lebenfördernd“ (JGB 4) sein könnten wie ihre bisher allein geschätzten Gegensätze. Er kann so mit Hilfe des Begriffs des Lebens die Asymmetrie der europäischen Leitunterscheidungen beobachtbar machen und auch den Nihilismus noch bejahen. Doch der Begriff des Lebens, der in der sogenannten Lebensphilosophie um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert eine steile Karriere machte, ist dann selbst nicht mehr zu bestimmen; er ist der Begriff eines Ganzen, das keinen Gegensatz mehr hat (auch nicht den Tod, denn Leben, wie Nietzsche es versteht, schließt den Tod ein). Es lässt sich nicht abgrenzen. Nietzsche hat ‚Leben‘ denn auch nicht eindeutig definiert, was ihm, zu Unrecht, gerne als Ambivalenz oder Widersprüchlichkeit vorgerechnet wird. Denn sein Begriff des Lebens kann und darf, wenn er seine Funktion erfüllen soll, alle Gegensätze zu überbrücken, gar nicht eindeutig definiert werden, was wieder nur mit Hilfe von Gegensätzen möglich wäre.

Luhmann hat das gesehen und explizit solche gegensatzlosen und damit un-abgrenzbaren Begriffe vermieden. Er ersetzt sie durch den Begriff der „haltlosen Komplexität“.<sup>7</sup> Er setzt weder vorgegebene Elemente („Letztelemente“) noch einen

<sup>6</sup> Nachlass 1888, 16[32], KSA 13.492 / KGW IX 9, W II 7, 9.144. Die Begriffe „Experimental-Philosophie“ und „Logik und Unlogik“ hat Nietzsche in späteren Überarbeitungen, also nach weiteren Überlegungen, den Begriffen „grundsätzlichste[r] Nihilismus“ und „dionysische[s] Jasagen zur Welt“ hinzugefügt.

<sup>7</sup> Niklas Luhmann, Haltlose Komplexität, in: Niklas Luhmann, Soziologische Aufklärung 5: Konstruktivistische Perspektiven, Opladen 1990, S. 59–76 [= **HKJ**]. In seinem Art. Komplexität, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 4, Basel / Darmstadt 1976, Sp. 939–941, erwähnt er die ‚haltlose Komplexität‘ noch nicht.

vorgegebenen Sinn voraus, sondern zeigt nur die „Verknüpfbarkeit“ (HK 62) von Unterscheidungen an, eine mit dem alten Begriff ‚lebendige‘, nicht schon festgelegte und immer wieder überraschende Verknüpfbarkeit all dessen, was sich unterscheiden lässt. Für die Verknüpfung als solche verwendet er gelegentlich auch den Begriff der „Komplexierung“ (SS 406). Er setzt weder Elemente noch Kriterien voraus, lässt also wie ‚Leben‘ „Kontingenz“ zu und damit die Austauschbarkeit oder „Substitutionsmöglichkeit“ aller Verknüpfungen oder kurz „Selektion“ (HK 65 f.). Selektion und Selektion von Selektionen aber ist das Verfahren der „Evolution“, und Evolution ist nach wissenschaftlichem Verständnis der Weg, auf dem biologisches Leben entstanden ist und sich immer weiter ‚komplexiert‘, bis hin zum geistigen Leben. Sie führt zur Zeit zurück: Evolution verläuft kontingent in der Zeit. Nach Luhmann muss man die Frage nach der Orientierung im Nihilismus bzw. Konstruktivismus bei der Zeit ansetzen.

Bei Kontingenz und Zeit anzusetzen, gilt als Relativismus und der Relativismus wie der Nihilismus als äußerster Unwert, als Begriff völliger Haltlosigkeit. Fragt man aber, wie Halt in der Orientierung entstehen kann, muss man zunächst, und so verfahren ebenso Nietzsche wie Luhmann, auf völlige Haltlosigkeit zurücksetzen. Als eine Seite einer Unterscheidung verstanden, stünde dem Relativismus der Absolutismus gegenüber, das Bestehen auf einem absoluten, nicht mehr in Frage zu stellenden Halt. Doch auch ein solcher Absolutismus ist dann wieder nur eine Seite einer Unterscheidung, so dass zwischen beiden entschieden werden kann, und so wird auch jeglicher Absolutismus wieder relativ, ‚relativ‘ im Sinn der Abhängigkeit von einer kontingenten Entscheidung. Und so werden Absolutismen heute in der Tat auch behandelt. Die Unterscheidung zwischen Absolutismus und Relativismus ist ebenfalls längst de-asymmetriert; man kann heute beiden folgen und, wo nötig, zwischen ihnen wechseln. Kein oberster Wert zwingt zum einen oder andern.

Die alltägliche Orientierung ist insofern relativistisch, als in ihr unvermeidlich jeder seinen Standpunkt hat, und nihilistisch, sofern von jedem Standpunkt aus anders unterschieden, geurteilt und gewertet werden kann, also zuletzt nichts feststeht. Die alltägliche Orientierung ist aber auch absolutistisch, sofern man den Standpunkt seiner Orientierung zwar verschieben, aber niemals verlassen kann; ihr Standpunkt ist das Absolute jeder Orientierung.<sup>8</sup> Beides wird in der alltäglichen, aber auch wissenschaftlichen Orientierung laufend erfahren. Es wird erfahren, dass der absolute Standpunkt der eigenen Orientierung relativ zu anderen Standpunkten kontingent, also relativ absolut ist. Kontingenz aber wird wiederum in der Zeit erfahren, und so ist um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert neben dem Leben die Zeit das große

---

<sup>8</sup> Vgl. Werner Stegmaier, *Philosophie der Orientierung*, Berlin / New York 2008, S. 199–203.

Thema der Philosophie geworden, vor allem, um nur die größten Namen zu nennen, bei Dilthey, Bergson, Whitehead und Heidegger.<sup>9</sup>

Sie alle zeigten, wie zuvor Nietzsche und danach Luhmann, dass die Zeit auf der einen Seite allem seinen Halt nimmt, sofern sie ein unablässiges Anders-Werden zulässt, auf der andern Seite aber auch immer neuen Halt gibt, einen Halt jeweils *auf Zeit*, der dadurch ‚mit der Zeit gehen‘ kann. Um dies philosophisch denken zu können, muss das Denken selbst neu, als zeitliches, gedacht werden, nachdem die europäische Metaphysik es als zeitloses Denken von Zeitlosem angesetzt hatte. Nietzsche und Luhmann versuchten das, indem sie beim Satz des Widerspruchs ansetzten, dem nach Aristoteles sichersten, festesten, haltbarsten (*bebaiotátæ*<sup>10</sup>) Prinzip des Denkens. Es ist eben dadurch sicher, fest und haltbar, dass es die Zeit ausschließt, und Nietzsche und Luhmann schlossen die Zeit wieder in es ein. Das führt in Paradoxien, und Nietzsche und Luhmann arbeiteten darum mit Paradoxien. Der folgende Beitrag geht vom metaphysischen Konflikt zwischen Logik und Zeit aus (2.), zeigt dann (3.), wie Nietzsche mit seiner Genealogie die Logik in die Zeit, und (4.), wie Luhmann die Zeit auch in die Logik einlässt. Die Frage ist dann, wie man unter diesen Bedingungen Wissenschaft betreiben kann, die auf Logik angewiesen ist. Der Beitrag schließt (5.) mit der Zeitlichkeit auch der Theorie als einem komplexen Orientierungsinstrument.

## 2 Logik vs. Zeit, Zeit vs. Logik (Parmenides, Aristoteles)

Die europäische Philosophie wurde stark dadurch geprägt, dass Parmenides das Denken als zeitloses Denken eines zeitlosen Seins dachte und darin einen festen Halt der menschlichen Orientierung suchte, Heraklit dagegen alles, auch das Denken, von der Zeit her dachte und auf allen festen Halt verzichtete. Die Opposition wirkt bis heute nach.<sup>11</sup> Man kann sie inzwischen, um Luhmanns Formel zu gebrauchen, statt in einer Beobachtung erster Ordnung (Was ist wahr und welche Position ist darum die

<sup>9</sup> In der Physik müsste man natürlich vor allem Einstein, in der Literatur vor allem Marcel Proust und Thomas Mann nennen.

<sup>10</sup> Aristoteles, *Metaphysik*, IV 3, 1005b19 f.

<sup>11</sup> Historisch ist eine Auseinandersetzung zwischen Parmenides und Heraklit aus vielen Gründen eher unwahrscheinlich. Vgl. Manfred Kraus, *Parmenides*, in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, begründet von Friedrich Überweg, völlig neu bearbeitete Ausgabe, hg. v. Helmut Holzhey, Bd. 1: *Frühgriechische Philosophie*, hg. v. Hellmut Flashar, Dieter Bremer u. Georg Rechenauer, Basel 2013, S. 443 u. 451 f. Zur Auseinandersetzung Nietzsches mit Parmenides und Heraklit von seinen Basler Vorlesungen an vgl. Robin Small, *Being, Becoming, and Time in Nietzsche*, in: Ken Gemes / John Richardson (Hg.), *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford, UK / New York, USA 2013, S. 628–644, hier S. 630–632.

wahre?) in einer Beobachtung zweiter Ordnung, einer Beobachtung der Beobachtung, sehen (Wie kam es zur Opposition solcher Positionen? Welche Denkmöglichkeiten eröffnete, welche verschloss sie?). Aus ontologischen Gegensätzen, die auf eine Realität an sich zu referieren scheinen, werden dann Unterscheidungsalternativen, die zu bestimmten Zeiten aktuell wurden. Die Alternative von Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit war damals offenbar aktuell. Die Zeit, der Heraklit alles, auch das Denken, überließ, wurde von Parmenides wegen ihrer Haltlosigkeit bekanntlich als Nicht-Sein angesetzt. Sofern Zukunft Noch-nicht- und Vergangenheit Nicht-mehr-Sein ist, ist Sein nur als Gegenwart präsent, jedoch nicht für die sinnliche Wahrnehmung, sondern für ein Denken, das seinerseits so zu denken ist, dass es das Sein als nicht-zeitliches, zeitloses vernimmt und festhält. Denken und Sein sind damit nicht nur zugleich, sondern auch dasselbe (*tò gâr autò noeîn estîn te kai êinai*, B 3<sup>12</sup>): Sein ist das Sein, das das Denken denkt, Denken ist das Denken, das das Sein denkt.<sup>13</sup> Denken und Sein werden nicht wie in der Moderne getrennt, sondern als Einheit gedacht, als gedachtes Sein oder seiendes Denken, das alles Nicht-Sein, also die Zeit, ausschließt. Die Zeit in diese parmenideische Einheit von Denken und Sein einzuschließen, wäre ein Widerstreit ebenso im Sein wie im Denken. Ohne einen solchen Widerstreit aber ist die Einheit von Denken und Sein unmittelbar die Wahrheit, alles übrige dagegen in einer scharf wertenden Unterscheidung bloßer Schein, unsicher, haltlos. Den frühgriechischen Philosophen stand die Alternative sichtlich noch offen. Das blieb auch noch so in der Opposition von (politisch wendiger) Sophistik und (wahrheitsbegründender) Philosophie, bis dann Platon die asymmetrische Unterscheidung von Wahrheit und Schein auf Jahrtausende durchsetzte.

Aristoteles begründete von Parmenides' Ausschluss der Zeit aus der Wahrheit her die Logik.<sup>14</sup> Er erklärte es zum „festesten, sichersten, haltbarsten von allen Prinzipien

---

**12** Uvo Hölscher, Vom Wesen des Seienden, in: Parmenides, Vom Wesen des Seienden. Die Fragmente, griechisch und deutsch, hg., übers. und erläutert von Uvo Hölscher, Frankfurt am Main 1969, S. 81, nennt den Satz „das Grundaxiom der parmenideischen Philosophie“, Martin Heidegger, Was heißt Denken?, Tübingen 1954, S. 148, „das Grundthema des gesamten abendländisch-europäischen Denkens“. Kants oberster Grundsatz aller synthetischen Urteile a priori sei dessen „großartigste Variation“. Die Textgestalt des Satzes, seine Übersetzung und Auslegung bleiben umstritten (Kraus, Parmenides, S. 445).

**13** Heidegger, Was heißt Denken?, S. 146–149, schließt damit seine Vorlesung vom Sommersemester 1952, geht dabei jedoch nicht auf die Zeit ein. Er übersetzt *noeîn* als „In-die-Acht-nehmen“. Inzwischen zieht man ‚Vernehmen‘, ‚Gewahren‘, ‚Bemerken‘, ‚eine Situation Realisieren‘ vor. In jedem Fall handelt es sich nicht um ein abstraktes, von seinem Gegenstand absehendes Denken. Vgl. Thomas Buchheim, Die Vorsokratiker. Ein philosophisches Porträt, München 1994, S. 108–115. Danach ist das *noeîn* „rezeptiv“, aufnehmend, „konzeptiv“, begrifflich ordnend, und „protensiv“, auf künftige Möglichkeiten ausgerichtet, zu verstehen, also geradezu als ‚Sich-orientieren-Können‘.

**14** Das ist weitgehend Konsens. Vgl. etwa Buchheim, Die Vorsokratiker, S. 103, oder Niklas Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt am Main 1997 [= GG], S. 893–912 („Die Semantik Alt-europas I: Ontologie“), hier S. 904, nach dem sich die aristotelische Logik aus der parmenideischen

(*archôn*)“ des Denkens, dass es „unmöglich“ (*adýnaton*) sei, dass, mit Parmenides, „dasselbe sei und nicht sei“ (*tautôn êinai kai màe êinai*) oder, in der von Aristoteles präzisierten Formulierung, „dasselbe demselben in derselben Hinsicht zugleich zukommen und nicht zukommen kann“. Wenn Heraklit das Gegenteil sage, müsse er es nicht notwendig auch so annehmen; Aristoteles unterstellte ihm bloße Spielerei.<sup>15</sup> Maßgeblich ist das „zugleich“: Die von Aristoteles begründete Logik gilt nur für das Denken des die Zeit ausschließenden Seins; denn was jetzt läuft, kann nachher stehen, und was jetzt steht, kann nachher liegen; insoweit ist der Satz des Widerspruchs für die alltägliche Orientierung unplausibel.<sup>16</sup> Und doch sind wir nach wie vor gehalten, Widersprüche tunlichst zu vermeiden. Denn in anderer Hinsicht ist der Satz des Widerspruchs unmittelbar plausibel: sofern er einen Gegenstand voraussetzt, auf den gegensätzliche Prädikate wie Laufen, Stehen, Liegen, bezogen werden können, in Aristoteles' Metaphysik die *ousía*, das ‚wahrhaft Seiende‘, lat. die ‚Substanz‘. Sie muss dann, im Gegensatz zu ihren wechselnden Eigenschaften, als zeitlos gedacht werden.<sup>17</sup> Das ist eine bis heute notwendige Unterscheidung, jedenfalls für Europäer mit ihrer Subjekt-Prädikat-Grammatik. Für Aristoteles aber war sie noch eine ontologische Tatsache, waren Substanzen wirklich, und an ihnen bildete er seinen Begriff des Begriffs überhaupt, zunächst als ‚Zugrundeliegendes‘ jener Eigenschaften (*hypokeímenon*), dann als dauernder Anblick (*eîdos*) der Form (*morpháe*) der Arten von Lebewesen, deren Exemplare sich nur in wechselndem Stoff (*hylae*) zu unterscheiden schienen, schließlich, sofern in der Ontogenese auch die Form ihren Anblick ändern kann (eine Kaulquappe wird zum Frosch), als das, was ‚das Ziel seiner Entwicklung in sich hat‘ (*entelécheia*). Dabei wird, wiederum in asymmetrischen Unterscheidungen, jeweils ein bleibendes, zeitloses Wesen von wechselnden *und darum* unwesentlichen Eigenschaften unterschieden. Aber warum sollten wechselnde Eigenschaften weniger wesentlich sein als bleibende? Umgekehrt sind auch bleibende Eigenschaften dennoch Eigenschaften, und jedenfalls kann man Bleibendes und Wechselndes wiederum nur durch die Zeit unterscheiden, die aus dem Wesen ausgeschlossen sein sollte.<sup>18</sup>

---

Ontologie von Sein und Nichts „mit Hilfe der selbstinklusive Unterscheidung von Sein und Denken“ ausdifferenziert habe (s. auch Niklas Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main 1984 [= **SS**], S. 144). Forschungen zu möglichen, bis zu Homer und Hesiod und zu älteren frühgriechischen Philosophen zurückreichenden Anstößen diskutiert Joachim Klowski, *Zum Entstehen der logischen Argumentation*, in: *Rheinisches Museum für Philologie*, Neue Folge 113 (1970), S. 111–141.

<sup>15</sup> Aristoteles, *Metaphysik*, IV 3, 1005b19–26.

<sup>16</sup> Das Neue an Parmenides' logischer Argumentation lag nach Klowski, *Zum Entstehen der logischen Argumentation*, S. 139, eben darin, dass sie auf „allgemeinverständliche Plausibilität“ verzichtete.

<sup>17</sup> Vgl. Luhmann, GG, S. 1012.

<sup>18</sup> Die Substanz soll nach Aristoteles in ihrer Grundgestalt als Zugrundeliegendes von Eigenschaften (*hypokeímenon*) ein Einzelwesen sein, dem all seine zeitlichen Eigenschaften zugehören, die dann aber nicht definierbar sind, und zugleich in seinem zeitlosen Wesen definierbar sein, dann aber ohne

Schon Aristoteles gelang es nicht, eine scharfe Grenze zwischen wesentlichen und unwesentlichen Eigenschaften zu ziehen,<sup>19</sup> und in einer Beobachtung zweiter Ordnung de-asymmetriert sich seine asymmetrische Unterscheidung von Zeitlosem und Zeitlichem: In der Zeit lassen sich keine zeitlosen Wesen abgrenzen.

Noch schwieriger wird es bei der Zeit selbst. Nach seinem Begriff des Begriffs konnte Aristoteles sie ihrerseits nur als zeitliche und damit wechselnde Eigenschaft einer Bewegung denken, die wiederum eine zeitliche Eigenschaft einer zeitlosen Substanz sein musste, d. h. als etwas im zweiten Grad Zeitliches und Wechselhaftes. Wenn aber denkbar sein sollte, dass Substanzen in der Natur zusammenwirken, musste die Zeit gleichbleibend dieselbe für alle sein.<sup>20</sup> So gerät die Zeit mit sich selbst in Widerspruch. Das zeigte sich für Aristoteles unmittelbar bei der Bestimmung des Jetzt, das immer das gleiche und zugleich immer ein anderes ist.<sup>21</sup> Das Denken des Seins, wie es Parmenides gelehrt hatte, kommt mit dem Denken der Zeit nicht zu recht, wird durch ihren Selbstbezug irritiert und blockiert – paradoxiert.

Aristoteles hat die Paradoxie der Zeit, dass sie nur in der Zeit feststellbar und dann zugleich zeitlich und zeitlos ist, für sein Denken nicht auflösen können. Es blieb nur, neu anzusetzen und das Denken selbst von der Zeit her zu denken.<sup>22</sup> Das geschah jedoch lange nicht. Auch Descartes verstand, als er die parmenideische Selbigkeit von Sein und Denken auflöste und vom Sein zum Bewusstsein übergang, das Denken weiterhin als zeitlose Substanz und Zugrundeliegendes von wechselnden Vorstellungen. Kant arbeitete zur Begründung seiner Transzendentalphilosophie weiterhin mit der Unterscheidung von Form und Inhalt, und Hegel legte mit Hilfe der Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit die philosophische Begrifflichkeit im Ganzen weiterhin als Entelechie an. All dies, das seinen Halt am aristotelischen

---

seine zeitlichen Eigenschaften. Was das Wesen eines Einzelwesens ausmacht, lässt sich dann nur im Wandel der Zeit und dem Wechsel von Eigenschaften in ihr beobachten. Auf diese Weise kann der Bezirk der wesentlichen Eigenschaften umso schmaler werden, je mehr Zeit vergeht. Darwin hat die Beobachtungszeit schließlich so weit ausgedehnt, dass sich das allgemein definierbare Wesen ganz verflüchtigt hat.

**19** Die Schwierigkeiten der Substanz-Akzidenz-Unterscheidung bei Aristoteles sind notorisch. Vgl. Werner Stegmaier, *Substanz. Grundbegriff der Metaphysik*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977, S. 55–75, und zuletzt Michael-Thomas Liske, *Art. ousia*, in: Otfried Höffe (Hg.), *Aristoteles-Lexikon*, Stuttgart 2005, S. 410–418, bes. S. 417 f.

**20** Aristoteles, *Physik*, IV 10–14.

**21** Aristoteles, *Physik*, IV 11, 219b 12 f.

**22** Aristoteles könnte an einer wenig beachteten Stelle (*Physik*, IV 13, 222b 16: *metaboláe dè pása phýsei ekstatikón*, jede Veränderung ist von Natur aus etwas Verrücktes) in diesem Sinn das ontologische Zeidenken selbst schon gesprengt haben. Danach setzt das Denken in neuen Situationen neu an. Vgl. Werner Stegmaier, *Aporien der Vollendung. Ist Aristoteles' Metaphysik eine Metaphysik?*, in: Danilo N. Basta / Slobodan Zunjic / Mladen Kozomora (Hg.), *Kriza i perspektive filozofije. Mihailo Djuriću za sedamdeseti rodendan* (Festschrift für Mihailo Djurić zum 70. Geburtstag), Belgrad 1995, S. 383–406, hier S. 403–406.

Begriff des Begriffs hatte, der seinerseits seinen Halt am Glauben an zeitlose biologische Arten hatte, wurde erst nach Hegel unglaubwürdig – durch die biologische Evolutionstheorie, nach der auch scheinbar zeitlose Formen des Lebens ihre Zeit haben. An sie schlossen sowohl Nietzsche als auch Luhmann entschieden an.

### 3 Genealogie: Logik in der Zeit – externe Zeitlichkeit der Logik (Nietzsche)

Nietzsche verwarf die Metaphysik, glaubte nicht mehr vorbehaltlos an die Logik und entwickelte keine Theorie der Zeit.<sup>23</sup> Stattdessen hinterfragte er im Sinn seiner „Entstehungsgeschichte des Denkens“ (MA I 16) oder, wie er sie später

---

<sup>23</sup> Einen frühen Versuch einer Theorie der Zeit, die sogenannte Zeitatomenlehre, ließ er fallen. Er fertigte, nach Karl Schlechta / Anni Anders, Friedrich Nietzsche. Von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens, Stuttgart 1962 (vgl. Montinari, Kommentar, KSA 14.547), im Anschluss an Lektüren von Boscovich, Spir und Zöllner dazu lediglich einige Notizen an (Nachlass 1873, 26[12], KSA 7.575–579), die er jedoch nicht weiter verfolgte. In deren Mitte stellte er fest: „An sich haben wir gar kein Mittel ein Zeitgesetz hinzustellen.“ (KSA 7.577) Doch deutet sich im Begriff der Kraft, den er in seinem Versuch heranzieht, schon sein späterer Wille-zur-Macht-Gedanke an („absolut veränderliche Kräfte“, die „nur Funktion der Zeit“ sind, KSA 7.578). Vgl. dazu Gregory Whitlock, Examining Nietzsche's „Time Atom Theory“ Fragment from 1873, in: Nietzsche-Studien 26 (1997), S. 350–360, der im Hintergrund von Nietzsches Überlegungen vor allem Roger Joseph Boscovich sieht, und Robin Small, Time and Becoming in Nietzsche's Thought (Continuum Studies in Continental Philosophy), London / New York 2010, S. 55–77, der in ihnen den Anfang einer „Heraclitean philosophy of nature“ wahrnimmt, „in which patterns of time figure as a theoretical basis for grasping empirical reality“ (S. 10; vgl. die Rezension von Andrea Christian Bertino, Nietzsche über Zeit und Geschichte, in: Nietzsche-Studien 40 (2011), S. 400–406, hier S. 405 f.). Small und ebenso, wenn auch in ganz anderer Gestalt, John Richardson, Nietzsche on time and becoming, in: Keith Ansell Pearson (Hg.), A Companion to Nietzsche, Malden, USA / Oxford, UK / Carlton, Australia 2006, S. 208–229, hat trotz Nietzsches Verzicht auf eine Theorie der Zeit ihm dennoch dezidiert „a theory of time“ zugeschrieben, die Richardson systematisch aus Nietzsches Gesamtwerk, insbesondere der Unterscheidung von Tierischem, Menschlichem und Übermenschlichem, nicht aus seinen Texten im Einzelnen entwickelt. Dabei hält er sich an „a broadly Kantian framework“ (S. 212) und setzt für Nietzsche zugleich einen „*formal idealism*“ – „time is the form or structure of *perspectives*“ (S. 214) – und einen „*positive realism*“ an – there is „a strong realist flavor in his talk about becoming“ (S. 213). Mit der von Kant bereits überholten Frage nach einer Zeit jenseits der Perspektiven, „in“ der sie selbst sind, gerät Richardson in die Paradoxie des Perspektivismus, nach der Perspektiven immer nur Perspektiven in einer Perspektive (so wie Zeiten immer nur Zeiten in einer Zeit) sind, eine Paradoxie, die für ihn, nicht aber für Nietzsche beschwerlich ist. Nach FW 374 („Unser neues „Unendliches““) muss jede Perspektive ohne Ende wieder in einer Perspektive gedacht werden, so dass keine über Perspektiven hinausreichende ‚Ontologie‘, weder eine der Perspektive noch eine der Zeit, möglich wird und auch nicht nötig ist. Vgl. zur Interpretation von FW 374 Werner Stegmaier, Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der *Fröhlichen Wissenschaft*, Berlin / Boston 2012, S. 410–418.

nannte, seiner ‚Genealogie‘ kritisch das „unmöglich“ im Satz des Widerspruchs, mit dem Aristoteles einen sicheren Halt im Denken gefunden zu haben glaubte. „Die philosophischen Probleme“, so eröffnete er sein erstes Aphorismen-Buch, *Menschliches, Allzumenschliches*,

nehmen jetzt wieder fast in allen Stücken dieselbe Form der Frage an, wie vor zweitausend Jahren: wie kann Etwas aus seinem Gegensatz entstehen, zum Beispiel Vernünftiges aus Vernunftlosem, Empfindendes aus Todtem, Logik aus Unlogik, interesseloses Anschauen aus begehrllichem Wollen, Leben für Andere aus Egoismus, Wahrheit aus Irrthümern? Die metaphysische Philosophie half sich bisher über diese Schwierigkeit hinweg, insofern sie die Entstehung des Einen aus dem Andern leugnete und für die höher gewertheten Dinge einen Wunder-Ursprung annahm, unmittelbar aus dem Kern und Wesen des „Dinges an sich“ heraus. (MA I 1)

Nietzsche setzt bei asymmetrischen Unterscheidungen an, hier von Vernünftigem und Vernunftlosem, Empfindendem und Totem und darunter auch von Logik und Unlogik, und de-asymmetriert sie durch die Frage nach ihrer Entstehung in der Zeit. Er versetzt sie in den „Zeitraum[]“ der Evolution, um von aller „Teleologie“ absehen (MA I 2), „bescheiden, schlicht, nüchtern“ auf die „unscheinbaren Wahrheiten“ blicken, die „schlichteste[] Form“ wahrnehmen (MA I 3) und „hochfliegende Metaphysik“ fahren lassen zu lernen; dabei will er auch nicht mehr „von der Logik tyrannisirt“ werden (MA I 6). Denn die „metaphysische Welt“, „ein uns unzugängliches, unbegreifliches Anderssein“, „ein Ding mit negativen Eigenschaften“, ist für die alltägliche Orientierung „noch gleichgültiger als dem Schiffer in Sturmesgefahr die Erkenntniss von der chemischen Analyse des Wassers sein muss.“ (MA I 9) Die ihr zugehörige und sie stützende „Logik beruht auf Voraussetzungen, denen Nichts in der wirklichen Welt entspricht, z. B. auf der Voraussetzung der Gleichheit von Dingen, der Identität des selben Dinges in verschiedenen Puncten der Zeit“ (MA I 11) – „that-sächlich giebt es nichts Gleiches“ (MA I 19).<sup>24</sup>

Die Unmöglichkeit, demselben in derselben Hinsicht zu derselben Zeit Gegen-sätzliches zuzusprechen, könnte, lernt Nietzsche zu sehen, nicht erst eine logische sein, sondern auf eine (a) physiologische, (b) kommunikative und (c) semiotische Unmöglichkeit zurückgehen.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Vgl. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, §377: „Ein Logiker denkt vielleicht: Gleich ist gleich – es ist eine psychologische Frage, wie ein Mensch sich von der Gleichheit überzeugt. (Höhe ist Höhe – es gehört in die Psychologie, daß der Mensch sie manchmal sieht, manchmal hört.) Was ist das Kriterium der Gleichheit zweier Vorstellungen? – Was ist das Kriterium der Röte einer Vorstellung? Für mich, wenn der Andre sie hat: was er sagt und tut. Für mich, wenn ich sie habe: gar nichts. Und was für ‚rot‘ gilt, gilt auch für ‚gleich‘.“

<sup>25</sup> Wir stützen uns im Folgenden nicht nur auf veröffentlichte und damit autorisierte Texte Nietzsches, sondern zugleich auf Notate, in denen er Gedanken teils zur Veröffentlichung vorbereitet, teils auch nur erprobt hat, und ziehen auch frühere und spätere Texte und Notate zusammen. Das ist hier möglich, weil Nietzsche auf dem Feld der Kritik der Logik seine Grundlinie im Wesentlichen nicht verändert hat. – Zu seiner Auseinandersetzung mit den „Logikern“ seiner Zeit, zu denen er auch „Meta-

(a) *Physiologisch* ist die scheinbar logische Unmöglichkeit, weil, wie Nietzsche schon in der zweiten *Unzeitgemässen Betrachtung* schrieb, „die Lehren vom souverainen Werden, von der Flüssigkeit aller Begriffe, Typen und Arten, von dem Mangel aller cardinalen Verschiedenheit zwischen Mensch und Thier“ wohl „wahr, aber [...] tödtlich“ sind (UB II, HL 9, KSA 1.319). Sie vertragen, wie er später notierte, „die Einverleibung nicht, unsere **Organe** (zum Leben) sind auf den Irrthum eingerichtet“ (Nachlass 1881, 11[162], KSA 9.504); „wir sind nicht fein genug, um den muthmaßlichen absoluten Fluß des Geschehens zu sehen: das Bleibende ist nur vermöge unserer groben Organe da, welche zusammenfassen und auf Flächen hinlegen, was so gar nicht existirt.“ (Nachlass 1881, 11[293], KSA 9.554) An vielen Stellen spricht Nietzsche von „Assimilation“.<sup>26</sup> Darum scheint der „Glaube“, „dass es gleiche Dinge giebt“, der „Urglaube alles Organischen“ und die „Urstufe des Logischen“ zu sein, er ist, in unserer Sprache, notwendig zur Orientierung. „Unorganische Wesen interessirt ursprünglich Nichts an jedem Dinge, als sein Verhältniss zu uns in Bezug auf Lust und Schmerz“, ob wir uns also auf es einlassen oder von ihm fernhalten sollen (MA I 18). Aus diesem Orientierungsbedürfnis heraus imaginieren wir „Einheiten“, wo keine sind, sondern nur „Ströme mit hundert Quellen und Zuflüssen“, bekräftigen die „Einheit der Sache“ durch die „Einheit des Wortes“ (MA I 14)<sup>27</sup> und knüpfen daran Zählen und Rechnen und schließlich Mathematik an (MA I 19).<sup>28</sup> So ist das, „was wir jetzt die Welt nennen, [...] das Resultat einer Menge

---

physiker“ zählen kann, in JGB 17, v. a. aber im Nachlass vgl. Nikolaos Loukidelis, Nietzsche und die „Logiker“, in: Helmut Heit / Lisa Heller (Hg.), *Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften. Natur-, geistes- und sozialwissenschaftlichen Kontexte*, Berlin / Boston 2014, S. 222–241. Loukidelis geht es freilich hauptsächlich um eine quellenkritische Identifikation jener „Logiker“ (in einem sehr weiten Sinn), nicht um das „unmöglich“ in Aristoteles' Satz des Widerspruchs.

<sup>26</sup> Luhmann wird auch diesen Begriff, ebenso wie die Begriffe der Anpassung und der Repräsentation mit der Zeit aufgeben, weil sie immer noch voraussetzen, die Umwelt sei an sich irgendwie unterschieden und strukturiert. Aber eben das kann man, auch nach Nietzsche, nicht wissen. Vgl. Niklas Luhmann, *Erkenntnis als Konstruktion* (1988), in: Niklas Luhmann, *Aufsätze und Reden*, hg. v. Oliver Jahraus, Stuttgart 2001 [= **EaK**], S. 218–242, hier S. 236.

<sup>27</sup> Vgl. noch das späte Notat Nachlass 1885, 34[124], KSA 11.462 / KGW IX 1, N VII 1, 1.109f.: „Die Logik unseres bewußten Denkens ist nur eine grobe und erleichterte Form jenes Denkens, welches unser Organismus, ja die einzelnen Organe desselben, nöthig hat. Ein Zugleich-denken z. B. ist nöthig, von dem wir kaum eine Ahnung haben. [...] wir mußten alles erst erwerben für das Bewußtsein, einen Zeit-sinn, Raum-sinn, Causal-sinn: nachdem es ohne Bewußtsein lange schon viel reicher existirt hatte. Und zwar eine gewisse einfachste schlichteste reduzierteste Form: unser bewußtes Wollen, Fühlen, Denken ist im Dienste eines viel umfänglicheren Wollens Fühlens und Denkens. – Wirklich? / Wir wachsen fortwährend noch, unser Zeit- Raumsinn usw. entwickelt sich noch.“ Bewusstsein ist danach immer schon „Zugleich-denken“ von etwas, das *nicht* zugleich ist, zu dem das Denken aber nicht hinabreicht. Und dieses „Zugleich-denken“ schließt im aristotelischen Sinn ein Zugleich-Denken von Gegensätzlichem aus.

<sup>28</sup> Vgl. wiederum das späte Notat Nachlass 1886/87, 6[14], KSA 12.238, zur primären *Wertung* nach Qualitäten und zur *Erkenntnis* nach Quantitäten.

von Irrthümern und Phantasien, welche in der gesammten Entwicklung der organischen Wesen allmählich entstanden“ (MA I 16; vgl. MA I 20). Wir können hinter solche Fiktionen nicht mehr zurückgehen und brauchen es auch nicht. Wir müssen auf Logik und Mathematik nicht verzichten, aber auch nicht an sie glauben, als ob sie unbedingt wären und keine Alternativen zuließen, sondern können nun die Zeitlichkeit und Zufälligkeit des scheinbar Notwendigen sehen. Damit stehen wir vor dem Widerspruch, dass die Dinge für uns Einheiten und Nicht-Einheiten, gleich und ungleich zugleich sind. Nietzsche löst ihn mit dem Begriff des „Unlogischen“. Er setzt es nicht (nur) als Gegensatz, sondern nun (auch) als Oberbegriff des Logischen an, so dass das Logische zu einer Art des Unlogischen wird.<sup>29</sup> Dieses „Unlogische“, das die Logik irritiert, ist „für den Menschen nöthig“, lebensnotwendig:

Es steckt so fest in den Leidenschaften, in der Sprache, in der Kunst, in der Religion und überhaupt in Allem, was dem Leben Werth verleiht, dass man es nicht herausziehen kann, ohne damit diese schönen Dinge heillos zu beschädigen. [...] Auch der vernünftigste Mensch bedarf von Zeit zu Zeit wieder der Natur, das heisst seiner unlogischen Grundstellung zu allen Dingen. (MA I 31)<sup>30</sup>

(b) Zugleich ist das aristotelische „unmöglich“ ein *kommunikatives* und damit soziales, worauf Nietzsche vor allem in *Jenseits von Gut und Böse* den Finger legt. Jenes „unmöglich“ scheint uns deshalb so plausibel, weil wir im „Banne“ der indoeuropäischen Grammatik sprechen und denken, die Subjekten Prädikate zuordnet, die dann nicht gegensätzlich sein dürfen (JGB 20). Die zu unserer Orientierung ebenfalls hilfreiche, für uns lebensnotwendig gewordene „Abkürzung[“ unserer Welt in der Sprache (JGB 268) nötigt uns zur „Vereinfachung und Fälschung“ der Welt nach diesem Schema; auch und gerade die „beste Wissenschaft“ arbeitet daran mit, uns „in dieser vereinfachten, durch und durch künstlichen, zurecht gedichteten, zurecht gefälschten Welt“ festzuhalten (JGB 24). Doch erst hier, in der wissenschaftlichen Kommunikation, die einen eindeutigen Zeichengebrauch verlangt, werden logische Widersprüche als solche erkennbar und auffällig. In der alltäglichen Kommunikation gesteht man einander dagegen einen gehörigen „Spielraum und Tummelplatz des Missverständnisses“ (JGB 27) zu, auf dem der Zeichengebrauch der jeweiligen Situa-

<sup>29</sup> Nietzsche hat logisch (!) immer wieder so operiert, hat u. a. den Irrtum zum Oberbegriff der Wahrheit (Nachlass 1885, 34[247], KSA 11.503 / KGW IX 1, N VII 1, 1.9 f.), das Tote zum Oberbegriff des Lebenden (Nachlass 1881, 11[150], KSA 9.499; FW 344), die Fülle zum Oberbegriff der Not (FW 370) gemacht. Er zeigte damit, dass logische Hierarchien nicht an sich feststehen, sondern dass man sie verändern kann.

<sup>30</sup> Vgl. Nietzsches Bekräftigung und Zuspitzung seiner Logik- und Metaphysik-Kritik im Ersten Hauptstück von JGB, wo er vom „Geltenlassen der logischen Fiktionen“, vom „Messen der Wirklichkeit an der rein erfundenen Welt des Unbedingten, Sich-selbst-Gleichen“ und von der „beständige[n] Fälschung der Welt durch die Zahl“ spricht, ohne die „der Mensch nicht leben könnte“ (JGB 4), wo er das Beweisen-Wollen ironisiert (JGB 5) und scheinbare Einheits-Begriffe wie Vermögen, Atom, Kraft, Denken, Wille, Ursache usw. parodiert (JGB 6–19).

tion angepasst werden kann. Denn das Zeichenrepertoire muss einerseits für alle Mitglieder einer Sprachgemeinschaft einigermaßen gleich und eindeutig, vor allem aber endlich sein, damit es in endlicher Zeit erlernt werden kann. Es muss andererseits jedoch in unendlich vielen und vielfältigen Situationen gebraucht werden können, also Bedeutungsspielräume lassen und damit, ebenfalls widersprüchlich für das logische Denken, eindeutig und vieldeutig zugleich sein. Diesen Widerspruch löst Nietzsche mit dem (Nicht-)Begriff der Nuance, dem Begriff für die Abweichung von einem Begriff: In der Kommunikation wirkt Sprache gerade durch die „Nuances“ (JGB 28) von Wortwahl, Stil, Tempo, Ton, Musikalität, Ernst, Leichtigkeit, Mehrbödigkeit usw., in denen sie von Situation zu Situation oder von Zeit zu Zeit anders gebraucht wird, kurz, durch die „Kunst der Nuance“, mit der jeder erkennbar auf seine persönliche Weise spricht (JGB 31). Sie macht die Zeichen, ohne ihre Bedeutung festzulegen, in der Situation hinreichend eindeutig.

(c) Ein *semiotisches* ist das aristotelische „unmöglich“, sofern Zeichen, um etwas unterscheiden zu können, ihrerseits möglichst klar unterschieden sein müssen. Zeichen orientieren am klarsten, wie der Strukturalismus deutlich gemacht hat, wenn sie in kontradiktorische Gegensätze gebracht werden. Denn nur dann können sie garantiert nicht zu derselben Zeit denselben Gegenstand bezeichnen. Solche Gegensätze und damit auch die Widersprüche sind jedoch konstruiert; es ist eine „Plumpheit“, so Nietzsche, „von Gegensätzen zu reden, wo es nur Grade und mancherlei Feinheit der Stufen giebt“ (JGB 24). Das gilt insbesondere für „Gegensätze der Werthe“, die umso leichter metaphysiziert werden, als es für sie keine sinnlichen Anhaltspunkte gibt (JGB 2). Logische Widersprüche sind also die Widersprüche einer bestimmten „Zeichen-Convention“, auf die wir auch und gerade im Alltag nicht verzichten können, auch wenn in ihnen „die Wirklichkeit gar nicht vor[kommt]“ (GD, Die „Vernunft“ in der Philosophie 3). Gerade dann – dritter Widerspruch –, wenn die Zeichen am klarsten unterscheiden, unterscheiden sie nichts in der Sache.

„Ein und dasselbe zu bejahen und zu verneinen“, fasst Nietzsche seine Logik- und Metaphysik-Kritik in berühmten späten Notaten zusammen, „mißlingt uns: das ist ein subjektiver Erfahrungssatz, darin drückt sich keine „Nothwendigkeit“ aus, sondern nur ein Nicht-vermögen“, also keine Denk-, sondern eine Lebens- oder Orientierungsnotwendigkeit, die zum moralischen Imperativ gemacht wird:

Dann wäre Logik ein Imperativ, nicht zur Erkenntniß des Wahren, sondern zur Setzung und Zurechtmachung einer Welt, die uns wahr heißen soll. [...] Thatsächlich gilt die Logik (wie die Geometrie und Arithmetik) nur von fingirten Wahrheiten, **die wir geschaffen haben**. Logik ist der Versuch, nach einem von uns gesetzten Seins-Schema die wirkliche Welt zu begreifen, richtiger, uns formulirbar, berechenbar zu machen ...<sup>31</sup>

<sup>31</sup> Nachlass 1887, 9[97], KSA 12.389–391 / KGW IX 6, W II 1, 6.65. Das Notat enthält wenige Korrekturen. Den zuerst zitierten Satz hat Nietzsche ihm nachträglich vorangestellt.

Und auch wenn wir dieses Schema durchschauen, können wir es „nicht abwerfen“.<sup>32</sup> Nietzsche fasst die drei Widersprüche, in die unsere Orientierung durch die aristotelische Logik getrieben wird und auf die er mit den Formeln des „Unlogischen“, der „Kunst der Nuance“ und der „Zeichen-Convention“ antwortet, in die eine Formel der „Fiktion“ zusammen: Wir operieren (a) mit der fiktiven Identität von Dingen (man sieht Gleiches, kann aber wissen, dass es nichts Gleiches gibt), (b) mit der fiktiven Identität von Bedeutungen (man gebraucht gleiche Zeichen, kann aber wissen, dass sie in jedem Gebrauch Verschiedenes bedeuten) und (c) mit der fiktiven Kontradiktion der Bedeutungen (man bezeichnet mit diakritischen Zeichen, kann aber wissen, dass sie das Bezeichnete verzeichnen). Mit diesen Fiktionen arbeiten wir aber nur von Zeit zu Zeit, um uns die Welt und einander berechenbar zu machen. Darin, in der Rationalisierung der Orientierung, liegt für Nietzsche der Sinn aller Logik, nicht, wie noch für Kant, in einem scheinbar an sich vorgegebenen ‚formalen‘ Kriterium der Wahrheit:

Damit eine bestimmte Art sich erhält {– wächst in ihrer Macht –,} muß sie in ihrer Conception der Realität so viel Berechenbares u. Gleichbleibendes erfassen, daß darauf hin ein Schema ihres Verhaltens construiert werden kann.<sup>33</sup>

Nietzsche leugnet die Logik nicht, plädiert nicht für Irrationalismus. Er entlässt mit seinen Hinweisen auf die physiologische, kommunikative und semiotische Bedingtheit des „unmöglich“ in Aristoteles' Satz des zu vermeidenden Widerspruchs lediglich die scheinbar zeitlose Logik in die Zeit und damit in die Kontingenz. So muss die Rationalisierung der zeitlichen Realität nicht mehr auf Vorgaben der aristotelischen Logik beschränkt werden. Nietzsche erweitert entsprechend den Sinn von ‚Logik‘, so wie ihn später Wittgenstein im Übergang vom *Tractatus logico-philosophicus* zu seinen *Philosophischen Untersuchungen* erweitert hat. Er spricht, wie es auch in der alltäglichen Kommunikation geschieht, von der „Logik des Traumes“ (MA I 13),<sup>34</sup> der „Logik des Gefühls“ oder wie Pascal von der „Logik des Herzens“ (M 18, GM III 17), von der „ungeheuren Logik von Schrecken“ (FW 343), von der Logik von Völkern (M, Vorrede 3; JGB 48; AC 25) und von Personen wie Paulus mit seiner, nach Nietzsche, „unerbittlichen Logik des Hasses“ (AC 42) usw. Auch dies sind Logiken der Berechenbarkeit, werden aber nur für bestimmte Ereignisse, Prozesse, Individuen, Gruppen geltend gemacht, haben insofern selbst ihre Zeit und schließen Widersprüche in sich und untereinander nicht aus. Umgekehrt löst Nietzsche die Zeit von der Logik, wenn er emphatisch die „rechte Zeit“, den *kairós*, betont, der sich je-

<sup>32</sup> Nachlass 1886/87, 5[22], KSA 12.194 / KGW IX 3, N VII 3, 3.165. Das Notat enthält keine Korrekturen.

<sup>33</sup> Nachlass 1888, 14[122], KSA 13.302, korr. nach KGW IX 8, W II 5, 8.97 („und“ vor „wächst“ entfällt).

<sup>34</sup> Vgl. Hubert Treiber, Zur „Logik des Traumes“ bei Nietzsche. Anmerkungen zu den Traumaphorismen aus *Menschliches*, *Allzumenschliches*, in: Nietzsche-Studien 23 (1994), S. 1–41, bes. S. 22–34 zur „Logik“ auch der „Wahrnehmung“ und des „wildes Denkens“.

der Berechnung entzieht, und noch emphatischer seine Liebe zur Ewigkeit („Denn ich liebe dich, oh Ewigkeit!“, Za III, Die sieben Siegel), zu einer Ewigkeit nicht mehr *jenseits* der Zeit, sondern *in* der Zeit, zu einer irritierend widersprüchlichen, nämlich ihrerseits zeitlichen Ewigkeit, die er auch auf die Formel der ewigen Wiederkehr des Gleichen bringt.<sup>35</sup>

## 4 Paradoxie: Zeit in der Logik – interne Zeitlichkeit der Logik (Luhmann)

Luhmann treibt die Entlassung der Logik in die Zeit weiter zum Eintrag der Zeit in die Logik. Anhand der Irritationen, die die Zeit in der herkömmlichen Logik verursacht, denkt er die externe Zeitlichkeit der Logik zu ihrer internen Zeitlichkeit weiter und nun in Gestalt einer Theorie. Er hat diese Theorie jedoch ebenfalls nicht geschlossen, sondern in einem Geflecht zahlreicher einander teils aufgreifender, teils ablösender Abhandlungen und Teilen von Abhandlungen, also ihrerseits zeitlich vorgetragen.<sup>36</sup>

<sup>35</sup> Auf diese und verwandte Themen konzentrieren sich weitgehend die Forschungen zu Nietzsches Philosophie der Zeit. Vgl. zuletzt Manuel Dries (Hg.), *Nietzsche on Time and History*, Berlin / New York 2008 (und dazu Bertino, *Nietzsche über Zeit und Geschichte*, S. 401–403), und: *Nietzsches Zukunft in der Gegenwart. Grundfragen der Nietzsche-Forschung. Konferenz des Wissenschaftlichen Beirats der Nietzsche-Studien mit Nachwuchswissenschaftler(inne)n in der Nietzsche-Forschung auf der Insel Hiddensee bei Greifswald am 16. / 17. April 2013, Teil VII: Was ist aus Nietzsches Denken der Zeit geworden?*, in: *Nietzsche-Studien* 43 (2014), S. 118–131. Zum paradoxen Sinn der Wiederkehrlehre vgl. Werner Stegmaier, *Nietzsche zur Einführung*, Hamburg 2011, 2. Aufl. Hamburg 2013, S. 160–170.

<sup>36</sup> Frühe Abhandlungen wie: *Die Knappheit der Zeit und die Vordringlichkeit des Befristeten* (1968), in: Niklas Luhmann, *Politische Planung. Aufsätze zur Soziologie von Politik und Verwaltung*, Opladen 1971, 5. Aufl. 2007, S. 143–164; *Weltzeit und Systemgeschichte. Über Beziehungen zwischen Zeithorizonten und sozialen Strukturen gesellschaftlicher Systeme* (1973), in: *Soziologische Aufklärung 2: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*, Opladen 1975, S. 103–133; *Zeit und Handlung. Eine vergessene Theorie* (1979), und: *Temporalstrukturen des Handlungssystems: Zum Zusammenhang von Handlungs- und Systemtheorie* (1980), beide in: Niklas Luhmann, *Soziologische Aufklärung 3: Soziales System, Gesellschaft, Organisation*, Opladen 1981, S. 101–125 und S. 126–150, löst Luhmann ab durch: *Temporalisierung von Komplexität: Zur Semantik neuzeitlicher Zeitbegriffe*, in: Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 1, Frankfurt am Main 1980, S. 235–300 [= **TvK**], und SS: Kap. 1: System und Funktion, Abschn. III, mit Wiederaufnahme von TvK (S. 70–83); Kap. 2: Sinn, Abschn. VI zu den drei „Sinndimensionen“, „Weltdimensionen“ oder „Orientierungsdimensionen“ (S. 111–122); Kap. 5: System und Umwelt, Abschn. III zur Ausdifferenzierung der Zeitdimension (S. 253–256); Kap. 8: Struktur und Zeit, zu den Leitbegriffen von Luhmanns Theorie der Zeit Ereignis, Struktur, Prozess, Erwartung, Entscheidung, Unsicherheitsamplifikation (S. 377–487). Darauf folgen: *Geheimnis, Zeit und Ewigkeit*, in: Niklas Luhmann / Peter Fuchs, *Reden und Schweigen*, Frankfurt am Main 1989, S. 101–137 [= **GZE**], mit besonderer Konturierung der „Paradoxie der Zeit“ und vor allem: *Gleichzeitigkeit und Synchronisation*, in: Niklas Luhmann, *Soziologische Aufklärung*, Bd. 5: *Konstruktivistische Perspektiven*, Opladen 1990,

Auch er geht dabei von der aristotelischen Zeitphilosophie und Logik aus: „Diese Beschreibung von Zeit hat und behält ihr volles Recht.“ (GuS, S. 97) Doch er setzt nun ganz bei der Kommunikation der Gesellschaft an, die sich im Lauf der Moderne in Funktionssysteme wie Wirtschaft, Politik, Recht, Erziehung, Religion, Kunst und eben Wissenschaft ausdifferenziert habe: Erst in der Wissenschaft habe das „unmöglich“ des Aristoteles seine ganze Schärfe gewonnen.<sup>37</sup> Er fragt wie Nietzsche kritisch, jedoch ohne Ausgriff in die Physiologie,<sup>38</sup> sondern kantisch nach den Bedingungen der Möglichkeit – nicht erst des aristotelischen „unmöglich“, sondern schon des Unterscheidens selbst, der Grundoperation nicht nur, aber auch des logischen Denkens.

Mit George Spencer Brown, an den er in dieser Frage eng anschließt,<sup>39</sup> nimmt er Unterscheidungen nicht mehr als bestehende hin, sondern beginnt mit dem Imperativ

---

S. 95–130 [= **GuS**], mit der Bestimmung der Zeit vom Prozess des Unterscheidens her als paradoxer Gleichzeitigkeit von Gleichzeitigkeit und Ungleichzeitigkeit. In Kapiteln zur Zeit in Niklas Luhmann, *Soziologie des Risikos*, Berlin / New York 1991 [= **SdR**] (Kap. 2: Zukunft als Risiko, Kap. 3: Zeitbindung: sachliche und soziale Aspekte, S. 41–81) setzt Luhmann unmittelbar mit der Selbstbezüglichkeit der Zeit in der Beobachtung und Beschreibung der Zeit ein („Vorstellungen über Zeit haben keinen beobachtungsunabhängigen Gegenstand. Sie sind als Beobachtungen und Beschreibungen zeitlicher Verhältnisse zeitliche Beobachtungen und Beschreibungen.“ S. 41) und liefert hier in einem einzigen Abschnitt (I: S. 41–45) die kompakteste Darstellung seiner Theorie der Zeit. Der Aufsatz: Die Behandlung von Irritationen: Abweichung oder Neuheit, in: Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 4, Frankfurt am Main 1995, S. 55–100, und die einschlägigen Abschnitte von GG (bes. Kap. 5, Abschn. XII: Temporalisierungen, GG, S. 997–1016) gehen nicht mehr maßgeblich darüber hinaus. Einen ausführlichen systematischen, auch von Luhmann selbst geschätzten Überblick über dessen Philosophie der Zeit mit eigenen Kontextualisierungen und Weiterentwicklungen gibt Armin Nassehi, *Die Zeit der Gesellschaft. Auf dem Weg zu einer soziologischen Theorie der Zeit* (1993), Neuauflage mit einem Beitrag „Gegenwarten“, Wiesbaden 2008, III. Kap.: Zeit sozialer Systeme (S. 145–236). Nietzsche kommt hier vor, wird allerdings unter dem Titel „Negation des Chronos“ abgehandelt (S. 330–332). Im Folgenden wird weitgehend auf Nachweise im Einzelnen verzichtet.

**37** Auch Luhmann verweist dabei auf die Einengung des Denkens durch das „Dingschema“ der indoeuropäischen Grammatik: „Es gehört zu den schlimmsten Eigenschaften unserer Sprache (und die Gesamtdarstellung der Systemtheorie in diesem Buche ist aus diesem Grunde inadäquat, ja irreführend), die Prädikation auf Satzsubjekte zu erzwingen und so die Vorstellung zu suggerieren und schließlich die alte Denkgewohnheit immer wieder einzuschleifen, daß es um ‚Dinge‘ gehe, denen irgendwelche Eigenschaften, Beziehungen, Aktivitäten oder Betroffenheiten zugeschrieben werden. [...] Dinge sind Beschränkungen von Kombinationsmöglichkeiten in der Sachdimension. Am Ding lassen sich deshalb entsprechende Erfahrungen sammeln und versuchsweise reproduzieren. In dieser Form geben Dinge handliche Anhaltspunkte für den Umgang mit Weltbezügen.“ (SS, S. 115) Sie dienen der „Orientierung“, die auf ihre eigenen Bedingungen hin untersucht werden muss (SS, S. 114).

**38** Immerhin knüpfte Luhmann darin an die Physiologie an, dass er den von Humberto Maturana und Francisco Varela für die Theorie der Biologie entwickelten Begriff der Autopoiesis zu einem Grundbegriff seiner Theorie sozialer Systeme machte. Das betont Edgar Landgraf, *The Physiology of Observation in Nietzsche and Luhmann*, in: *Monatshefte* 105.3 (2013), S. 472–488.

**39** Luhmann hat Spencer Brown dadurch erst in soziologischen und philosophischen Kreisen bekannt gemacht. Thomas Hölscher, *Niklas Luhmanns Systemtheorie*, in: Tatjana Schönwälder / Katrin Wille /

„Draw a distinction!“.<sup>40</sup> Unterscheidung wird als zeitlicher Prozess, als Operation, der Imperativ als „Signal“ verstanden, die Operation zu starten. Die Herkunft dieses Imperativs oder Signals bezeichnen Spencer Brown und Luhmann nicht.<sup>41</sup> Man wird

---

Thomas Hölscher, George Spencer Brown. Eine Einführung in die „Laws of Form“, Wiesbaden 2004, S. 245–256, 2., überarb. Aufl. 2009, S. 257–272, findet bei Luhmann eine sehr selektive und deshalb in Teilen missverstehende Rezeption der *Laws of Form*. Luhmann werde, so der Hauptvorwurf, deren Eigenkomplexität nicht gerecht. Das entspricht freilich Luhmanns Hauptgedanken, dass Systeme, die ihre Umwelt beobachten (hier: Luhmann, der Spencer Brown liest), unweigerlich deren Komplexität im eigenen Sinn reduzieren. Worin und in welche Richtung Luhmann Spencers Theorie produktiv weiterführt, bleibt bei Hölscher im Hintergrund. Nach Tatjana Schönwälder-Kuntze, Luhmann und Spencer-Brown, in: Oliver Jahraus / Armin Nassehi u. a. (Hg.), *Luhmann-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart / Weimar 2012, S. 34–39, sind die „(Denk-)Figuren ‚Form der Unterscheidung‘ und ‚Re-entry‘“, die Luhmann vor allem von Spencer Brown aufnimmt, „im eigentlichen Sinne keine ‚Quellen‘ seines systemtheoretischen Denkens [...], sondern vielmehr später hinzugekommene Ausdrucksmittel.“ (S. 34) Anders als Spencer Brown bei einer von ostasiatischen Religionen inspirierten Leere oder dem Nichts (wu) setzt Luhmann bei der System-Umwelt-Differenz und damit bei der Unterscheidung der Umwelt als der Funktion eines Beobachtungssystems an. Vgl. in diesem Sinn auch Felix Lau, *Die Form der Paradoxie. Eine Einführung in der Mathematik und Philosophie der „Laws of Form“ von George Spencer Brown*, Heidelberg 2005, S. 147–151.

**40** George Spencer Brown, *Laws of Form. Gesetze der Form* (1969), übers. v. Thomas Wolf, Lübeck 1997, S. 3.

**41** Spencer Brown versteht seine *Laws of Form* als Grundlegung einer neuen Mathematik und formuliert sie in „Anweisungen“ (injunctions), bestimmte Schritte zu vollziehen. Auf diese Weise setzt er nichts als schon bestehend voraus – es bleibt dem Leser überlassen, ob und wie er den Anweisungen folgen will oder nicht. So macht er deutlich, wie Felix Lau in seiner hilfreichen, schon im Blick auf Luhmanns Systemtheorie angelegten Einführung formuliert, „dass Erkenntnisleistungen immer Konstruktionsleistungen sind“, gerade in der Mathematik (Lau, *Die Form der Paradoxie*, S. 23). Spencer Brown spricht eingangs jedoch zugleich vom „Motiv“ und „Wert“ einer Unterscheidung („Es kann keine Unterscheidung geben ohne Motiv, und es kann kein Motiv geben, wenn nicht Inhalte als unterschiedlich im Wert angesehen werden.“ *Laws of Form*, 1), deutet also einen Hintergrund an, aus dem der Imperativ kommt. Nach dem im Übrigen ebenso aufschlussreichen, stärker auf die *Laws of Form* selbst konzentrierten und detaillierteren Kommentar von Schönwälder / Wille / Hölscher, George Spencer Brown, S. 75 (2. Aufl. S. 77), geht es ihm dabei aber lediglich „um die Bedingungen des Aufrechterhaltens einer Unterscheidung, die erfüllt sein müssen, damit auf die unterschiedenen Seiten hingewiesen werden kann“, nämlich um die Stabilisierung einer getroffenen Unterscheidung. Lau, *Die Form der Paradoxie*, S. 35, geht auf das „Motiv“ kaum ein („lediglich ein Motiv dafür, etwas als unterschiedlich im Wert zu erkennen“). Philosophen und Soziologen müssen dagegen weiterfragen, wie es überhaupt zum Unterscheiden, woher also der Imperativ „Draw a distinction!“ kommt. In philosophischem Kontext findet man ihn schon bei Kant, *KrV*, B 137 f. („Um aber irgend etwas im Raume zu erkennen, z. B. eine Linie, muss ich sie *ziehen*“), und auch schon bei Aristoteles, *Metaphysik*, IX 9, 1051a 31 f. (*poioûntes gignóskousin*, „tuend erkennen wir“), allerdings nicht als ausdrückliche Anweisung und auch nicht als Ausgangspunkt einer Operation, sondern als Beschreibung. Auf einen Imperativ führt Kant jedoch entschieden die Moralphilosophie zurück („Handle so, dass du ...“). In beiden Fällen deutet er das Befehlende als „die Vernunft“. Nach Nietzsche kann man dieses Befehlende nur noch mit Fiktionen bezeichnen, zu denen auch der von ihm selbst stark gemachte ‚Wille‘ gehört (JGB 19).

auf die Not der Orientierung zurückgehen müssen, sich in einer Situation zurechtzufinden. Sie nötigt letztlich zu unterscheiden und zu werten.<sup>42</sup> Sie lässt dabei jedoch Spielräume zur Wahl von Unterscheidungen und Wertungen, und die Orientierung experimentiert so lange mit ihnen, bis eine zu passen scheint. Da sie erst erschließen muss, was in der noch offenen Situation relevant ist, muss sie auch über die Kriterien der Passung selbst entscheiden. Sie sucht jeweils erst den „Unterschied, der einen Unterschied macht“, den Unterschied, der für sie relevant ist.<sup>43</sup> In diesen Spielräumen läuft alles im alten Sinn logisch ab, aber so, dass die Logik von Grund auf erneuert wird – durch den Eintrag der Zeit in sie.

Das geschieht auf folgende Weise: In einer Unterscheidung, welcher auch immer, stehen beide Seiten *gleichzeitig* zur Verfügung. Man kann aber nur mit einer der beiden Seiten ‚etwas‘ bezeichnen und dies nur zu einer bestimmten Zeit und unter deren Umständen (externe Zeitlichkeit der Unterscheidung). Um sich für eine der beiden Seiten zu entscheiden, muss man von einer Seite zur andern gehen, mit Spencer Brown die „Grenze“, die sie zieht, „kreuzen“. Das braucht seinerseits Zeit, und insofern sind die beiden Seiten *nicht gleichzeitig*. Man hat es also beim Unterscheiden stets zugleich mit Gleichzeitigkeit und Ungleichzeitigkeit zu tun. Damit tritt die Zeit in das Unterscheiden selbst ein (interne Zeitlichkeit der Unterscheidung) – oder genauer, da man die Zeit im konstruktivistischen Herangehen ihrerseits nicht schon als vorgegeben, als vorher schon bestehend voraussetzen kann: sie wird durch das Unterscheiden selbst erst ‚konstruiert‘. Sie ergibt sich aus dem Unterscheiden, der Grundoperation aller Orientierung, als Einheit und Differenz zugleich, als *Gleichzeitigkeit von Gleichzeitigkeit und Ungleichzeitigkeit*, Gleichzeitigkeit also der Gleichzeitigkeit der beiden Seiten einer Unterscheidung und der Ungleichzeitigkeit ihrer Nutzung.<sup>44</sup> Die Zeit erscheint dann ihrerseits als Einheit und Differenz zugleich, als Einheit der Gegenwart oder des Jetzt und der Differenz des Vorher und Nachher, in der sich die Gegenwart oder das Jetzt allein zeigen kann: „Sie ist nur, indem sie *nicht mehr und noch nicht ist*.“<sup>45</sup> Damit ist, wenn man so will, die aristotelische Paradoxie

---

42 Spencer Brown, *Laws of Form*, S. 60, spricht später von einem „Verlangen zu unterscheiden“ (*desire to distinguish*), und Lau, *Die Paradoxie der Form*, S. 104, erläutert dann: „Dieses Verlangen ist Voraussetzung für alles. Und wie jedes Verlangen ist es ein Verlangen von jemandem.“ Danach nennt er als „Ort“ des Beobachtens oder Unterscheidens und Bezeichnens „das Leben“ (S. 109). Schönwälder / Wille / Hölscher, *George Spencer Brown*, S. 193 (2. Aufl. S. 195) dagegen sehen in jenem „Verlangen“ „keine weitere Bedingung für das Unterscheiden“.

43 Vgl. den von Luhmann ebenfalls gerne zitierten Gregory Bateson, *Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven* (1972), übers. v. Hans Günter Holl, Frankfurt am Main 1981, S. 353.

44 Vgl. u. a. GZE, S. 1, GuS, S. 100 f., S. 109, WissG, S. 80 f., Spencer Brown, *Laws of Form*, S. 71, und dazu Schönwälder / Wille / Hölscher, *George Spencer Brown*, S. 178–181 (2. Aufl. S. 180–183).

45 Niklas Luhmann, *Organisation und Entscheidung*, Wiesbaden 2000, 3. Aufl. 2011[= **OuE**], S. 154. Vgl. Hegels Bestimmung in der *Enzyklopädie* von 1830: Die Zeit „ist das Sein, das, indem es *ist*, *nicht* ist, und indem es *nicht* ist, *ist*“.

des Jetzt, nach dem es immer das gleiche und zugleich immer ein anderes, ein voriges und ein späteres, ist, nur komplexer formuliert. Doch die komplexere Formulierung mit Hilfe der Unterscheidungstheorie entzieht die Zeit nun dem ontologischen Zugriff, und in dieser de-ontologisierten Fassung wird sie der Theorie, hier der konstruktivistischen und operationslogischen zugänglich.<sup>46</sup>

Dabei wird die Zeit nicht ‚geschaffen‘, als ob es sie vorher nicht gegeben habe; und selbst wenn sie ‚geschaffen‘ würde, könnte man wieder nach der Zeit dieses Schaffens und also nach der Zeit fragen, die ihm vorausging. So würde man weiterhin ontologisch fragen. Die Unterscheidungstheorie dagegen setzt wohl die Unterscheidung und die Unterscheidung der Unterscheidung voraus, also die Reflexion des Unterscheidens, aber nicht ontologisch, sondern als bloße Operation, die *als* Operation real, beobachtbar ist, aber nur dadurch, dass sie sich vollzieht, und das gilt auch wieder für die Operation ihrer Beobachtung. In diesen Operationen der Unterscheidung und der Beobachtung der Unterscheidung konstruiert *sich* die Zeit laufend neu – ohne einen ‚Schöpfer‘ außer ihr und ohne eine Zeit vor einer solchen Schöpfung. Sie fällt immer nur auf, wenn sie reflektiert, wenn also ein Orientierungsproblem eintritt. Wendet man dann ein, die Zeit sei auch hier schon vorausgesetzt, nämlich im Ansatz bei der Unterscheidung als Operation oder Prozess, so ist die Antwort der Unterscheidungstheorie, dass auch diese Unterscheidung der Unterscheidung eine Unterscheidung ist, man sich also stets in einem Zirkel bewegt, der sich auch als Zirkel des operativen Sich-Konstruierens der Zeit darstellen lässt.<sup>47</sup> Und selbst wenn man die Zeit ontologisch voraussetzt, als ob es sie an sich, vor aller Unterscheidung gäbe, ist natürlich auch dies wieder eine Unterscheidung. Man bleibt auch hier in

---

**46** Im Resultat stimmt die Bestimmung der Zeit als Gleichzeitigkeit von Gleichzeitigkeit und Ungleichzeitigkeit im Unterscheiden auch mit Husserls Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins überein: der Gleichzeitigkeit von Intention einerseits (Gleichzeitigkeit) und Retention und Protention andererseits (Ungleichzeitigkeit), die Husserl am Erfassen zeitlicher Gegenstände wie Melodien aufzeigt. Vgl. Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893–1917), hg. v. Rudolf Boehm, in: *Husserliana X*, Haag 1966, und dazu GuS, S. 98.

**47** Wenn Hölscher, *Niklas Luhmanns Systemtheorie*, S. 253 (2. Aufl. S. 268), Luhmann vorwirft: er „führt die Zeit nicht ein, sondern bringt sie einfach mit“, bezieht er sich darauf, dass Luhmann stets ‚Sachdimension‘, ‚Sozialdimension‘ und ‚Zeitdimension‘ so unterscheidet, als ob es sie einfach so gäbe; dies sei, so Hölscher, das „fundamentum inconcussum seiner Theorie“. Luhmann gestand in seiner Einführungsvorlesung in die Systemtheorie auch durchaus ein, dass er mit der genannten Unterscheidung „ohne irgendeine vernünftige Begründung“ einfach „einmal angefangen“ und bis dato „dafür noch keine vernünftige Begründung“ habe. Das ist für einen Theoretiker, der auch die Anlage der eigenen Theorie bis ins Letzte durchzureflekieren pflegt, in der Tat merkwürdig und auffällig. Die Erklärung könnte sein, dass Luhmann die Unterscheidung der ‚Sinndimensionen‘ zur ersten Reduktion der Komplexität des immer schon zeitlich konstituierten und als solchen paradoxen Sinns gebraucht – um ihn überhaupt erst analysieren zu können. Die Unterscheidung sei, so Luhmann, „phänomenologisch so gesetzt“ (Niklas Luhmann, *Einführung in die Systemtheorie*, Heidelberg 2002 [= ES], S. 238 f.). Sie wäre dann ein methodisches Arbeitsinstrument und kein ontologisches ‚fundamentum inconcussum‘, wie Hölscher es mit Descartes verstehen will.

dem Zirkel der Unterscheidung von Unterscheidungen, aus dem Luhmann mit Spencer Brown die Zeit rekonstruiert. Wenn aber die Zeit aus der Unterscheidung und die Unterscheidung aus der Zeit hervorgeht, die zu ihr nötig, sind beide, Zeit und Unterscheidung, zugleich der Anfang und nicht der Anfang. Der Zirkel wird zum Paradox des Anfangs. Luhmann weicht ihm nicht aus, sondern erneuert eben aus ihm die Logik – als Logik des Umgangs mit Paradoxien.

Er entwickelt auch diese Logik aus der Unterscheidungstheorie.<sup>48</sup> Luhmann überführt, das gehört zu seinen nicht nur soziologisch, sondern auch philosophisch erstaunlichsten Leistungen, die Paradoxie aus einer Blockade des Denkens in ein Mittel des Denkens. So hatten einst Newton und Leibniz infinite Regresse, die Aristoteles und die ihm folgende Tradition noch als Zeichen eines irrenden Denkens betrachtet hatten, in Gestalt der Infinitesimalrechnung zu einem neuen und bahnbrechenden Mittel der Lösung wissenschaftlicher Probleme gemacht. Für Luhmanns Umwertung der Paradoxie gab wiederum Spencer Brown den Anstoß.<sup>49</sup> Logische Paradoxien sind

---

**48** Luhmann hat auch seine Logik der Paradoxie nicht in einer speziellen Arbeit dargelegt, sondern bei zahlreichen unterschiedlichen Gelegenheiten angesprochen. Die wichtigsten Ausführungen findet man in Niklas Luhmann, *Tautologie und Paradox in den Selbstbeschreibungen der modernen Gesellschaft* (1987), in: Niklas Luhmann, *Protest. Systemtheorie und soziale Bewegungen*, hg. u. eingel. v. Kai-Uwe Hellmann, Frankfurt am Main 1996, S. 79–106; *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?*, Opladen 1986, S. 54 ff.; *WissG*, S. 207 f.; *Sthenographie und Euryalistik*, in: Hans Ulrich Gumbrecht / K. Ludwig Pfeiffer (Hg.), *Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche. Situationen offener Epistemologie*, Frankfurt am Main 1991, S. 58–82 [= **SthEu**]; *Die Paradoxie der Form*, in: Dirk Baecker (Hg.), *Kalkül der Form*, Frankfurt am Main 1993, S. 197–212; *Die operative Geschlossenheit psychischer und sozialer Systeme*, in: Niklas Luhmann, *Soziologische Aufklärung 6: Die Soziologie und der Mensch*, Opladen 1995, S. 25–36, und zuletzt und mit besonderer Prägnanz in: *Die Religion der Gesellschaft*, hg. von André Kieserling, Frankfurt am Main 2000 [= **RelG**], S. 17 f., S. 55 ff., S. 74, S. 131 ff. u. S. 155 ff., und *OuE*, S. 459–466. Zu bestimmten Paradoxien erschienen weitere Beiträge, etwa: *Ich sehe, was Du nicht siehst*, in: Niklas Luhmann, *Soziologische Aufklärung, Bd. 5: Konstruktivistische Perspektiven*, Opladen 1990, S. 228–234, zum Paradox der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule oder: *Das Paradox der Menschenrechte und drei Formen seiner Entfaltung*, in: Niklas Luhmann, *Soziologische Aufklärung, Bd. 6: Die Soziologie und der Mensch*, Frankfurt am Main 1995, S. 229–236. Bis SS hält sich Luhmann mit dem Hinweis auf Paradoxien zurück und unterstützt weiter die Annahme, dass die Logik „mit einer Mehrheit von Ebenen bzw. mit einer Typenhierarchie arbeiten muß“, durch die man Selbstbezüge und damit Paradoxien ausschließen kann, fügt freilich in Parenthese schon einmal hinzu: „(was immer das bedeuten mag).“ (SS, S. 138) Eine systematische Übersicht über die Möglichkeiten des Umgangs mit Paradoxien oder des Paradoxie-Managements gibt die Luhmann-Schülerin Elena Esposito, *Paradoxien als Unterscheidungen von Unterscheidungen*, in: Gumbrecht / Pfeiffer (Hg.), *Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche*, S. 58–82.

**49** Vgl. Spencer Brown, *Laws of Form*, S. xxi u. xxxi. Traditionelle Logiker suchen nach wie vor Paradoxien mit ihren Mitteln aufzulösen. Vgl. etwa den ansonsten von Luhmann geschätzten Nicholas Rescher, *Paradoxes. Their Roots, Range, and Resolution*, Chicago / La Salle, Illinois 2001, und R. M. Sainsbury, *Paradoxes*, Second Edition, Cambridge / New York / Melbourne 1995, dt.: *Paradoxien*, Stuttgart 2001.

danach mehr als Widersprüche. Widersprüche gehören der Unterscheidung erster Ordnung, Paradoxien der Unterscheidung zweiter Ordnung, der Unterscheidung von Unterscheidungen, zu (EpK, S. 34). Widersprüche entstehen, wenn Behauptungen über ‚etwas‘ als gegensätzlich angesehen werden und dabei davon abgesehen wird, wer den Widerspruch feststellt oder ‚konstruiert‘. Sie scheinen dann ‚in der Sache‘ zu ‚bestehen‘, und als solche behandelt sie die traditionelle Logik. Doch Widersprüche entstehen, auch in den Wissenschaften, immer in einer Perspektive, in der Begriffe auf bestimmte Weise gebraucht werden; in anderen Perspektiven können dieselben Begriffe anders verstanden werden und keine Widersprüche hervorrufen. Paradoxien dagegen entstehen, wenn das Unterscheiden selbst unterschieden, die Unterscheidungsperspektive also einbezogen wird. Sie treten dann auf, wenn Unterscheidungen, die in einer bestimmten Perspektive gegensätzliche, einander negierende Werte unterscheiden, mit dem negativen Wert auf sich selbst bezogen werden, kurz: beim negativen Selbstbezug von Unterscheidungen (SS, S. 59). Um klassische Beispiele zu nennen: Ein Philosoph spricht (in traditioneller philosophischer Perspektive) von Wahrheit und Lüge und sagt dabei mit (traditionellem) Wahrheitsanspruch, er lügt (so wie Nietzsche seinen Zarathustra in traditioneller Sprache sagen lässt: „auch Zarathustra ist ein Dichter. [...] gesetzt, dass Jemand allen Ernstes sagte, die Dichter lügen zuviel: so hat er Recht, – wir lügen zuviel“; Za II, Von den Dichtern); ein Richter, der routinemäßig Fälle nach Recht und Unrecht beurteilt und es dabei als Unrecht verurteilt, nach Recht und Unrecht zu urteilen; ein mathematischer Logiker bildet die Menge aller Mengen, die sich nicht selbst enthalten.<sup>50</sup> Beim

---

**50** In Logik und Wissenschaftstheorie wird, um nur rhetorische Paradoxien auszuschließen, hier vorzugsweise von ‚Antinomie‘ gesprochen. Aber auch ‚Paradoxie‘ wird im Sinn von ‚Antinomie‘ gebraucht. Vgl. Kuno Lorenz, Art. Antinomie, und Christian Thiel, Art. Paradoxie, in: Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, hg. v. Jürgen Mittelstraß, Stuttgart / Weimar 1995, Bd. 1, S. 131 f., bzw. Bd. 3, S. 40 f., und Elke Brendel, Art. Antinomie, und Frank Kannetzky, Art. Paradoxie, in: Enzyklopädie Philosophie, hg. v. Hans Jörg Sandkühler, Hamburg 1999, S. 72–76 bzw. S. 990–994. In Luhmanns Kontext gilt von der Paradoxie, was Lorenz der Antinomie vorbehält, dass sie „eine widerspruchsvolle, sowohl wahre als auch falsche Aussage [ist], ohne daß bei ihrer Aufstellung offenkundige Fehler in den Voraussetzungen oder in den Schlußfolgerungen gemacht wurden“. Luhmann: „Wir verstehen unter Paradoxie eine als sinnvoll zugelassene Aussage, die gleichwohl zu Antinomien oder zu Unentscheidbarkeiten führt (oder strenger: einen beweisbaren Satz mit eben diesen Folgen).“ (EpK, S. 48) Und an anderer Stelle: „Von ‚Paradoxie‘ ist hier die Rede nicht nur im Sinne eines logisch erzwungenen Widerspruchs, sondern auch im Sinne einer logisch erzwungenen Unentscheidbarkeit. [...]. Es geht also um den Fall, daß anerkannte Wahrheiten Unentscheidbarkeiten erzwingen.“ (Staat und Staatsräson im Übergang von traditionaler Herrschaft zu moderner Politik, in: Niklas Luhmann, Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 3, Frankfurt am Main 1989, S. 65–148, hier S. 115 f., Fn. 140) – Zum weitergehenden Gebrauch des Begriffs Paradoxie, z. B. im Sinn von ‚Paradoxien der Existenz‘, vgl. Franz-Peter Burkard, Paradoxie, in: Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe, neu hg. v. Petra Kolmer u. Armin Wildfeuer, Freiburg / München 2011, S. 1714–1727, zu vor allem rhetorischen Paradoxien in Religion, Kunst, Literatur bzw. deren Analyse in den Geistes- und Kulturwissenschaften Roland Hagenbüchle /

negativen Selbstbezug von Unterscheidungen, der Leugnung der Unterscheidung durch die Unterscheidung selbst, ist zwischen den beiden Seiten der Unterscheidung nicht mehr zu unterscheiden – lügt nun Zarathustra oder sagt er die Wahrheit? –, Gegensätzliches, Widersprüchliches wird gleich richtig, die Unterscheidung wird unbrauchbar, das gewohnte logische Denken ist irritiert und desorientiert, es oszilliert und blockiert.<sup>51</sup>

Wird die Unterscheidung mit dem positiven Wert auf sich selbst bezogen, entsteht eine Tautologie, die Unterscheidung wird lediglich bestätigt. Doch auch dadurch bleibt sie nicht unberührt, wie Logiker es erscheinen lassen, sondern wird pathetisiert, so wenn ein Prophet oder ein Politiker um seine Autorität kämpft und sagt: ‚Wahrlich, ich sage die Wahrheit‘. Durch ihre semi-tautologische Pathetisierung wird die Wahrheit ebenfalls zweifelhaft – lügen Propheten und Politiker zuviel? In einer Beobachtung zweiter Ordnung macht, so Luhmann, „jede Festlegung“ durch ihre bloße Äußerung und erst recht durch ihre tautologische Betonung darauf aufmerksam, dass auch andere Festlegungen möglich wären (jemand sagt ‚um ehrlich zu sein‘, und man ist nun erst recht um seine Ehrlichkeit besorgt), und wird auf diese Weise „paradox“ und „sofort dekonstruiert“ (OuE, S. 20).<sup>52</sup>

Umso mehr stößt man, so Luhmann, „auf eine fast zwanghafte Angst vor dem Paradox, die dazu führt, daß die Logik der Selbstreferenz, das heißt der Anwendung des Codes auf den Code selbst, nicht mitvollzogen wird.“ (RelG, S. 70 f.) Man kann bei Paradoxien nicht stehen bleiben, eben weil sie irritieren und blockieren. Man muss sie ‚entparadoxieren‘. Das kann so geschehen, dass man andere Unterscheidungen

---

Paul Geyer (Hg.), *Das Paradox. Eine Herausforderung des abendländischen Denkens*, Tübingen 1992, 2. Aufl. Würzburg 2002. Hier ist etwa von einer „Waffe gegen Systembildung“, „Widerstand gegen die Machtergreifung der Logik“, „Reibungsenergien“, „Vermittlung zwischen Ernst und ästhetischem Spiel“, „Warn- und Wahrzeichen vor systematischen Begriffsverklärungen“ die Rede (s. die Einleitung der Herausgeber, S. 12–14). Im systemtheoretischen Kontext ist das nicht gemeint. Zum Kontext der rhetorischen Paradoxie gehört auch der Vorschlag von Andrea de Santis, Die rätselhafte Erleuchtung des Paradoxes, in: *Coincidentia. Zeitschrift für europäische Geistesgeschichte* 4.2 (2013), S. 359–375, Paradoxa als bloßen ‚gegenläufigen Meinungen‘ „rätselhafte Erleuchtung“ abzugewinnen, wie es im Epos, der Tragödie und der Philosophie der alten Griechen und im Christentum gepflegt werde.

<sup>51</sup> Vgl. Lau, *Die Form der Paradoxie*, S. 132–139.

<sup>52</sup> Diese Linie verfolgt Jean Clam, *Kontingenz, Paradox, Nur-Vollzug. Grundprobleme einer Theorie der Gesellschaft*, Konstanz 2004, bis dahin weiter, dass er Luhmanns Theorie ihrerseits dekonstruiert. In engem Anschluss an Peter Fuchs' Metaphorisierung von Luhmanns Systembegriff destabilisiert er, allerdings fast ohne Textbelege, konsequent ihre Konturen mit dem Ziel, Luhmann ein Reflexionsdefizit gegenüber Derrida nachzuweisen (S. 306 ff.). Er weist so indirekt auf Grenzen der „Hyperreflexivität“ der Theorie hin (S. 319) und darauf, dass Luhmann selbst sie einzuhalten verstand. Konkret behandelt Clam das Paradox nur anhand des Rechts und hier wiederum anhand der berühmten Geschichte von der „Rückgabe des zwölften Kamels“ (S. 103–231), die Luhmann selbst schon diskutierte (Niklas Luhmann, *Die Rückgabe des zwölften Kamels. Zum Sinn einer soziologischen Analyse des Rechts*, in: Gunther Teubner (Hg.), *Die Rückgabe des zwölften Kamels. Niklas Luhmann in der Diskussion über Gerechtigkeit*, Stuttgart 2000, S. 3–60).

findet, die sie unsichtbar machen, ‚invisibilisieren‘.<sup>53</sup> So fand Aristoteles, um die Irritation des Denkens durch die Zeit zu verdecken, die entsteht, wenn bedacht wird, dass auch das Denken der Zeit in der Zeit geschieht, die Unterscheidung bewegt / unbewegt und konnte damit die Zeit ontologisch der Bewegung und die Bewegung einer Substanz zuschreiben. Soweit auch die Unterscheidung bewegt / unbewegt wieder (die berühmten zenonischen) Paradoxien aufwarf, reichte Aristoteles sie an den göttlichen unbewegten Bewegter weiter, der dann seinerseits paradoxieverdächtig wurde. Luhmann nennt das die „hartnäckige Wiederkehr des Paradoxes in allen Versuchen, es auszutreiben“ (EpK, S. 48). Umgekehrt wird „ein Logiker [...] immer Möglichkeiten finden, in denen Aussagen, die den Code auf sich selbst anwenden, als paradox erscheinen – sei es, daß sie zu Antinomien, sei es, daß sie zu Unentscheidbarkeiten führen. Paradoxien sind unvermeidbare und deshalb attraktive Figuren der Reflexion der Einheit des codierten Systems in eben diesem System.“ (WissG, S. 207 f.) Verdeckte Paradoxien mögen an anderer Stelle wieder erscheinen; solange sie aber verdeckt sind, kann man weiterarbeiten. Dies nennt Luhmann die „Entfaltung“ einer Paradoxie: „Alle Zeitsemantiken setzen [...] bei der Paradoxie der Zeit an und unterscheiden sich nur durch die Form der Entfaltung dieser Paradoxie“ (SdR, S. 45).

Der Gewinn der Umwertung der Paradoxie aber zeigt sich erst, wenn man noch weiter in ihre beängstigende Höhle vordringt. Luhmanns nächster Schritt ist, mit den Paradoxien selbst zu beginnen. Das Argument ist: Wenn Paradoxien das Denken blockieren, kann man im Denken nicht hinter sie zurückgehen – und gerade deshalb bei ihnen anfangen. Luhmann vermutet, dass Paradoxien vorerst die einzigen noch haltbaren Anfänge sein könnten. Die Komplexität der Kommunikation der modernen Gesellschaft könnte ein so unwahrscheinlicher, „historisch unvergleichbarer Sonderfall“ sein, dass „alle gewohnten Beschreibungsmittel obsolet werden“ (SthEu, S. 59). Luhmann buchstabiert die Anfänge mit Paradoxien nach mehreren Richtungen aus; neben der Paradoxie der Zeit macht er vor allem der Paradoxie der Einheit, der Unterscheidung, der Beobachtung, der Entscheidung, des Systems im Sinn der Systemtheorie, des Anfangs und schließlich der Paradoxie selbst sichtbar. So ist eine Einheit stets die Einheit von Vielheit, von Mannigfaltigem oder von Differenzen, also Einheit und (ihr Gegensatz) Differenz zugleich. Die Unterscheidung ist, wie erwähnt, zugleich die Einheit und die Differenz ihrer beiden Seiten. Die Beobachtung, die etwas mittels Unterscheidungen bezeichnet, kann ‚etwas‘ nur beobachten, wenn es sich von diesem ‚etwas‘ unterscheidet, beobachtet es dann aber nur in seiner eigenen Perspektive, nicht als das von dieser Perspektive unabhängige ‚etwas‘, das sie intendiert; was etwas ist, wird also notwendig zugleich als abhängig und unabhän-

---

53 Vgl. u. a. EpK, S. 49, SdR, S. 118, OuE, S. 43. Zur Invisibilisierung von Paradoxien beruft sich Luhmann regelmäßig auf Yves Barel, *Le paradoxe et le système: Essai sur le fantastique social*, Grenoble 1979.

gig von der Perspektive vorgestellt. Das System als Beobachtungssystem im Sinn der Systemtheorie ist entsprechend eine Einheit nur in Differenz zu seiner Umwelt, die sich unablässig verändert, vom System nur selektiv erfasst wird, selbst also keine Einheit ist und damit auch die Einheit des Systems unablässig verändert: „Das System ist deshalb von einem Beobachter aus gesehen eine Paradoxie, eine Einheit, die nur als Vielheit Einheit ist, eine *unitas multiplex*.“ (EpK, S. 38) Das zwingt wiederum zu paradoxen Entscheidungen, Entscheidungen ohne vorgegebene Kriterien der Entscheidung, die also Unentscheidbares zu entscheiden haben.<sup>54</sup> Danach ist es gleichgültig, womit man anfängt: „Aller Anfang ist paradox.“ (OuE, S. 460) Und der Anfang ist es, wie lange schon bekannt, auch selbst: sofern mit ihm die Zeit mit neuen Entscheidungen für neue Unterscheidungen neu beginnt, aber auch dies in der Zeit, und er also in einer Beobachtung zweiter Ordnung zugleich ein Anfang und ein Nicht-Anfang ist.<sup>55</sup>

Daraus zieht Luhmann nun die radikale Konsequenz: Um mit solchen allfälligen Paradoxien arbeiten zu können, wird eine „radikaler zugreifende Problematisierung“ überholter Denkschemata nötig, und „das ist wohl nur zu erreichen, wenn man die Theorie prinzipiell (!) von Prinzipien auf Paradoxien umstellt“ (OuE, S. 460). Er macht die unentscheidbare Paradoxie zum Entscheidungsprinzip der Theorie und riskiert damit deren eigene Paradoxierung:<sup>56</sup>

Die Theorie selbstreferenzieller, autopoietischer Systeme weiß, dass sie mit der Umgründung von Einheit auf Differenz eine Paradoxie verwendet, aber sie vermeidet es, die Paradoxie in die Theorie einzubeziehen, weil Paradoxien als Theoriefiguren das Beobachten und Beschreiben blockieren würden. Sie unterhält, anders gesagt, ein paradoxes Verhältnis zu der sie begründenden Paradoxie: Sie arbeitet unter der Voraussetzung des Einschlusses des Ausschlusses der Paradoxie. [...] Die Paradoxie bleibt der Souverän – auch wenn sie im Palast eingesperrt und von Ratgebern dirigiert wird. Sie macht sich im Vollzug weiterer Theorieschritte wieder und wieder bemerkbar. Sie wechselt mit jeder Unterscheidung, die hinzukommt, ihre Gestalt. Denn immer

---

**54** Ansonsten lassen sich Entscheidungen ausrechnen und brauchen nicht eigens entschieden zu werden. Darauf beruhen die sogenannten Rational-Choice-Theorien. Zur Unentscheidbarkeit von Entscheidungen vgl. auch Jacques Derrida, *Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“*, aus dem Frz. v. Alexander García Düttmann, Frankfurt am Main 1991, S. 112, und: *Politik[en] der Freundschaft*, übers. v. Stefan Lorenzer, Frankfurt am Main 2000, S. 104–106.

**55** Wenn aber alles mit Paradoxien anfängt, lassen sich diese als „Darstellungsmuster der Zeit“ überhaupt verstehen (Schönwälder / Wille / Hölscher, George Spencer Brown, S. 60; 2. Aufl. S. 62).

**56** Bereits Spinozas ‚System‘ kann man so verstehen. Die Start-Paradoxie ist hier Gott als *causa sui*. Vgl. Werner Stegmaier, *Start-Paradoxien moderner Orientierung. Über Spinozas Ethik und ihr höchstes Gut im Blick auf Luhmanns Systemtheorie*, in: Hubertus Busche (Ed. in Collaboration with Stefan Hessbrueggen-Walter), *Departure for Modern Europe. A Handbook of Early Modern Philosophy (1400 and 1700)*, Hamburg 2011, S. 207–216. Ein „Paradoxiefan“, so Luhmann, benutzt eine „Unterscheidung überhaupt nur, um (sich und anderen) zu zeigen, daß und wie man sie sabotieren kann.“ (Niklas Luhmann, *Die Politik der Gesellschaft*, hg. von André Kieserling, Frankfurt am Main 2000 [= **PolG**], S. 325).

muss die Einheit der Unterscheidung, die der jeweiligen Beobachtung zu Grunde liegt, unbeobachtet bleiben. Das gute Gewissen, das die Theorie sich dabei zuspricht, ergibt sich aus der Einsicht in diese Notwendigkeit. Die Paradoxie ist und bleibt ihr Satz vom Grunde, ihr transzendentaler Grundsatz. (OuE, S. 55)<sup>57</sup>

Wenn das Unterscheiden und die Zeit nur auf Grund von Paradoxien unterschieden und die Operationen dieser Unterscheidungen wiederum nur in der Gegenwart, der paradoxen Einheit von Vergangenheit und Zukunft, vollzogen werden können, ist der „Standpunkt des Beobachters“, also des Unterscheidenden, als solcher „der Standpunkt der Gegenwart“, und dieser „Standpunkt der Gegenwart“ ist dann, so Luhmanns letzte Konsequenz, „der Standpunkt der Paradoxie“. Man hat es, heißt das, allein dadurch, dass man unterscheidet – und das muss man, um sich zu orientieren –, „mit der eigenen Paradoxie zu tun“ (GZE, S. 131) und muss mit ihr zurechtkommen, indem man sie ‚entparadoxiert‘, sie also entweder invisibilisiert oder sich von ihr auf neue und hilfreichere Unterscheidungen bringen lässt und damit ‚kreativ‘ mit ihr umgeht. So komplex dies erscheinen mag, der alltäglichen Orientierung gelingt es spielend, und das muss von Philosophie bzw. Soziologie auch einzuholen sein.

Und auch Aristoteles hatte, wenn man nun von Luhmann aus zurückblickt, die Sicherheit und Haltbarkeit des Satzes des Widerspruchs durch eine Paradoxie begründet. Das Argument war hier: Fragt man, ob er gilt oder nicht gilt, macht man schon von ihm Gebrauch und bestätigt dadurch seine Geltung; man sah nur auf die Tautologie. Aber man kann nun auch die Paradoxie sehen: Der Ausschluss des Widerspruchs wird selbstbezüglich durch das Entstehen eines Widerspruchs bei seinem Nicht-Ausschluss begründet. Das Argument rechnet also mit beidem zugleich, dem Ausschluss und dem Nicht-Ausschluss des Satzes des Widerspruchs. Und auch hier tauchte die Paradoxie, so Luhmann, an einer zunächst nicht beachteten Stelle wieder auf:

Dem Satz vom zu vermeidenden Widerspruch entspricht die These einer widerspruchsfreien Welt. Genau diese Entsprechung aber läßt sich nicht mehr widerspruchsfrei denken, denn sie impliziert, daß Urteile nicht zur Welt gehören, weil sie sich widersprechen können, aber doch zur Welt gehören, weil sie anders nicht auf Gegenstände bezogen werden können.<sup>58</sup>

<sup>57</sup> Die sichtlich ironisch gemeinten („Die Paradoxie bleibt der Souverän“! „Das gute Gewissen, das die Theorie sich dabei zuspricht“!) Formeln „Satz vom Grunde“ (Schopenhauer) und „transzendentaler Grundsatz“ (Kant) sollten nicht dazu verführen, Luhmanns Systemtheorie, die sich ausdrücklich von ihnen gelöst hat, wieder in ihren Schoß zurückzuführen. Vgl. WissG, S. 408.

<sup>58</sup> Niklas Luhmann, *Soziologie der Moral*, in: Niklas Luhmann / Stephan H. Pförtner (Hg.), *Theorie-technik und Moral*, Frankfurt am Main 1978 [= **SdM**], S. 8–116, hier S. 22, wiederabgedruckt in: Niklas Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, hg. v. Detlef Horster, Frankfurt am Main 2008, S. 56–162, hier S. 73.

Paradoxien zu akzeptieren hinderten Aristoteles noch seine metaphysischen Bindungen, Nietzsche und Luhmann nicht mehr. Die aristotelische Tradition hat im Blick auf die Tautologie im Selbstbezug des Satzes des Widerspruchs nicht sehen können oder wollen, dass er auch nicht oder nur begrenzt gelten könnte. Gilt er nicht oder nur begrenzt, nämlich nur für eine Wissenschaft, die ihn für ihr haltbarstes Prinzip hält und darum mit ihm startet, werden andere Logiken denkbar und damit neue Alternativen, Unterscheidungen zu unterscheiden und sich für sie zu entscheiden.<sup>59</sup> Denn es sind gerade *unentscheidbare* Alternativen, die durch Paradoxien erzeugt werden, und man kann und muss sich dann ohne weitere Prinzipien für jeweils eine entscheiden. Man kann an der gewählten Alternative im Weiteren festhalten, es aber auch wieder mit anderen versuchen. Die Logik wird auch in ihren Prinzipien intern zeitlich. Und das scheint nun auch extern an der Zeit zu sein: Wenn Unterscheidungen und Unterscheidungen von Unterscheidungen Voraussetzungen schaffen, um Komplexität zu bewältigen, kann man, wenn man von Zeit zu Zeit ‚logisch‘ anders ansetzt, unter wechselnden Voraussetzungen mehr Komplexität bewältigen.

Und das geschieht auch, wie an der Entwicklung moderner Gesellschaften deutlich zu sehen ist. In seinem historisch angelegten Beitrag *Temporalisierung von Komplexität: Zur Semantik neuzeitlicher Zeitbegriffe* zeigt Luhmann, „daß komplexer werdende Gesellschaften ihre Komplexität stärker temporalisieren und ihre Zeithorizonte entsprechend ausweiten, ja ihre Zeitbegriffe entsprechend ändern müssen, weil es zunehmend unumgänglich wird, Komplexität im Nacheinander zu ordnen.“ (TvK, S. 256) Dazu werden unterschiedliche Gedächtnisse für unterschiedliche Zugriffe ausdifferenziert. So wird, worauf Nietzsche schon drängte, die Zeitlichkeit bejaht und nicht mehr nur „als Vergänglichkeit erfahren“ und durch „Verfall, Zerstörung, Tod“ symbolisiert (TvK, S. 262). In geradezu nietzscheschen Begriffen spricht Luhmann von der „Umwertung der Vergänglichkeit in Chancen der Erhaltung und Steigerung“ (TvK, S. 263), auch hier, ohne Nietzsche zu erwähnen.<sup>60</sup>

---

**59** Luhmann hatte dabei außer der Operationenlogik Spencer Browns die Kybernetik zweiter Ordnung Heinz von Foersterns und mehrwertige und polykontexturale Logiken wie die Gotthard Günthers im Auge. Wir können sie hier nicht weiter verfolgen.

**60** Die Verzeitlichung alles Unterscheidens erfordert dann wiederum eine Theorie der „Zeitbindung“, der Möglichkeit also des Absehens von der vergehenden Zeit – auf gewisse, nicht für alle Zeit – oder, positiv gesprochen, ihrer zeitweiligen Fixierung etwa in Moral und Recht, in der Wirtschaft oder der Wissenschaft (WissG, S. 103–111; SdR, S. 59–81). Luhmann arbeitet bei der „Konstruktion von Objektpermanenzen“ (WissG, S. 107), auch hier im Anschluss an Spencer Brown, mit den Begriffen der Iteration, Rekursion, Kondensierung und Konfirmierung. Auch darauf können wir hier nicht mehr eingehen.

## 5 Theorie als in sich zeitliches Orientierungsinstrument

Aus der Einbeziehung der Zeit in die Logik aber kann man wiederum die ‚Logik‘ von Nietzsches Aphoristik verstehen.<sup>61</sup> Seine Aphorismen erschließen mit äußerster Prägnanz auf engstem Raum ein bisher ungeahntes Maß an philosophischer Komplexität. Zu Aphorismen-Büchern vereinigt und dort mit wechselnden Themen aus wechselnden Perspektiven immer neu einsetzend und zugleich in vielfältigsten Kontexten aufeinander bezogen, führen sie eine Einheit von Differenzen, in Nietzsches Begriffen von ‚nuances‘, vor Augen, die sich, über die Bücher-Titel hinaus, nicht als Einheit fassen lässt: Sie lassen sich inhaltlich, wie einschlägige Versuche immer neu zeigen, nur widersprüchlich zusammenfassen. Nietzsche unterstützt das auch nicht: Es gibt nirgends in Nietzsches Werk einen auch nur entfernt hinreichenden Überblick über seine Philosophie im Ganzen. Die Kontexte seiner Bücher – nicht nur der Aphorismen-Bücher im engeren Sinn – drängen stattdessen, laufend zu Unterscheidungen zweiter Ordnung überzugehen, nach denen Vergleiche angestellt, Zusammenhänge, Übereinstimmungen und Widersprüche beobachtet und schließlich Strukturen erkannt und Logiken und Theorien formuliert werden können. Aber auch hier kommt man nicht zum Schluss: Mit jedem weiteren Aphorismus, jeder Rede Zarathustras, jedem Notat aus dem Nachlass, die herangezogen werden, können die bisher erkannten Strukturen und vermuteten Logiken und Theorien wieder ein anderes Gesicht zeigen. Die Aphoristik verhindert die Systematik, die Zeit verändert laufend den Sinn: Mit seinen spezifischen Formen philosophischer Schriftstellerei demonstriert Nietzsche nachhaltig die interne Zeitlichkeit seines Philosophierens – so, dass sie sich stets wieder erneuert. Es ist dann nicht nur „ein Mangel an Rechtschaffenheit“ (GD, Sprüche und Pfeile 26), sondern auch ein Mangel an Einsicht in die zeitliche Logik seines Philosophierens, wenn man versucht, es in alter Weise wieder zu systematisieren.

Auch wenn Nietzsche mit seiner generellen Aphoristik dazu zwingt, zwischen erster und zweiter Ordnung des Unterscheidens zu oszillieren, vermeidet er, die gebrauchten Unterscheidungen offen zu paradoxieren. Rhetorische Paradoxien, die mit Zweideutigkeiten spielen, lehnte er ohnehin ab.<sup>62</sup> Wo er mit seinem erklärten

<sup>61</sup> Vgl. Stegmaier, Nietzsche zur Einführung, S. 98–119; Joel Westerdale, Nietzsche’s Aphoristic Challenge (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 64), Berlin / Boston 2013.

<sup>62</sup> Zur Analyse von Nietzsches Paradoxien vgl. Werner Stegmaier, „Philosophischer Idealismus“ und die „Musik des Lebens“. Zu Nietzsches Umgang mit Paradoxien. Eine kontextuelle Interpretation des Aphorismus Nr. 372 der *Fröhlichen Wissenschaft*, in: Nietzsche-Studien 33 (2004), S. 90–128, hier S. 90–95; Rogério Miranda de Almeida, Nietzsche and Paradox, transl. by Mark S. Roberts, Albany, NY 2006, und Monique Dixsaut, Nietzsche par-delà les antinomies, Chatou 2006, und die Besprechung von Werner Stegmaier, Nietzsches Begriffe, Paradoxien und Antinomien, in: Nietzsche-Studien 38

„Perspektivismus“ (FW 354) auf paradoxierende Selbstbezüglichkeiten hinausführt (JGB 22, FW 374), nennt er sie nicht so. Er macht nur eine Ausnahme: mit der „schauerlichen Paradoxie eines „Gottes am Kreuze““ (GM I 8). Mit ihr jedoch weist er darauf hin, dass die Kultur Europas im Ganzen durch Paradoxien geprägt ist: nicht nur durch die genannte, sondern auch durch die Paradoxie des Sokrates, der wusste, dass er nichts wusste, und so die Wissenschaft von zeitlosen Beständen auf zeitliche Prozesse oder von Wahrheit auf Forschung umorientierte, und in der Moderne, die diese Umorientierung dann voll in Gang brachte, durch die Paradoxie des wissenschaftlichen Gewissens, das, so Nietzsche, aus einer Selbstaufhebung des christlichen Gewissens hervorging (FW 357). Alle drei Paradoxien erwiesen sich als außerordentlich kreativ. Nietzsche brachte denn auch sein eigenes kreatives Philosophieren auf bewusst paradoxe Formeln wie ‚fröhliche Wissenschaft‘ oder ‚dionysische Philosophie‘. Die berühmten Lehren vom Übermenschen, vom Willen zur Macht und von der ewigen Wiederkehr des Gleichen, die er paradoxierend in einer Dichtung, *Also sprach Zarathustra*, zur Sprache bringt, in der sie *nicht* zum Erfolg kommen, sind kohärent am besten als ihrerseits paradoxierende Anti-Lehren zu verstehen, als Paradoxierungen des Glaubens an einen ‚letzten‘ Begriff des Menschen, an letztgültige Begriffe überhaupt und an einen zeitlosen Bestand der Welt.<sup>63</sup> Und all dies machte Nietzsche in erklärtermaßen schwer verständlichen Formen philosophischer Schriftstellerei, also wiederum paradoxierend verständlich. David E. Wellbery hat in Nietzsches Konzept der tragischen Erkenntnis, die wisse, dass sich die Erkenntnis anders, als die klassische Erkenntnistheorie annahm und annimmt, nicht selbst beim Erkennen erkennen kann, eine *„Hervorkehrung der Paradoxie der Grenze“* herausgearbeitet, „die das Wissen allererst ermöglicht“, und in der „Grenze als Form der Disjunktion selber“ eine „fundamentale Gesetzmäßigkeit“ seines Denkens erschlossen. Damit rückt er Nietzsche nah an Luhmann heran: „Die Form dieser Form ist die Grenze als paradoxe Einheit einer Differenz.“<sup>64</sup> Luhmann mag das ähnlich gesehen haben, wenn er Nietzsche regelmäßig die Anfänge der ‚Einbürgerung‘ der Paradoxie in das philosophische Denken zuschrieb.<sup>65</sup> Zuletzt fügte er dem hinzu:

---

(2009), S. 445–454; Werner Stegmaier, Art. Paradoxie, in: Christian Niemeyer (Hg.), *Nietzsche-Lexikon*, 2. Aufl. Darmstadt 2011, S. 284.

**63** Vgl. Stegmaier, *Nietzsche zur Einführung*, S. 160–170.

**64** David E. Wellbery, *Die Strategie des Paradoxons. Nietzsches Verhältnis zur Aufklärung*, in: Helmut Schmiedt / Helmut J. Schneider (Hg.), *Aufklärung als Form. Beiträge zu einem historischen und aktuellen Problem*, Würzburg 1997, S. 161–172, hier S. 168 u. 170.

**65** Vgl. SthEu, S. 59: „Über Nietzsche und Heidegger bis zu Derrida hat sich inzwischen ein ganz anderer Umgang mit Paradoxien eingebürgert. [...] Die Paradoxien werden nicht vermieden oder umgangen, sondern vorgeführt. Sie werden mit Hingebung zelebriert. Sie werden in einer wie immer verdrehten Sprache zum Ausdruck gebracht.“ S. auch WissG, S. 94, OuE, S. 42, und GG, S. 33.

Sowohl die klassische Rhetorik als auch die moderne Literatur, sowohl die Nietzsche-Heidegger-Tradition der Philosophie als auch die Familientherapeuten bedienen sich des offenen Paradoxierens; und mehr noch: es ist üblich geworden, beim Beobachten des Beobachtens anderer auf verdeckte Paradoxien zu achten. Die Funktion der paradoxen Kommunikation ist nicht völlig geklärt und vermutlich selbst paradox, nämlich als Versuch, Destruktion und Kreation in einem Akte zu vollziehen. (GG, S. 91)

Das trifft auf Nietzsche präzise zu.

Nietzsche hat sich in seinem Philosophieren von Prinzipien gelöst, ohne sich wie Luhmann auf die Paradoxie einzulassen, „prinzipiell (!) von Prinzipien auf Paradoxien“ umzustellen. Die Paradoxie lässt *als Paradoxie* beide Alternativen zu, und so ist es die Paradoxie, die beide, Nietzsche und Luhmann, sehen, aber anders nutzen. Luhmann wollte *als Wissenschaftler* ernst genommen werden, und Wissenschaft hat fraglos Theorien zu liefern, die Paradoxien vermeiden müssen. Luhmann nahm es auch damit ernst. Rudolf Stichweh, Schüler und Nachfolger Luhmanns an der Universität Bielefeld, erinnert sich „an ein einziges Wort, das er nie mit ironischer Distanz und Brechung verwendet hat: *Theorie*.“<sup>66</sup> Aber dieser Ernst schloss für Luhmann nicht aus, dass er eine Theorie der Theorie lieferte, die auch eine Theorie der Paradoxie einschloss.

Im (nachträglichen) Vorwort zu *Soziale Systeme* spricht er zunächst von seiner eigenen, in diesem Buch, seinem erklärten Hauptwerk, vorgelegten Theorie. Sie sollte eine „allgemeine Theorie“ in dem doppelten Sinn sein, dass sie alle ihre Gegenstände erfasst und für alle Wissenschaftler, die sich mit ihnen befassen, gelten kann. Sie hat dazu die üblichen Anforderungen an eine Theorie zu erfüllen: außer der „*Universalität* der Gegenstandserfassung“ ein relevantes Maß an „Komplexität“, ferner „Transparenz“ im Sinn der Kontrolle des Begriffsgebrauchs auf Konsistenz und Kohärenz hin nach Maßgabe einer erkennbaren Logik. Luhmann geht aber weiter. Ihren Universalitätsanspruch könnten Theorien, zumindest die der Kommunikation der Gesellschaft, nur dadurch gewährleisten, „daß sie selbst als ihr eigener Gegenstand vorkommen“; denn auch die Wissenschaft ist ein soziales System im Sinn Luhmanns. So müssten die einschlägigen Theorien „selbstreferentielle Theorien“ sein. Mit der Selbstreferenz aber, wie Luhmann sie denkt, als Selbstreferenz für Fremdreferenz und Fremdreferenz für Selbstreferenz, zieht die Zeit in sie ein. Dadurch können sich Theorien auf Veränderungen ihrer Gegenstände einstellen und sich dabei selbst verändern, also „lernen“: „Sie lernen an ihren Gegenständen immer auch etwas über sich selbst.“ (SS, S. 9 f.) Nach Gödel wäre es gar nicht mehr möglich, ihre Vollständigkeit und Nicht-Widersprüchlichkeit zugleich nachzuweisen (SS, S. 11). Theorien werden dadurch nicht beliebig, im Gegenteil. Denn sie gewinnen

---

<sup>66</sup> Rudolf Stichweh, Niklas Luhmann (1927–1998), in: Dirk Kaesler (Hg.), *Klassiker der Soziologie*, Bd. II: Von Talcott Parsons bis Pierre Bourdieu, München 1999, S. 206–229, hier S. 207.

ihre Kontur dann nicht durch prinzipielle Vorgaben, die stets so oder anders gewählt werden können, sondern dadurch, dass jede Entscheidung für eine Unterscheidung, wenn Konsistenz und Kohärenz kontrolliert werden, nur ihm Rahmen von deren früheren Entscheidungen für Unterscheidungen getroffen werden können; sie werden so immer weiter ‚limitiert‘ – „Die Gesamtheorie wird [...] als ein sich selbst limitierender Kontext aufgefaßt.“ (SS, S. 12) – oder, wie Luhmann es dann in *Die Wissenschaft der Gesellschaft* bezeichnet, „kondensiert und konfirmiert“, also verdichtet und gefestigt (WissG, S. 419 u.ö.). Jede neue Entscheidung für eine Unterscheidung, soweit sie aus den früheren nicht logisch abgeleitet werden kann und dann keine eigentliche Entscheidung ist, wird aber im ‚Kontakt mit der Realität‘ getroffen. Begriffe dienen so als „Sonden, mit denen das theoretisch kontrollierte System sich der Realität anpaßt“ (SS, S. 13):

Begriffe formieren den Realitätskontakt der Wissenschaft (und das heißt wie immer so auch hier: eingeschlossen den Kontakt mit ihrer eigenen Realität) als Differenzerfahrung. Und Differenzerfahrung ist Bedingung der Möglichkeit von Informationsgewinn und Informationsverarbeitung. (SS, S. 13)

Das lässt Spielraum für ‚Konstruktion‘, schließt aber Beliebigkeit aus. Eine Theorie ist „eine selbsttragende Konstruktion“ (SS, S. 11) als ein im Realitätskontakt „sich selbst limitierender Kontext“ (SS, S. 12). So kann sie sich „in einer azentrisch konzipierten Welt und einer azentrisch konzipierten Gesellschaft“ ihrerseits als „eine polyzentrische (und infolgedessen auch polykontexturale) Theorie“ organisieren (SS, S. 14). Sie nimmt mit andern Worten keine starre und darum auch nicht unbedingt übersichtliche Form an: „Die Theorieanlage gleicht also eher einem Labyrinth als einer Schnellstraße zum frohen Ende.“ (SS, S. 14)

Während Nietzschezwarden „Typus des theoretischen Menschen“ (GT15, KSA 1.98), aber nicht die Theorie als solche zum Gegenstand macht, legt Luhmann dann in *Die Wissenschaft der Gesellschaft* eine Theorie der Theorie überhaupt, also eine selbstbezügliche Theorie der Theorie vor. Er versucht auch hier, der Realität von Theorien möglichst treu zu bleiben. Er erfasst sie statt anhand eines „Prinzips“ anhand einer Differenz, nämlich der Differenz von Theorien und Methoden, die in der beobachtbaren Wissenschaftspraxis beide nicht feststehen müssen. „Theorien und Methoden können als ganz und gar kontingent angesetzt werden, und strikt erforderlich ist nur, daß in jeder Situation eine Verknüpfung von Theorien und Methoden hergestellt wird.“ Man kann dann „von den Methoden her Theorien und von den Theorien her Methoden auswechseln“, wenn sie nur einander „Plausibilität“ verleihen (WissG, S. 403 f.). Bei beiden hat man es nicht mit ontologischen Referenzen, sondern lediglich mit Konditionierungen, Wenn-dann-Verknüpfungen, zu tun:

aber die Wahl der Konditionierungen kann ihrerseits konditioniert und dadurch temporalisiert werden. Wenn das ermöglicht wird, kann das System die Bedingungen, an denen es sich orientiert, an den Bedingungen orientieren, an denen es sich orientiert, und damit zirkuläre ‚heterarchische‘ Geschlossenheit erreichen. (WissG, S. 405)

So werden Theorien zu komplexen zeitlichen Orientierungsinstrumenten. Ihre Funktion ist dann letztlich, „*Vergleiche zu ermöglichen*“. Die Vergleichsgesichtspunkte können wie in der alltäglichen Orientierung „willkürlich gewählt“ werden. Teil der „Theoriearbeit im Sinne einer Verwissenschaftlichung von Aussagen“ ist lediglich „das Festhalten“ der Vergleichsgesichtspunkte; erst dadurch bekommt die Theorie eine Struktur, die sich aus der alltäglichen Orientierung ausdifferenzieren lässt (WissG, S. 408):

Auch normale, alltagsprachliche Sätze implizieren einen Vergleich und damit eine verdeckte Suchanweisung. Theoretisch inspirierte Vergleiche sind nur gewagter, unwahrscheinlicher, verblüffender. Sie beziehen auf den ersten Blick Unvergleichbares ein, oder sie lösen normale Vergleichsstops auf – etwa die Erklärung von Unterschieden der Fallgeschwindigkeit eines Apfels und einer Feder durch die Verschiedenartigkeit dieser Dinge. Theoriearbeit im Sinne einer Verwissenschaftlichung von Aussagen bemüht sich mithin auf einem Kontinuum des Vergleichsinteresses um zunehmend unwahrscheinliche Vergleiche, also um Feststellung von Gleichheiten an etwas, was zunächst als ungleich erscheint. (WissG, S. 409)

Die „Aufgabe der Methodologie“ ist dann die „Verwaltung der Differenz von zweiter und erster Ordnung“ (WissG, S. 414). Sie hat, kurz gesagt, für Logik im klassischen Sinn zu sorgen, für die „Konstitution von Einheiten, die identisch gehalten werden müssen (Satz der Identität), [das] Gebot der Vermeidung von Widersprüchen (Satz des Widerspruchs) und [die] Ausschließung dritter Werte der Ebene des Code (Satz vom ausgeschlossenen Dritten). Dazu kommt die bereits erwähnte Regel der Paradoxievermeidung“ (WissG, S. 415). Auch wenn man es laufend mit Paradoxien zu tun hat, muss man sie in der Methode vermeiden, eben weil sie ein methodisches Kontinuum unmöglich machen. Oder aber man muss es zur Methode machen, die Methoden zu modifizieren oder zu wechseln, wenn die Realitätskontakte es nahelegen:

Die Strukturarmut der zweiwertigen Logik verlangt nach einer Ergänzung, die man, was Methoden angeht, in der Zeit suchen und als temporale Komplexität beschreiben muß. Methoden sind Prozeßstrukturen. Sie sind entweder starre Programme für eine Abfolge von Schritten oder Strategien, die je nach den (unvorhersehbaren) Resultaten früherer Schritte zu modifizieren sind. (WissG, S. 415)

Luhmann unterscheidet so die „deduktive“ von der „kybernetischen Methodik“. Während die erste von Prinzipien oder Axiomen ausgeht und bei jedem Schritt darauf bedacht sein muss, „daß die Startposition bzw. die gerade erreichte Position unbezweifelbar gesichert ist“, kann eine kybernetische Methodik – daher der Name – ihre Schritte umsteuern und dabei auch ihre „Ausgangspositionen“ revidieren, „wenn der Prozeß dazu Anlaß gibt. Der Prozeß dient dann zugleich dem Voranschreiten und der laufenden Retrovalidierung der bereits erreichten Positionen.“ Geht es dort um „Sicherheitsprüfung“, so hier um „mehr oder weniger gewagte Annahmen mit Kontrollvorbehalten.“ (WissG, S. 418 f.) Das letztere aber ist das klassische Orientierungsverfahren, so wie Luhmann es selbst in *Soziale Systeme* beschrieben hat, freilich bei anderer Gelegenheit, der Orientierung von psychischen Systemen, also

des einzelnen Bewusstseins. Orientierung – Luhmann gebraucht an der Stelle den Orientierungsbegriff mehrfach, ohne ihn seinerseits zu thematisieren – ist danach eine „Primitivtechnik“, „mit der das System die Kontingenz seiner Umwelt in Beziehung auf sich selbst abtastet“ (SS, S. 362f.), um zu sehen, was sich davon (im doppelten Sinn) halten lässt. Mehr als Theorie im klassischen, idealisierten Sinn eines Systems methodisch prüfbarer Sätze ist Theorie in ihrer beobachtbaren Realität darum „theoretische Orientierung“:

Keine Wissenschaft ohne Theorie; theoretische Orientierung ist mithin ein universelles Merkmal der Zugehörigkeit zum Wissenschaftssystem. (WissG, S. 412)

So verliert man denn auch in Luhmanns eigener Theorie leicht den Überblick – ähnlich wie in Nietzsches Aphoristik. Jeder muss sich also zunächst in ihr orientieren – und tut das auf seine Weise. Die bisherige Luhmann-Rezeption hat das ebenso deutlich gezeigt wie die schon über ein Jahrhundert laufende Nietzsche-Rezeption. Auch Luhmann hat im Aufbau seiner Theorie bei unterschiedlichen Anlässen, darunter dem Einbau neuer Prämissen wie des Autopoiesis-Begriffs von Maturana oder der operationalen Logik Spencer Browns,<sup>67</sup> unterschiedlich angesetzt und nicht einfach fertige Module aufeinandergestapelt. So ist der Unterschied von Luhmanns Theorie zu Nietzsches Aphoristik weniger ein prinzipieller als ein gradueller. Dass Luhmann mit der Darlegung seiner Theorie immer neu ansetzte, erklärt zu einem nicht geringen Teil auch den großen Umfang seines Gesamtwerks. So hat auch er nicht vorgegeben, eine vollkommene Übersicht und Herrschaft über seine Theorie-Produktion zu haben, und wiederholte sich darum gerne, wenn auch kaum identisch, sondern, wie Nietzsche, stets unter neuen Perspektiven. Wenn sich Nietzsche freimütig dazu bekannte, vieles von dem, was er geschrieben habe, bald schon wieder vergessen zu haben, und sich immer wieder auf zufällige Einfälle und Inspirationen berief,<sup>68</sup> so erzählte Luhmann gerne, er habe seine theoretischen Schriften aus seinem berühmten Zettelkasten entwickelt und sich von dessen für ihn selbst oft überraschenden Verweisungen leiten lassen.<sup>69</sup> Die Zettel führten ihn von Anhaltspunkt zu Anhaltspunkt in Vernetzungen, die so nicht vorausgedacht waren und ihre Erschließungskraft erst bewähren mussten. Sie orientierten ihn.

---

**67** Dass es sich bei Luhmanns Theorie darum lediglich um eine „Flechtung, Kreuzung, Mischung von heterogenen theoretischen Stücken“ handele, wie Clam, Kontingenz, Paradox, Nur-Vollzug, S. 328, behauptet, und Luhmann sich aus bloßer postmoderner Freude am Kontingenten kaum um deren Ordnung gekümmert habe, scheint mir weit überzogen.

**68** Vgl. etwa seine Briefe an Heinrich Köselitz vom 13. Februar 1887, Nr. 800, KSB 8.23, zum V. Buch der FW, und an Meta von Salis vom 22. August 1888, Nr. 1094, KSB 8.396, zur GM.

**69** Niklas Luhmann, Biographie, Attitüden, Zettelkasten. Interview mit Rainer Erd und Andrea Maihofer, in: Niklas Luhmann, Archimedes und wir. Interviews, hg. v. Dirk Baecker u. Georg Stanitzek, Berlin 1987, S. 125–155, hier S. 142–146 u. S. 149–151.