

Dimensionen und Dynamiken der ‚Zeit‘

Zur phänomenologischen Kritik an der Systemtheorie¹

Georg Stenger (Würzburg)

Was ist ‚Zeit‘? Schon mit dieser Frage nach der Zeit sehen wir uns größeren Schwierigkeiten gegenüber, können wir doch eine solche Frage nur „innerhalb“ der Zeit stellen, können also, sollen nicht elementare Voraussetzungen bei Seite geschoben werden, ‚Zeit‘ als Thema gar nicht distanzieren oder gar objektivieren. Nun, wir kennen dieses Problem, das uns auf ganz ähnliche Weise in den Phänomenen des ‚Raumes‘, der ‚Sprache‘, der ‚Handlung‘ u.a. mehr begegnet, wie überhaupt die allermeisten philosophischen Grundbegriffe dadurch gekennzeichnet sind, dass wir sie - mit ihnen umgehend und sie gebrauchend - einerseits als allgemeine Synthesisleistungen ansetzen und andererseits zugleich konstitutiv in diese involviert sind. Mit der ‚Zeit‘ scheint die Sache indes noch komplizierter zu sein. „Was ist also ‚Zeit‘? Wenn mich niemand danach fragt, weiß ich es; will ich einem Fragenden es erklären, weiß ich es nicht.“ Dieser prominente Passus aus Augustins „Confessiones“ (Augustinus 1966³, 11. Bch., Kap. 14, 629) benennt sehr trefflich die angesprochene Schwierigkeit, die darin zu liegen scheint, dass wir immer schon ein Zeiterleben haben, dem wir uns weder entziehen noch über das wir verfügen können, noch das wir klar zur Sprache bringen könnten. Noch während ich dies sage, gleitet das „Jetzt“ meines Sprechens in seine „Vergangenheit“, und Augustin sucht sich dessen sogleich auch zu vergewissern: „Aber zuversichtlich behaupte ich zu wissen, dass es vergangene Zeit nicht gäbe, wenn nichts verginge, und nicht künftige Zeit, wenn nichts herankäme, und nicht gegenwärtige Zeit, wenn nichts seiend wäre.“ (ebd.) Der vermutlich erste veritable Zeitinterpret macht also gleich zu Beginn darauf aufmerksam, dass, wenn wir ‚Zeit‘ thematisieren, wir zugleich von drei Zeitebenen, der Vergangenheit, der Zukunft und der Gegenwart sprechen. Wir haben also durchaus einen Anhalt, die Frage ist nur, wie mit diesem umzugehen, wie er zu interpretieren sei, und dies vor dem Hintergrund der Leitfrage nach der „Zeit“ und ihren konstitutiven Bedingungen.

Nun hat sich das Zeitproblem insbesondere für die phänomenologische Forschungstradition als sehr nachhaltig und elementar erwiesen, und ich hoffe, die Gründe dafür im folgenden etwas deutlich machen zu können. Unter dem Leitthema der Tagung „Phänomenologie und Systemtheorie“ schien mir die Thematik der „Zeit“ besonders fruchtbar zu sein, geht es mit ihr doch um jene Grundfragen nach dem Verhältnis von Subjekt und Objekt - zeitspezifisch gesprochen um (subjektive) „Erlebniszeit“ und (objektive) „Weltzeit“ -, ja eventuell gar um die Überwindung dieser Dichotomie, Ansinnen, die sowohl die Arbeit der Phänomenologie als auch der Systemtheorie mitbestimmen. Dass diese vordergründige Verwandtschaft gleichwohl große Unterschiede

¹ Vgl. auch Vf., Dynamik der Zeit - Zur phänomenologischen Kritik an der Systemtheorie, in: J. Brejda u.a. (Hg.) Phänomenologie und Systemtheorie, (Orbis Phaenomenologicus, Perspektiven, NF 8), Würzburg 2006, 127-146.

im wahrsten Sinne des Wortes *zeitigt*, dass trotz gegenseitiger Anleihen methodische wie systematische Grunddifferenzen auszumachen sind, dies will ich näher zu zeigen versuchen. Hierzu werde ich an markanten phänomenologischen Analysaten entlang gehen, wodurch wiederum, wie ich hoffe, kritisches Argumentationspotential in bezug auf systemtheoretische Ansätze herauspringt.

Im ersten Abschnitt (I) möchte ich Husserls Konzept des „inneren Zeitbewußtseins“ thematisieren, insofern es darin nicht einfach um das Phänomen der Zeit geht, sondern um jene Bedingungsfolie, durch die überhaupt erst Gegenstände, Horizonte und dergleichen, also auch das Bewußtsein selber, zu ihrer *Konstitution* anstehen. ‚Zeit‘ erweist sich nach Husserl als die grundlegende Konstitutionsebene für Bewußtsein schlechthin. Im zweiten Abschnitt (II) greife ich auf Heideggers Konzept der „Zeitlichkeit“ zurück, nicht nur, weil darin das Husserlsche Programm auf die existential-hermeneutische Dimension hin vertieft wird, sondern vor allem deshalb, weil darin das konkrete Dasein seiner zeitlichen Grundstruktur inne wird. Schließlich möchte ich im dritten umfangreicheren Abschnitt (III) am Leitfaden der „Zeit“ Rombachs strukturphänomenologischen Ansatz mit Luhmanns systemtheoretischem Konzept konfrontieren, insofern bei beiden die Zeit in ihrer konstitutiven Dynamik deutlich wird. Hierzu verfolge ich zwei Strategien: Zum einen geht es mir darum, die phänomenologischen Konsequenzen herauszuarbeiten, die von Husserl über Heidegger zu Rombach führen, zum anderen will ich dadurch die strukturphänomenologischen von den systemtheoretischen Einsichten abheben, auch um den Gefahren vorschneller Identifikationen beider Konzepte zu entgehen, wie sie etwa die grundbegrifflichen Zuschnitte der „Autogenese“ auf der einen und der „Autopoiesis“ auf der anderen Seite nahe legen.

I. Inneres Zeitbewusstsein (Husserl)

Die primäre Bedeutung der Zeit hat Kant in der Transzendentalen Ästhetik seiner „Kritik der reinen Vernunft“ herausgestellt, wenn er sie als „reine Form der sinnlichen und inneren Anschauung“ bestimmt, ohne welche der menschlichen Subjektivität weder Erkenntnisse noch Wahrnehmungen und Erfahrungen möglich wären. (Vgl. Kant 1977³, 78 ff.) Die Anschauungsform liegt jeder Begrifflichkeit voraus und sie erweist sich in ihrer transzendentalphilosophischen Begründung sowohl als „subjektbezogen“ als auch den „objektiven“ Charakter der Zeit erhellend. Ohne sich nun auf Kant direkt zu beziehen, setzen Husserls Zeitanalysen auf diesem von Kant vorgegebenen Problemniveau an, allerdings um es in seine konstitutiven Bedingungen hinein zu führen. Erfährt das Bewußtsein sich einerseits als ein Strom von Erlebnissen, so zieht es andererseits die Mannigfaltigkeit dieses Stromes zusammen und macht diese zu den seinen, d.h. es synthetisiert, ist sich seiner

Erlebnisse bewußt, es weiß darum. Nun ist natürlich die entscheidende Frage, wie dies näherhin geschehen soll? Wie, so könnten wir präzisieren, konstituiert sich diese gewissermaßen noch vor-gegenständliche Ebene, als welche sich diese „Zeitlichkeit“, wie Husserl sagt, darstellt? Vorgegenständlich insofern, als die Zeitlichkeit die Bedingung der Möglichkeit von Gegen-

ständigkeit überhaupt ist. Bevor also „etwas als etwas“ zur Analyse anstehen kann, stellt sich die Frage, wie sich das, was als „objektive Zeit“ (Zeitstrom, lineare Zeit) bekannt ist, für das Bewußtsein konstituiert?² Die sog. „objektive Zeit“ wird gewöhnlich als lineare Zeit gedacht, die unaufhaltsam einer Linie folgt, die sich wiederum aus aneinander gestückten Jetztpunkten zusammensetzt. Die „Jetztpunkte“ werden als gleichrangige Entitäten angenommen, die in ihrem Nacheinander die Linie der Zeit erstellen. Das Problem ist nun, dass man weder von den Jetztpunkten aus noch von der Linie, dem Fluß aus zeigen kann, wie es zur „Zeit“ kommt, will man nicht das, was gezeigt werden soll, schon vorausgesetzt haben. Husserl verliert sich nicht lange in Spekulationen, sondern macht sich ganz direkt bei unserer „originären Zeiterfahrung“ kundig. Deren erste Botschaft lautet, dass wir immer von einem bestimmten „Jetzt“ ausgehen, dem nicht einfach andere Jetzte vorausliegen oder folgen - was das „jetzt“ des Jetztes nicht ernst nehmen würde -, sondern von dem aus andere mögliche Jetzte erst ihre nähere Bestimmung erhalten. Wir gewärtigen uns aus diesem „Jetzt“ als der spezifischen Gegebenheitsweise der Gegenwart, was nicht weniger heißt, als dass wir daraus unsere Orientierung gewinnen. Denn nur aufgrund dieser „Gegenwärtigung“ können wir uns „erinnern“ oder „erwarten“, was genauer heißt, dass die mit der „Erinnerung“ und der „Erwartung“ einhergehenden Gegebenheitsweisen der Vergangenheit und der Zukunft sich als *konstitutive*.

Seitenarme der Gegenwärtigung auszeugen.³ Husserls Zeitanalysen folgen daher stets jener Zeittrias, die sich bewußtseinskonstitutiv als „Urimpression“ (Gegenwart), „Retention“ (Vergangenheit) und „Protention“ (Zukunft) darstellt. Nicht erst bezieht sich das Bewußtsein auf etwas, intendiert etwas, sondern durch das urimpressionale-retentionale-protentionale Geschehen wird sich das Bewußtsein allererst als Bewußtsein bewußt, erfährt seine konstitutive, d.h. seine „innere“, re- und

2 Ich kann hier nicht auf die Entwicklung der Husserlschen Zeitphilosophie detailliert eingehen. Dass die ‚Zeit‘ für Husserl beständiges Thema und hinsichtlich unterschiedlicher Konstitutionsfragen von systematischem Belang war, zeigt der Weg von den frühen Analysen zum „inneren Zeitbewußtsein“ (Hua. X) über die „Bernauer Manuskripte“ (Hua XXXIII) bis in die Spätzeit im Umkreis der „Krisisschrift“ (Hua. VI, XXIX). Sh. hierzu auch die instruktive Einleitung der Herausgeber der „Bernauer Manuskripte“, in: Husserl 2001, XVII-LI.

3 Luhmann hat verschiedentlich auf das transzendentalphänomenologische Programm Husserls zurückgegriffen (s.u.), einerseits weil er dort wichtige Einsichten bezüglich seines differenztheoretischen Systemansatzes präfiguriert vorfand, andererseits um genau daraus das neue Paradigma der Systemtheorie gegen die Phänomenologie in Stellung zu bringen. Signifikant hinsichtlich der methodisch-systematischen Vorgehensweise wird dieser Unterschied etwa dort, wo es um die zeitliche Implikation der ‚Erwartung‘ geht. Erweist sich für Husserl die ‚Erwartung‘ als Konstitut der Zeitlichkeit, so wird bei Luhmann die Zeit abhängig gedacht von den sie bedingenden „Erwartungen“ und „Erwartungsstrukturen“. „Erwartungsstrukturen sind zunächst ganz einfach Bedingung der Möglichkeit anschließfähigen Handelns und insofern Bedingung der Möglichkeit der Selbstreproduktion der Elemente durch ihr eigenes Arrangement. Die Elemente müssen, da zeitgebunden, laufend erneuert werden; sonst würde das System aufhören zu existieren. Die Gegenwart entschwände in die Vergangenheit, und nichts würde folgen. Dies ist nur zu verhindern dadurch, dass der Handlungssinn in einem Horizont der Erwartung weiteren Handelns konstituiert wird ...“ (Luhmann 1987, 377-487, hier 392). Man sieht sofort die völlig verschiedene analytische Blickrichtung: Geht es dem Phänomenologen um konkrete Konstitutionsfragen, richtet sich das Augenmerk des Systemtheoretikers auf die implikativen Selbsterhaltungsfragen des Systems.

protentionale Zeitlichkeit. Das Bewußtsein wird sich seiner gegenwärtig, erfasst sich nicht aus einem „Jetzt“, sondern aus diesem aufgespannten und ausgedehnten „Zeitfeld“ heraus. (Vgl. Husserl 1966, 30 f.; 1993, 367 ff.; 1995, 185) Husserl zeigt diesen phänomenalen Gehalt sehr eindrucksvoll am Beispiel der Tonwahrnehmung bzw. der Wahrnehmung einer Melodie. Damit wir - nur kurz skizziert - ein Tonjetzt (innerhalb einer Melodie) hören können, muss dieses mit dem retentionalen Akt vergangener „Jetzte“ gewissermaßen schon verschweißt sein und somit „hergeholt“ werden können, wie darin zugleich der protentionale Akt tätig ist, der stets schon weitere mögliche Tonjetzte intendiert. Erst diese „in sich ausgedehnte Gegenwart“ lässt die Melodie aus den Tönen gleichsam erstehen, lässt sie *gegenwärtig* werden, gerade deshalb, weil in ihr faktisch-physiologisch nicht mehr Gehörtes und noch zu Hörendes *mitgehört* werden, und zwar so, dass man erst jetzt vom „Hören der Melodie“ sprechen kann. (Vgl. Husserl 1966, 31 f., 297 ff., 343 f.; 2001, 123 ff.)⁴ Gleichwohl scheint mir dieser phänomenologisch durchaus richtige Befund bei Husserl noch zu statisch angelegt, so dass das Fortschreiten, die *Bewegung* der Melodie und damit auch ihr Bewegendes nicht recht einsichtig werden. Genauer besehen müsste man sagen, dass in jedem Jetzt nicht nur die retentional-protentionale Verschweißung auftaucht, sondern dass jedes Jetzt (Tonjetzt) *jedesmal* rückwärts wie vorwärts das jeweils „Ganze“ des bisherigen Ganges (mit)interpretiert, so dass daraus überhaupt erst die „Melodie“, *diese* Melodie, dieses Musikstück möglich werden. Die Melodie wird erst aus ihrem Entstehen, aus ihrem aus sich Hervorgehen *als* Melodie wahrnehmbar, was zugleich auf ihre konstitutive Zeitlichkeit, genauer, „Zeitigung“ hinweist. Hier tauchen schon erste Aspekte einer inneren „Dynamik der Zeit“ auf, worauf ich später noch zu sprechen komme. - Zurück zu Husserl: Die Melodie, das Musikstück ist nun selber wiederum in weitere retentionale Strukturen eingebettet - etwa: ist das Mozart oder Beethoven?; die Musik „erinnert“ mich an jene Begebenheit, als wir damals ..; usw. -, so dass man von einer Verschachtelung der Retentionen sprechen könnte, die einem „Kometenschweif“ (Husserl 2001, 125 ff.) gleich hinter, genauer müsste man sagen *in* jedem Gegenwartsbewußtsein aufscheint. So bleibt in jedem Gegenwartsbewußtsein die retentionale Kette als mehr oder weniger abgesunkene erhalten, die bei entsprechender Konstellation in bestimmten Hinsichten wachgerufen wird. Etwa: dieses Musikstück, „Wonderful Tonight“ von Eric Clapton, holt mir die Zeit meiner ersten Griechenland- reise zurück, macht sie in gewisser Weise gegenwärtig, wenn auch - eine eigene Thematik des Zeit- problems, auf die ich hier nicht eingehen kann - in der Weise der Wiedererinnerung .

Der für das Bewußtsein konstitutive innere Zeithorizont, so könnte ich resümieren, ermöglicht erst die vor-gegenständliche Grundlage jeder gegenständlichen Objektivität. Zeitphänomenologisch ausgedrückt könnte man mit Klaus Held von einem „Präsenzfeld lebendiger Gegenwart“ (Held 1966, 28, 61 ff.)⁵ sprechen, durch das die „Zeitigung“ als ursprüngliche

4 Kunst- und musiktheoretisch stellt sich ‚Musik‘ insgesamt als eine Zeit-Plastik dar, bestehend aus Metrik, Rhythmik usw., aufgebaut aus ‚Zeiten‘ und Zeitintervallen. ‚Zeit‘ als das Grundmaterial von Ton und Musik. Auch die Videokunst geht Wege, in denen Raum und Zeit auf ihre gegenseitigen Konstitutionsfragen und gegenseitig ermöglichenden Genesen hin untersucht werden. Vgl. etwa die Videoarbeiten von Bill Viola (2004).

5 Den Terminus „lebendige Gegenwart“ verwendet Husserl schon in den Bernauer Manuskripten, Hua

Zeitbildung, und das heißt als Bildung der zeitlichen Struktur des Bewußtseins, evident wird. Zugleich wird darin deutlich, dass das Zeitbewusstsein eine Leistung der „Ursynthese“ vollbringt, durch die der innerste Zusammenhalt von „Ich“ und „Zeit“ offenkundig wird. Mögliche sich hier anschließende, durchaus auch kritische Anfragen kann ich nur antippen: Steht das transzendente Subjekt jenseits der Zeit oder erfährt es sich in die jeweilige Subjektverfasstheit - hier also dem Zeitbewußtsein - zurückgestellt bzw. als daraus hervorgehend? Gewiss, die Formalstruktur der intentionalen Korrelativität, und was wäre Husserls transzendentes Subjekt anderes, erweist sich im Sinne ihrer Prinzipienstruktur als überzeitlich. Und dennoch *erscheinen* die Phänomene und damit auch die ihnen jeweilig korrelierenden Subjekt- verfasstheiten nur aufgrund der „Zeitlichkeit“ und „Zeitigungsarbeit“ der Zeit, erhalten also erst daraus ihre *Evidenz* als dem Prinzip aller Prinzipien. Anders gesagt: Gibt es das transzendente Subjekt jenseits seiner konstitutiven Leistungen oder erstellen diese nicht vielmehr das Subjekt erst aus der Vielfalt seiner unterschiedlichen Verfasstheiten, wie sie etwa in Feldern wie dem geistig-personalen Leben gegenüber dem naturhaften und naturwissenschaftlichen Verständnis, der Leiblichkeit im Verhältnis zur Körperlichkeit, der Bereiche der passiven Synthesis u.a. mehr von Husserl deutlich herausgearbeitet wurden?⁶

Klar scheint, dass der transzendentalphänomenologische Zugang als Grundstruktur bei Husserl erhalten bleibt, was für die „Zeit“ bedeutet, dass sie als Thema des Bewusstseins sich zugleich als dessen schlechthinnige, man könnte geradezu sagen, als dessen intrinsische Form erweist. Daher: „Inneres Zeitbewusstsein“.

II. Zeitlichkeit des Daseins (Heidegger)

Mit Husserls Zeitanalyse wird deutlich, dass sich die Frage nach der Zeit in die Frage nach dem *Zeitbewusstsein* transformiert, welches auf seine inneren Konstitutionsbedingungen hin untersucht werden muss. Der Subjekt-Objekt-Schematismus sieht sich in die zeitlich konturierte Intentionalitätsstruktur (Retention - Protention) überführt, die als „lebendige Gegenwart“ den Ursprung aller Zeiterfahrung und -erkenntnis zur Darstellung bringt. Heidegger setzt nun an jenem Punkt an, an dem auch das Bewusstseinssubjekt hinsichtlich seiner von Husserl noch zugestandenen Vorgeordnetheit fragwürdig wird. Damit ist auch der Sinn von Gegenständlichkeit, ja von Sein überhaupt in Frage gestellt. Es ist kein Zufall, dass Heideggers erstes großes Hauptwerk schon in seinem Titel „Sein und Zeit“ (Heidegger 1979¹⁵) genau jene beide Topoi benennt, anhand derer er seine Kritik an Husserl, vor allem aber an der gesamten philosophischen Denktradition vorzutragen gedenkt. Sowohl das Sein, insofern es auf Seiendes (Seiendheit) hin verstanden wird,

XXXIII, 140 f., 150.

6 Sh. Husserl, Ideen. Zweites Buch, Hua IV und Analysen zur passiven Synthesis, Hua XI. - Auf diese durchaus bei Husserl offen gebliebenen Fragen haben sowohl Luhmann als auch Rombach entsprechend reagiert. Luhmann, indem er die Transzendentalität in die Selbstreferenzialität der Beobachtungssysteme umdeutete (Luhmann 1972, insbes. 29-40), Rombach, indem er die Ableitungen transzendentalphänomenologischer Analysen aus dem strukturphänomenologischen Konzept aufwies (Rombach 1980, 27-66, 171-200).

als auch die Zeit, insofern sie einem linearen Zeitbegriff, den Heidegger auch „vulgären Zeitbegriff“ nennt, aufsitzt, wurden auf einer Ebene angesetzt, wo alles schon, weil vorgestellt und festgestellt, entschieden ist. Dem zuvor hätte es aber um die Frage zu gehen, worin denn der eigentliche *Sinn* von Sein und damit auch der der *Sinn* von Zeit liegt. Der Clou des Heideggerschen Ansatzes besteht bekanntlich darin, dass er die existenziale Dimension des Subjektes im ‘Dasein’ ortet, was zur Konsequenz hat, dass dieses sein Sein aller erst noch *zu sein* hat. Das Dasein *ist* nicht einfach, sondern steht in einem Grundverhältnis zu sich selber, in das hinein, oder genauer, in das hinaus es zu stehen hat („ex-istere“), weil es nur dann ein Verständnis seiner selbst gewinnen kann. „Seinsverständnis“ meint daher sowohl das Selbst- und Existenzverständnis des Daseins selber als auch die Eröffnung und Erschließung von ‘Welt’. „Dasein“, so Heidegger, ist nichts anderes als das „In-der Welt-sein“. (ebd. 57, passim) Nun ist das ganze Werk so angelegt, dass das „Dasein auf die Zeitlichkeit hin zu interpretieren“ ist, so dass die „Zeit als der transzendente Horizont der Frage nach dem Sein“ (ebd., 1. Teil) zur Explikation ansteht. In Teil II „Dasein und Zeitlichkeit“ geht es sodann um die gegenseitige Engführung beider, die Heidegger im „Ganzseinkönnen“ und in der „Sorge“ ausfindig macht. So wie das Dasein selber erst sein „Seinkönnen“ aus der Strukturganzheit von Entwurf - Geworfenheit *er-öffnet* bekommt, so zeigt ihm diese Aufgespanntheit zugleich auch seine zeitliche Grundcharakteristik der „Zukünftigkeit“ (Entwurf) und der „Gewesenheit“ (Geworfenheit). Diese ‘Zeitlichkeit’ meint somit jene „dimensio“ als eigenes Tableau von Zukünftigkeit, Gewesenheit und Gegenwärtigkeit, als welche und aus welcher das Dasein sich erfährt. „Zeitlichkeit ist das ursprüngliche ‚Außer-sich‘ an und für sich selbst.“ (ebd. §§ 61 ff., hier 329) Kurz gesagt, ‘Zeit’ ist der eigentliche Sinn des ‘Seins’ und so gilt der Entfaltung der Zeitlichkeit Heideggers ganzes Interesse. Anhand der drei Zeit-Ekstasen „Zukunft“, „Gewesenheit“ und „Gegenwart“, die einerseits voneinander getrennt sind, zugleich aber jede auch schon über sich hinaus steigt, um in die jeweils andere umzuschlagen, wird der offene Bereich skizziert, innerhalb dessen das Dasein zu seiner Eigentlichkeit gelangen soll. Der Sache nach gleichursprünglich gebührt der Zukunft doch eine herausgehobene Stellung, da nur von ihr her (sh. „Vorlaufen in den Tod“, etc.) das Dasein in seiner Gegenwart, die zunächst immer im Modus der ‘Verfallens’ begegnet, angegangen und aufgefordert werden kann; nur von ihr her vermag die ‘Sorge’ um das ‘Ganzseinkönnen’ Sinn zu machen. Ebenso besagt „Gewesenheit“ nicht bloß Vergangenes im Sinne linearer Zeitvorstellung, sondern meint die Betroffbarkeit des Daseins, das in seinem „Gewesen“ heraus- und aufgefordert wird. So meint auch ‘Gegenwart’ nicht das bloße „Gewärtigen“ des Zeitablaufs, worunter Heidegger den „vulgären Zeitbegriff“, die „uneigentliche Zeit“ im Modus des „man“ versteht, sondern sie meint als „eigentliche Gegenwart“ die „Entschlossenheit“ des Daseins, die der über die Struktur der drei Zeitekstasen erstellten Situation, die immer eine „jemeinige“ ist, adäquat zu begegnen sucht. Die drei Zeitekstasen „zeitigen“ im wahren Sinn des Wortes - „zeitigen“ jetzt verstanden als die innere Arbeit des Zeitgeschehens selber - eine jeweilige Situativität, die das Dasein zu bestehen und auf die es zu antworten hat. So ist die eigentliche Gegenwart (Situation) denn auch näher mit „Augenblick“ (als „kairos“) gefasst, aus dem nicht nur die „Zeiten“ hervorgehen, sondern auch der Blick für die konkrete Situation entspringt. Der Augenblick ist der „*Augenblick* auf die erschlossene Situation“ (ebd. § 65, 328), die es zu

ergreifen gilt. (Vgl. hierzu auch Wohlfart 1982, 120 ff.)

War der Heidegger von „Sein und Zeit“ vom Dasein auf das Sein zugegangen, so kehrt sich dieses Verhältnis mit der sogenannten „Kehre“ um. Aber auch hier ist die Zeit jener Bereich, der das Sein erst öffnet. Insofern nun die Zeit der (tieferen) Sinn des Seins ist, indem sie dieses auf seine Dimensionalität (Ausspannung) hin öffnet, erhält das Sein die Grundform des „Horizontes“. Es zeichnet sich das Programm der „Seinsgeschichte“ ab, die nicht weniger als die Epochalität der Denkweisen auf den Plan ruft. (Entspricht die Zeitlichkeit dem Dasein, so die Temporalität der Seinsgeschichte) Man würde gewiss nicht fehl gehen, setzte man die Seinsgeschichte als „Zeitlichkeitsgeschichte“ an (vgl. Heidegger 1976², 1-25), allein diese Konsequenz hat Heidegger nicht gezogen. Er ist vielmehr zum Konzept der „Grundworte“ abgebogen - m.E. gegen seine eigentliche Intention -, wodurch „Sprache“ an die Stelle der „Zeit“ getreten ist.⁷ Mit Heidegger wird die grundlegende konstitutive Bedeutung der Zeit, die diese ja schon für Husserls Subjekt-konstitution hatte, noch einmal gesteigert. In dem Maße, in dem das Zeitigungsgeschehen der Zeit - wie man es an dieser Stelle nennen könnte - aktiv und virulent wird, in dem Maße öffnen sich die konstitutiven Bedingungsfolien des Subjektbegriffs, so dass dieser sich sukzessive zurücknimmt, aber nur, um über den Status seiner eigenen Abgeleitetheit und Nachrangigkeit hinaus zu steigen. Ansatzweise könnte man schon hier von einer „dynamischen Zeit“ sprechen, berücksichtigt man, dass und wie die für das Dasein signifikante Polarität von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit durch das innere Geschehen der drei Zeitekstasen in Atem gehalten wird.

III. Das dynamische Geschehen der Zeit

- Kontrastierung zwischen Strukturphänomenologie (Rombach) und Systemtheorie (Luhmann)

Wenn ich nun im folgenden die beiden Konzepte Rombachs und Luhmanns miteinander konfrontiere, so liegt das zunächst keineswegs auf der Hand. Rombach versteht sich in der Tradition der Phänomenologie stehend, wobei es ihm vor allem um die vernunft- und selbstkritische Arbeit der Phänomenologie an den Grundlagen der philosophischen Tradition insgesamt geht. Luhmann sieht sich erklärtermaßen als Soziologe, der den realen Gegebenheiten gesellschaftlicher und lebensweltlicher Gegenwart anhand systemtheoretischer Differenzierung auf den Leib rückt, um damit Erklärungsmuster darüber anbieten zu können, wie sich die Gesellschaft selber sieht bzw. „beobachtet“. Rombach weiß seinen Ansatz aus dem Gang des philosophischen Denkens selber legitimiert, Luhmann sieht in der Denkgeschichte Vorentscheidungen und Altlasten am Werk, welche sein Konzept der

Selbstreferenzialität und Autopoiesis eher behindern denn befördern. Ja, er versteht sich als der eigentlich legitime Erneuerer der Denkgeschichte, in dem er die Brücken zur Tradition

⁷ Das spätere hermeneutische Konzept Gadammers ist dieser sprachphilosophischen Schiene gefolgt, obschon dessen „Geschichtlichkeit des Verstehens“ in der Tat zu einer Depotenzierung der „Seinsgeschichte“ geführt hat. (Vgl. Gadamer 19865, insbes. 270 ff.) – Dass dies keineswegs notwendig so erfolgen mußte, zeigen P. Ricoeur (1988 ff.) und J. Derrida (1992).

gleichsam abreißt - er wendet sich dezidiert gegen ontologische und bloß erkenntnistheoretische sowie transzendente und phänomenologische Positionen -, begreift dies aber gerade als den Sinn des wirklich „Neuen“.⁸ Trotz dieser fulminanten und vermutlich unüberbrückbaren Differenzen beider Ansätze scheint es aber gleichwohl Ähnlichkeiten zu geben, die bis in die Nomenklatur hinein in Erscheinung treten. Was es damit auf sich hat, worin in der Tat gewisse Verwandtschaften und Anleihen bestehen könnten, worin aber auf der anderen Seite wiederum von „grundsätzlichem Mißverständnis“ die Rede ist,⁹ diesen Aspekten gilt nun mein Augenmerk. Hierzu verbleibe ich innerhalb meiner Themenstellung zur „Zeit“, indem ich beider Konzeptionen auf diese Fragestellung hin pointiere. Dass hierin wiederum das jeweils Ganze der Ansätze aufgeblendet wird, hängt mit den philosophischen Grundbegriffen der ‘Struktur’ und des ‘Systems’ zusammen, unter denen beide sehr Unterschiedliches verstehen, so dass sich deren Gewichtung geradezu umkehrt.¹⁰ Natürlich werden Sie sehr bald merken, wo meine Sympathien liegen - Sie haben es aufgrund des Vorlaufs längst bemerkt -, aber es geht mir nicht um Sympathien oder Vorzüge, sondern um die philosophische Begründungsarbeit und um philosophische Einsichten.

Die mit Husserl und Heidegger gewonnenen Befunde haben gezeigt, dass „Zeit“ nicht auf die unterschiedlichen Betrachtungsweisen von subjektiver Erlebniszeit und objektiver Weltzeit (gewöhnlicher Zeitbegriff) zurückgeführt werden kann, insofern diese Dichotomie, die im übrigen nur die Subjekt-Objekt-Dichotomie wiederholt, gerade überwunden werden soll. Diese Dichotomie mag in den verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen - Stichwort: „zwei Kulturen“ - ihren Niederschlag gefunden haben, der jeweiligen Vereinseitigung und Hypostasierung bleibt man deshalb gleichwohl verhaftet. Man könnte daher von einer *Erfahrung* der Zeit jenseits von *Anschauung und Begriff* der Zeit sprechen, wenn man damit sowohl den genitivus objectivus wie den genitivus subjectivus gewärtigt. Der strukturelle Zugang Rombachs nimmt nun in seinen Zeitanalysen direkten Bezug auf die Analyse seiner phänomenologischen Vorgänger, indem er an der Verschränkung von ‘Zeit’ und ‘Situation’ ansetzt. Die Situation, in der ich mich befinde, ist selber schon zeitlich strukturiert, was heißt, dass mich die Situation angeht, dass sie heranrückt, und dass genau dies die Situation zur Situation macht. Die Situation befindet sich immer schon in einer eigentümlichen Bewegtheit und ist keineswegs als statische zu verstehen. So ist jeder Situation ihre eigene Bewegungs- wie Zeitperspektive eingeschrieben. „Die Situationsperspektive ist nichts anderes als die Artikulation des Angangs, die Art und Weise, wie die Dynamik der Situation mich

8 Als Soziologie hat Luhmann stets die theoretische und grundbegriffliche Unterbestimmtheit seines Faches moniert, was ihn stärker bei philosophischen Theorieprogrammen Anleihen nehmen ließ, als Theoretiker mit philosophischem Anspruch, d.h. mit dem Anspruch einer universal gültigen Theorie sieht Luhmann seinen systemtheoretischen Ansatz als grundsätzliche Herausforderung für philosophische Konzepte überhaupt. Mit Bezug auf erkenntnistheoretische Fragestellungen vgl. Luhmann 1987, 647 ff.; mit Bezug auf Husserl vgl. Luhmann 19972, 46-60; 1986, 176-194; zur frühen Auseinandersetzung mit Habermas’ Ideologie- und Gesellschaftskritik vgl. Habermas/Luhmann 1971.

9 Vgl. Rombach 1990, 182-185; 1994a, 250-269; zur anfänglichen, aber nicht weiter geführten Debatte zwischen Rombach und Luhmann vgl. H. Gross 1989, 95-114.

10 Vgl. Luhmann 1987, 184 f., 377 ff.; Rombach 1971, insbes. auch 173-220.

heraushebt und darin mich mir gibt. / Die Situation *ist* nur im Anrücken. Eine statische Situation verliert ihren situativen Charakter.“ (Rombach 1987, 154 f.) Hierin bekundet sich schon die zeit-dynamische Dimension, insofern mich nur etwas angehen und betreffen kann, wenn es auf mich zukommt, was wiederum nur möglich ist, wenn dieses Zukommen auf etwas, das schon gewesen ist und daher bereit gestellt werden kann, auftrifft. „So ruft der Angang Gewesenes zurück: *Revokation*; so wie das Gewesene den Menschen für bestimmte Angänge bloßstellt: *Provokation*. Provokation und Revokation machen das Betreffen aus.“ (ebd. 155) Noch bevor ich zu etwas Stellung nehmen kann, bin ich schon - und zwar *situativ* - angegangen, sozusagen in mir und als ich zurück- und vorgerufen.¹¹ Anders gesagt: An die Stelle der Husserlschen intentional grundierten Zeitkategorien der Retention und Protention treten die vokational strukturierten zeitphänomenologischen Grundzüge der Re-vokation und Pro-vokation. Diese, nur anfänglich beschriebene, konstitutive Bewegtheit der Situation meint ihre innere Zeitlichkeit, sozusagen ihre zeitliche Arbeit. Nun gibt es aber nie nur eine Situation - eine wäre keine -, sondern dass etwas Situation sein kann, bedingt ihre Implikatur wie Explikatur von weiteren Situationen: Mit jeder Situation werden zugleich weitere, etwa Nah- und Fernsituationen aufgerufen, so dass man von einer „Situationskokarde“ (ebd. 158) sprechen kann, die stets als ganze in Bewegung ist. Und genau darin kommt die ‚Zeit‘ zum Ausdruck, dass sie der *Angang* der Situationen ‚ist‘; nicht sind die Situationen in der Zeit, schon eher die Zeit in den Situationen, genauer: beide gehen auseinander hervor. ‚Zeit‘, verstanden als ablaufende oder gar als festen Bestand habende, erweist sich von daher als ein äußerst restringiertes Zeitmodell. Eher könnte man sagen, dass sie in ihrem Angang und Gegengang, Vor- und Zurückgang ‚springt‘, dass sie darin mich an-geht, weshalb ‚ich‘ als die Selbstverständigung und gleichsam als Elaborat meiner Situationen diese empfinden und erleben kann. Erst aufgrund dieser zeitlich-situativen Verklammerung können wir uns als *empfindendes* Dasein, d.h. in unserer (zeitlichen) Kontingenz erfahren.

Auch für N. Luhmann stellt sich die Zeitproblematik als äußerst wichtige Gelenkstelle seines systemtheoretischen Ansatzes dar. Er wird daher in seinen späteren Schriften immer wieder darauf zurückkommen. Grundlage und Haupttheorem für alle weiteren Differenzierungen und Unterscheidungen bildet aber bekanntlich die Leitdifferenz von System und Umwelt. Erst diese ermöglicht die systemische Selbstverständigung und Selbstaufklärung, wonach es in allem um die Reduktion von Komplexität geht, die als gegeben vorausgesetzt wird. Das Ziel dieses differenztheoretischen Zugriffs gilt der Stabilisierung, dem Erhalt und der Handhabbarkeit, schließlich auch der Selbststeigerung eines Geschehens, das ansonsten, also ohne diesen Zugriff, einem unüberschaubaren Chaos gleiche, dem der Mensch ausgeliefert ist. Sinn und Funktion der Systeme bestehen darin, dieses komplexe Geschehen zu erfassen und in Hinsicht auf seine Stabilisierung und

11 Um bspw. das philosophische Argument meines Gesprächspartners aufnehmen und sinnvoll auf es antworten zu können, um also situativ präsent zu sein, werde ich ‚zuvor‘ auf mich hinsichtlich meines bisherigen Philosophiestudiums zurückgeworfen, sehe unterschiedlichste Argumentationsstränge her- und wachgerufen, die wiederum dem in gewisser Weise Bloßgestelltsein der Provokation zu antworten suchen. Dieses ‚Zugleich‘ von Revokation und Provokation realisiert mich als in der Situation des philosophischen Argumentationsaustauschs stehender.

Übersichtlichkeit zu ordnen, d.h. zu reduzieren. In diesem Kontext behandelt Luhmann auch die Zeitfrage, in dem er sie in den Zusammenhang des auf die Lebens- und Umwelt bezogenen Erlebens und des systemrelevanten Handelns zurückstellt. (Vgl. Luhmann 1993³, 67 ff., 101 ff., 126 ff.) Ist das Erleben, das sich auf die vorgefundene Lebenswelt und Umwelt bezieht, noch an einem unklaren, mehr oder weniger linearen Zeitverständnis orientiert, so hat das Handeln, das dem Bereich der Systeme zugerechnet wird, sein Bewenden darin, dass es „eine Notwendigkeit der Zeit selbst“ (ebd., Kap. *Zeit und Handlung*, 103) ist.

Man muss sozusagen beständig handeln, da die Zeit in Gestalt der Gegenwart ständig schwindet, ja mehr noch, die komplexen, funktional-differenzierten Systeme sind aufgrund ihrer komplexen Struktur gehalten, ihre „Relationierungsselektionen“ *nacheinander* und nicht mehr *gleichzeitig* zu vollziehen. „Sehr komplexe Systeme sind daher stets Systeme mit temporalisierter Komplexität.“ (ebd. 114) Wie auch immer, durch das System-Umwelt-Theorem sieht Luhmann das Moment der „Irreversibilität der Zeit“ (ebd. 127) besser erklärt, insofern mit diesem Theorem eine „Form- bildung“ der Systeme selber einher geht, die immer zukünftig und nach Neuem hin ausgerichtet ist. Die Komplexitätsreduktion der Systeme soll ja helfen, das ohnehin ablaufende und sich beschleunigende Leben, das nicht rückwärts zu drehen ist, funktional so zu differenzieren und zu organisieren, dass es verstehbar, ja lebbar wird. „Es geht bei den Temporalstrukturen der psychischen und sozialen Handlungssysteme mithin um die Überformung einer umweltmäßig und infrastrukturell schon angelegten Temporalität.“ (ebd.)¹² Nun, was besagt Luhmanns Zeitverständnis, wenn wir es mit den phänomenologischen Analysen von oben kontrastieren? Als erstes fällt ins Auge, dass Luhmann das *phänomenologische* Gebot der ‘transzendentalen Reduktion’ entweder nicht berücksichtigt oder, wenn doch, eigentümlich unterminiert. Nach diesem, so hat Husserl nachdrücklich gezeigt, muss die ‘Realität’ in ihrem bloßen Gegebensein eingeklammert werden, um die jeweilig spezifische „Gegebenheitsweise“ von etwas zu erhalten. Es geht um das „wie“ etwas gegeben ist und nicht um das „was“ des

Gegebenseins. Erst so vermag sich etwas als „Phänomen“ und nicht bloß als „Faktum“ zu zeigen. Phänomenanalysen im Stile Husserls zielen auf die Bedingungs Voraussetzungen jeweiliger Subjekt- wie Objektverfasstheit, die sich selber als korrelativ zueinander stehende Pole *im* jeweiligen Phänomen erweisen. Jeder Objektwahrnehmung korreliert die ihr entsprechende Subjekt- wahrnehmung, jedem Noema die entsprechende Noesis. Das ‚Wie‘ meint also die intentionale Verklammerung von Zugangsart und Sachgehalt, wodurch etwas überhaupt erst *als* dieses etwas erfaßt und wahrgenommen werden kann. Nun versichert sich Luhmann ausdrücklich des „Vorbild(es) (der) Epoché der transzendentalen Phänomenologie Husserls“ (Luhmann 1987, 381; vgl. auch Luhmann 1997², 29 ff.), aber er mißverstehet m.E. das darin Intendierte, d.h. die

¹² Diese Überformung geschieht nach Luhmann durch die „Erwartungsstrukturen“, ohne welche ein System weder aufrechterhalten werden noch anschlussfähig sein könnte. „Erwartungen sind, und insofern sind sie Strukturen, das autopoietische Erfordernis für die Reproduktion von Handlungen. Ohne sie würde das System in einer gegebenen Umwelt mangels innerer Anschlußfähigkeit schlicht aufhören, und zwar: von selbst aufhören. (..) Die Gegenwart entschwände in die Vergangenheit, und nichts würde folgen.“ (Luhmann 1987, 392)

Verklammerung von „Intentionalität“ und „Konstitution“, wenn er aus deren „Wie“ das „Wie des Beobachtens“ und „Beschreibens“ macht. Der Beobachterstatus, wie systemimmanent auch immer angelegt, hat eine „Setzung“ zu seiner Voraussetzung, kurz: ein „et-was“, das beobachtet wird. Ohne dieses könnte auch gar nichts beobachtet werden. Das ‚Wie‘ fußt also doch auf dem ‚Was‘, und sei es das selbstreferentielle System, so dass die Systemtheorie immer schon „Realität“, ob innerhalb oder außerhalb ihrer, annimmt. „Sie (die Theorie selbstreferentieller Systeme) beginnt mit der Beobachtung ihres Gegenstandes.“ (ebd.) Mit Husserl beginnend sieht aber die phänomenologische Forschungsarbeit gerade ab von jedweder Beobachtung, um deren transzendente Voraussetzungsstrukturen zu eruieren. So hat etwa auch die „Lebenswelt“ keineswegs Umweltcharakter, sondern gemahnt in ihrer sedimentierten Form an die geistigen Sinnpotentiale, die der Mensch gleichsam vergessen hat. Die phänomenologische Reduktion erlaubt also die Öffnung und Freisetzung dieser sedimentierten Schichten, wodurch dem „Flächenleben“ der fortschrittsgläubigen Wissenschaften das „Tiefenleben“ des Menschseins entgegen gesetzt wird, worin es um personale Freiheit, um Geschichtlichkeit - eine eigene Zeitdimension! -, um Mitmenschlichkeit usf. geht. Luhmanns Reduktionsbegriff erscheint von außen kommend angesetzt, was einen mechanistischen Grundzug seines Ansatzes denn auch nicht verhehlen kann. Keine Frage, Gesellschaft läßt sich systemtheoretisch beschreiben, man erhält allerhand und auch wertvolle Einsichten in deren Funktions- und Operationszusammenhänge, ob indes ‚Gesellschaft‘ in ihrer systemischen Rationalität adäquat erfasst und zur Darstellung gebracht werden kann, ist nicht nur fraglich; Luhmann stellt eine solche Frage erst gar nicht. Hinzu kommen ungeprüfte ontologische(!) Festlegungen, wenn im systemtheoretischen Begriff des Funktionalismus, der eigentümlich eingebettet zu sein scheint in das neuzeitliche Paradigma der Maschine, wie selbstverständlich von der Konstellation „Element/ System“ (ebd. 245 ff., passim) gesprochen wird, was funktionale mit substanzialen Kategorien vermischt.¹³ Husserls Reduktionsbegriff ist indessen von innen her angesetzt, was etwas sehen lässt, das zuvor ungesehen war, nicht lediglich schon Gesehenes beobachtet und beschreibt. Die ‚Einstellung‘ (Husserl), die wissenschaftliche wie lebensmäßige Habitualität, ist im ganzen eine andere.¹⁴

Des weiteren vermißt man bei Luhmann eine *Konstitutionsanalyse*, wodurch erst deutlich gemacht werden kann, wie Zeit entsteht und wie dies wiederum mit dem menschlichen Dasein und seiner Situation strukturell zusammenhängt. Luhmann bietet nur *Konstruktionsmodelle* an, die immer schon voraussetzen müssen, wonach ja erst gefragt werden soll. So erweist sich auch die Unterscheidung „System – Umwelt“ als Konstrukt, mit dem schon qua Konstrukt sehr vieles

¹³ Zur ‚ontologischen‘ Differenz zwischen „Substanz“ und „System“, sowohl in systematischer wie in historischer Hinsicht, vgl. Rombach 1971, 25 ff.; ders. 1965/66.

¹⁴ Ich meine dabei nicht die von Luhmann gegen Husserl durchaus mit guten Gründen vorgebrachten, wenn auch einer gewissen Zeitkontingenz geschuldeten Einwände, die sich auf Husserls „Eurozentrismus“, auf seine „Berufung auf Kultur“, seine „Unterscheidungstechnik“ so wie sein „Verhältnis zur Tradition“ beziehen (vgl. Luhmann 19972, 17 ff.), sondern die durch und durch philosophische Haltung Husserls, dem es in einem umfassenden Sinne um den Sinn des Menschseins geht, worin sich wahrnehmungs-, erfahrungs- und erkenntnismäßige Fragestellungen stets mit ästhetischer und ethischer Relevanz verbunden wissen.

vorentschieden ist, was Luhmann wohl auch zugesteht, wenn er sagt, dass immer auch anders entschieden und gehandelt werden kann. (Vgl. Luhmann 1987, 399 ff., 2004², 195 ff.) Er beschreibt damit lediglich die Involviertheit von System und Umwelt in Zeit, hat aber immer schon den gängigen Zeitbegriff mehr oder weniger unkritisch adaptiert, was eben auch auf die Begriffe des Erlebens und Handelns zutrifft. - Es zeigen sich gerade in den grundsätzlichen systematischen und methodischen Fragestellungen doch größere Differenzen zwischen Phänomenologie und Systemtheorie, als man annehmen möchte. Zum Vorschein kommt diese Differenz vor allem darin, dass die Systemtheorie bei aller Theoriefracht *empirisch* und *empiristisch* vorgeht, indessen die Phänomenologie, transzendentalphilosophisch geschult, auf die denkerischen Bedingungsstrukturen jeweiliger Möglichkeiten achtet und zugleich mit ihren anschauungsgetränkten Evidenzen und erfahrungskontingenten Überzeugungen verbindet.

Ich möchte nun wieder zu Rombachs Zeitanalyse zurückkehren, wo sich im weiteren Verlauf doch auch die eine oder andere Anknüpfungsmöglichkeit mit Luhmanns systemischem Denken nahe legen könnte. Versteht man 'Zeit' als Ablauf, als Fluss oder auch als bloße Bewegung, so bleibt einem das Spezifische der Zeit verborgen, dass sie sich als ein beständiges Vermittlungs- und Umschlaggeschehen zwischen Zukunft, Vergangenheit und Gegenwart tut. Rombach spricht hier von einem „Verinnerlichungsvorgang“ (Rombach 1987, 156), in dem die Gegenwart jeweils eine Art Nahtstelle zwischen jeweiliger Zukunft und jeweiliger Vergangenheit bildet, eine Nahtstelle, die sich als sehr variabel erweist. Das heißt, dass 'Gegenwart' keine Dauer im Sinne einer Zeiterstreckung meint, sondern eher *Zeiträume*, die mein „Jetzt“ als eine in sich gegliederte, mehrfache Gegenwart von Gegenwarten zeigen. „Mein 'Jetzt' ist bspw. ein Butterbrot, im selben Augenblick jedoch die 'geschichtliche Stunde' meines Vaterlandes; eine Kriegserklärung wird ausgestrahlt; meine Gegenwart sind die nächsten Tage der Mobilmachung, oder schlicht und einfach der 'Krieg'; diese Gegenwart kann sechs Jahre dauern, sie löscht die anderen in gewisser Weise aus (der Bissen bleibt mir im Halse stecken).“ (ebd. 156 f.) 'Gegenwart' ist ein dimensionierter Begriff, es gibt sie eigentlich nur als eine Vielzahl von Gegenwarten.

Die Intensität des Verinnerlichungsvorgangs kann aber auch so weit gehen, dass die Gegenwarten so konstellieren, dass sie als eine einzige erfahren werden. Man spricht dann wohl besser von einem Widerfahrnis, wie dies etwa in den Phänomenen des „kairos“ oder auch des „nunc stans“ zum Ausdruck kommt. Die Gegenwart ist hier eigentlich gar keine Zeitkategorie mehr, sondern meint den 'Augenblick' als den Ursprungspunkt (klassisch: die Ewigkeitsform) der Zeit, in dem Zukunft und Vergangenheit einbehalten sind. „Zeit“ als Erstreckung oder Dauer spielt hier keine Rolle, ist mit diesen Kategorien nicht fassbar. Man denke etwa an „Odysseus bei Circe“, an Augustins „Schlag der erzitternden Schau“, an das in sein Spiel versunkene Kind, an ein gutes Gespräch, bei dem die „Zeit wie im Flug vergeht“, usw. Der Augenblick ist eine zeitlose Gegenwart, oder die Ewigkeit in der Zeit; „doch alle Lust will Ewigkeit -, will tiefe, tiefe Ewigkeit!“, wie Nietzsche im Nachtwandler-Lied sagt.

Unter 'Zeit' ist also zunächst eine 'Zeitimplikation' zu verstehen, wovon aus das „Nacheinander“ der Zeit schon eine Ableitung darstellt. Luhmann operiert immerhin schon mit „zwei Gegenwarten“, die sich wechselseitig voraussetzen. Die „*punktueller Gegenwart*“, in der unaufhörlich

und unaufhaltsam Zukunft zur Vergangenheit wird, und eine *dauernde Gegenwart*, die Zukunft und Vergangenheit stärker distanziert, in der man sich aufhalten und gegebenenfalls aushandeln kann, was werden soll. (...) Beide Gegenwarten werden (...) simultan konstituiert und simultan benutzt.“ (1993³, 133) Nun, das kommt dem phänomenologischen Befund des simultanen Geschehens der unterschiedlichen Gegenwarten ziemlich nahe, wenngleich Luhmann damit anderes verfolgt. Ihm geht es hier um den Aufweis der Irreversibilität der Zeit, was heißt, dass eine (offene) Zukunft in eine (nur noch statische) Vergangenheit übergeht. Es mag zunächst ja so ausschauen, näher besehen scheint das Zeitgeschehen, dem ja immer eine Zeit-erfahrung korrespondiert, anderes besagen zu wollen: ‘Zukunft’ besteht nicht einfach als (offene) Zukunft, auf die hin man ausgerichtet wäre. Wohl eher so: Das Herankommen situativer Verflechtung (sozusagen von außen kommend) ruft „zugleich“ Vergangenes auf, und zwar so, dass *darin* „Gegenwart“ und „Gegenwärtigkeit“ erstellt werden, die immer unsere, eine jeweilige Gegenwart meinen. Diese ist mehr ein *An-kommen* denn eine punktuelle Präsenz. Es gibt eigentlich „keine zukünftige Situation ohne Vergangenheitssituation und keine Vergangenheitssituation ohne Zukunftssituation“ (Rombach 1987, 263). D.h. dass sich beide aneinander profilieren und herausarbeiten, so dass, soll etwa eine Situation als zukünftige verstanden werden können, die vergangenen Situationen in neuer Weise zu interpretieren sind. Das Schaffen einer neuen Zukunft bedeutet zugleich das (Um)schaffen einer neuen Vergangenheit. ‘Zeit’ ist immer Zeitinterpretation, Selbst-interpretation, d.h. Umformung und Überformung eines Zeitgeschehens, *als* das wir realisiert werden; wir gewinnen unsere ‘Gegenwart’, weil wir uns aus diesem Umformungs- und Gestaltungsprozess der Zeit heraus gewärtigen. „Die *Zeit* läuft nicht als Linie ab, sondern als die Gleichzeitigkeit von Vor und Zurück, also als *Zeitquell*. Gewissermaßen als Fontäne.“ (Rombach 1994b, 158)¹⁵ Luhmann schwebt wohl Ähnliches vor, wenn er von der „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“ spricht, womit sowohl die Identität als auch die Differenz von Vergangenheit und Zukunft gemeint ist. „Jede zeitbezogene Unterscheidung muß zunächst Ungleichzeitigkeit herstellen, erzeugt also zunächst die Paradoxie der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, um sich dann mit der Auflösung dieser unerträglichen Paradoxie - das Nichtjetzt ist jetzt - zu befassen. Die Zeit wird durch Entfaltung ihrer eigenen Paradoxie konstituiert.“ (Luhmann 1993², *Gleichzeitigkeit und Synchronisation*, 95-130, hier 109) Das „Paradoxe“ der Zeit spiegelt nun aber nur das Unterscheidungstheorem wider, mit dem Luhmann durchweg arbeitet und das sich bezüglich der Zeitfrage in der Differenzannahme zwischen Vergangenheit und Zukunft bekundet. So setzt er Zukunft und Vergangenheit doch voneinander ab, um deren Differenz als Gegenwart, sprich als Identität auszumachen. Das Vergangene versteht er dabei als „Redundanz“, das Zukünftige als „Varietät“, wobei dem Zukünftigen eine weitaus höhere Aufnahmefähigkeit für Komplexität zukommt, da es noch völlig offen für Anschlussfähigkeiten und Kompatibilitäten ist. Der Zukunftshorizont gibt also die Leitfigur für jegliche Systemrationalität ab, was dann allerdings auch heißt, dass ‘Zeit’ lediglich als Implikat des Ausdifferenzierungsgeschehens von Komplexität

¹⁵ Vgl. unter dem Aspekt des Zusammenhangs von „Zeitquell“, „Augenblick“ und „Geschichte“ die entsprechenden Strukturbilder in (Rombach 1994b, 160 f.)

und Selektion gesehen wird. Davon macht Luhmann denn auch jegliche Möglichkeit von Systemänderung bzw. -steigerung abhängig. Luhmann, so scheint es, changiert zwischen einer selektiven Aufnahme diverser philosophischer Traditionsstränge und einem soziologisch verankerten Empirismus, aus deren nicht unerheblichem Spannungsfeld er seine Systemtheorie entwickelt hat. Gerade hinsichtlich der Zeitthematik tritt diese Konstellation besonders deutlich hervor, wenn er zum einen verstärkt auf Husserlsche Denkooperationen zurückgreift, zum anderen aber doch auch ein gängiges Zeitschema adaptiert, um diese sodann in das Konzept der Selbstreferentialität der Systeme zu integrieren. Trotz unbestreitbarer Verdienste bleibt daher gleichwohl ein gewisses Unbehagen zurück, das ich nicht verhehlen möchte. Wie jede gute Theorie, zumal Systemtheorie, hat Luhmanns Ansatz in sich etwas völlig Stimmiges, man fragt sich nur, was er eigentlich damit erreichen möchte. Die Kompliziertheit und Abstraktheit seiner Beschreibungen scheinen jedenfalls in einem eigentümlichen Mißverhältnis zur Erhellung der untersuchten Phänomene zu stehen. Man erhält kompliziertere Beschreibungen, aber keine wirkliche Erhellung des Zeitphänomens und seiner Dynamik. Bei Rombach scheint mir, wie im übrigen schon bei Husserl und Heidegger, die Sache doch etwas anders zu liegen, vermögen deren Analysen etwa zu zeigen, wie es zu dem gewöhnlichen Zeitbegriff und Zeitverständnis kommt und worin dessen Ableitungen und Unterminierungen bestehen. Dadurch lassen sich in der Tat tragfähige Einsichten über das Zeitphänomen und dessen Begriff gewinnen. „Die Zeit als ‘Ablauf’ konstituiert sich durch ihre Mehrdimensionalität, bzw. dadurch, dass das Wechseln von Gegenwart im Hinblick auf umfassendere Gegenwart als ein ‘Nacheinander’ erlebt werden kann. Das Nacheinander der Zeit gründet im Ineinander der Gegenwart. Je schärfer sich einzelne Situationen herauschneiden, desto deutlicher wird die Diskontinuität der Zeit fühlbar, je geringer die Konzentrationskraft ist und dadurch die Situationen verschwommen bleiben, desto mehr nivelliert sich der Umschlagprozess der Zeit in einen bloßen ‘Fluß’.“ (Rombach 1987, 269) Der Zusammenhang von Zeit als implikativem Geschehen und dem Verständnis von Zeit als einem „Nacheinander“ ließe sich daher besser erklären in dem Sinne, als Zeit mehr eine Frage der *Zeitintensität* ist. Löst man diese aus ihrer phänomenkonstitutiven Implikatur und Explikatur, gleitet die Zeit in ihre scheinbar völlig getrennten Zeitverständnisse von subjektiver Erlebniszeit und objektiver Welt- und Naturzeit ab. Dabei bleibt auch unberücksichtigt, dass auch schon die sog. „Weltzeit“ in Relation zu den galaktischen *Zeiträumen* sich wie eine kurze „gegenwärtige“ Zeitspanne verhält.

Nun, diese Überlegungen können nur anfängliche Zugänge sein zu einer Problematik, wie sie sich, auch unter „Zeit“-gesichtspunkten, zwischen dem *System*begriff der „Autopoiesis“ und dem *Struktur*-begriff der „Autogenese“ auftut. Ich will/kann daher abschließend nur noch einige wenige thesenhafte Aspekte andeuten: Die Selbstreferentialität der Systeme differenziert diese nach innen hin aus, indem die Systeme und Prozesse auf sich selbst angewendet werden. Dieser quasi selbst- reflexive Mechanismus beschreibt zwar selber eine bestimmte „Beobachtung“, er zeigt aber nicht den Selbst*gestaltung*vorgang der Systeme. Nach Rombach geht dies auch gar nicht, da es sich um Strukturen handelt, die als Selbststrukturierungsvorgang sich nicht nur auf sich beziehen (Referentialität), sondern dem zuvor mit jedem Schritt sich selbst re-konstituieren. ‚Re-

konstitution' (Vgl. Rombach 1994b, 65 f.) tritt an die Stelle der ‚Referentialität‘. So macht etwa die Erfahrung der Lebenszeitalter, betrachtet man sie einmal hinsichtlich ihrer zeitlichen Formalmodalitäten „Anfang, Mitte, Ende“, auf eine Phasenverschiebung aufmerksam. Von jeder Phase aus betrachtet sieht die andere anders aus, zeigt eine gänzlich andere Ausdehnung und Bedeutung; so dass weder nur von einem gleich bleibenden, sich durchhaltenden Horizont von Zeit noch von einem bloß auf Zukünftiges gerichteten „Führungswechsel der Zeithorizonte“ (Luhmann) gesprochen werden kann: Im Anfang ist noch kaum eine Unterscheidung zu Mitte und Ende auszumachen; in der Mitte ist der Anfang das Überwundene und das Ende noch nicht in Sicht. Es „bleibt“ nur Mitte. Am Ende sind Anfang und Ende sehr wichtig, Mitte sinkt zum Berührungspunkt beider zusammen. Es zeigt sich ein dynamisches Geschehen, welches seine Dynamik deshalb gewinnt, weil es sich mit jeder Phase ändert, ja im ganzen verwandelt. Es geschieht also eine jeweilige Verwandlung des gesamten Zeithorizontes.¹⁶ Zeiterfahrung wäre so nichts anderes als die Selbsterfahrung der Dynamik des Lebens, wäre Erfahrung der Endlichkeit allen Daseins, Sterblichkeit erweise nachdrücklich ihre zeitkonstitutive Grundbedeutung. Die Endlichkeitserfahrung hängt konstitutiv an der Verwandlung der „Zeitenoptik“, der gegenüber der systemimmanente „Beobachterstatus“ nur an der Aufrechterhaltung der Systeme interessiert ist, die eine augenscheinliche Indifferenz bezüglich Endlichkeit und Sterblichkeit aufweisen. In diesem Sinne hängt ‚Leben‘ an seiner Selbstgestaltung, der als Hervorgang von Aufgang und Untergang geschieht. Demgegenüber können Systeme ‚Untergang‘ nicht denken – sie würden sich als System aufheben -, weshalb sie jede Dysfunktionalität, jeden Fehler immer schon „mitberechnet“ und einfunktionalisiert haben. Noch der Gedanke der (evolutiven) Selektionsprozesse dokumentiert, wie Endlichkeit, Tod und Untergang dem umgreifenden und höher führenden Systemerhalt – Leben als Selbstreproduktion – geopfert werden.

Der Selbststrukturierungsvorgang geht indes immer zusammen mit der Strukturinterpretation der Umwelt; beide sind gar nicht zu trennen. Im Gegenteil. Erst die beständige Interpretation, Ein- und Umstrukturierung des „Außen“ erstellt die jeweilige Selbstinterpretation und Selbstheit. „Außenwelt und Innenwelt machen bei einem jeden Lebewesen eine einzige Struktur aus.“ (Rombach 1994a, 257) Strukturen erweisen sich als in sich bewegte, ständig umschaffende und offene Strukturen, indessen Systeme dadurch gekennzeichnet sind, zumal bei Luhmann, dass sie in sich geschlossen sind. Ja ihre operative Geschlossenheit gegenüber anderen Systemen bzw. zur Umwelt ist gerade ihr innerstes Signum. Was immer damit gewonnen werden kann - etwa: wie sich eine Gesellschaft selbst beobachtet -, dem Systemansatz fehlt die Möglichkeit der *offenen Struktur*, die - zeitlich gesprochen - synchron nach außen und diachron nach innen gewendet ist, was das innere Austauschgeschehen der Struktur überhaupt erst zu einem *lebendigen* macht. Strukturen arbeiten an ihrer durchgängigen Transparenz, so dass - wiederum auf Zeit bezogen - in jeder Struktur alle nur erdenklichen Zeit- dimensionen aufgeblendet werden (können): Die Umwelt als Naturzeit/Weltzeit steht in Korrespondenz mit der geschichtlichen Zeit, diese wiederum mit der politisch-gesellschaftlichen Zeit, in der es bspw. um die Gestaltungsfrage demokratischer Prozesse

¹⁶ Vgl. hierzu Rombach 1971, 262 ff.

und dergleichen geht; diese wiederum sprechen aktiv in der individuellen Lebenszeit als Er-lebniszeit mit, etwa als körperliche und geistige Wachstumsprozesse, usw. Alle umschreiben in ihrer gegenseitig konstitutiven Korrespondenz so etwas wie eine intrinsische Zeiterfahrung, arbeiten mit an der konkreten Zeit-gestaltung einer Struktur.

Auch der Problemzusammenhang von systemischer Funktionalität und personaler Qualität sei kurz erwähnt. Würde in einem Betriebssystem wie etwa der Polizei neben Recht und Gesetz nicht auch eine jede Funktionsordnung transzendierende personale Qualität mitsprechen, so würden auch erstere ihr menschliches Antlitz auf Dauer verlieren.

Vor allem fehlt der Systemtheorie eine geschichtliche Dimension, die es erlauben würde, auch gesellschaftliche, politische Umbrüche adäquat und erhellend zu beschreiben. Unter Geschichte versteht Luhmann die Selektion aus Möglichkeitshorizonten - analog der Evolutionsgeschichte -, so dass nur eine Systemgeschichte beschrieben wird, worin die invarianten Unterscheidungskategorien des Systemkonzepts zur Anwendung gebracht werden. Eine Geschichtlichkeit des Systems und seines Begriffes selber, worin auch deutlich werden könnte, wie es überhaupt zum ‚System‘, in Theorie und Praxis, kommen konnte und worin evtl. auch dessen Einschränkung und Relativität bestehen könnte, vermag so nicht am Horizont des Möglichen aufzutauchen. Systeme legen sich in ihrem „Flächenleben“ sozusagen auf die lebendigen Strukturen und tun so, als ob das „Komplizierte“ des Lebens durch Komplexitätsreduktion überhaupt erst lebbar und bewältigbar würde. In der Tat wird dadurch alles einfacher, aber damit auch sinnreduzierter, die Fülle und die wirkliche Komplexität des Lebens, die ja durch und durch positive, wenn auch erst noch zu erhellende Kriterien sind und die gleichsam den Inhalt und das „Material“ für die *Gestaltungsarbeit* und Selbstgestaltung des Lebens bilden, fallen da zu großen Teilen heraus.

Auf den eher ‚reduktiven‘ und, mit Verlaub, auch „reduktionistischen“ Grundgestus Luhmanns wäre daher mit einem eher ‚produktiven‘ zu antworten, wo das Augenmerk darauf gerichtet ist, dass in allem mehr liegt, als sich zunächst, d.h dem sog. „Realitätsbegriff“ folgend, zeigt. In diesem Sinn versucht Philosophie in der Gestalt phänomenologischer Forschungsarbeit auf *Phänomene* zurückzugehen, deren Besonderheit gerade darin liegt, dass sie erst noch gesehen, herausgearbeitet und entwickelt werden müssen.

Diese grundsätzliche *Gestaltungsqualität* vermisst man in der Systemtheorie Luhmanns. Sein Zeitbegriff bleibt mehr oder weniger an der Oberfläche der Zeitproblematik hängen. Die Beschreibung des Beobachtens des Beobachtens von Systemen mag die Selbstreferentialität der Systeme erweisen, aber ihnen fehlt jegliche Gestaltungskraft, die immer auch eine *kritische* Instanz hat, mit ästhetischen, vor allem aber ethischen Konsequenzen. So läuft Luhmanns Theorie Gefahr, lediglich eine Theorie von Informationsgesellschaft und selbstreferentieller Systembildungen sein zu können, was für die „Zeit“ selber, gerade weil sie sich darin auf eine eigentümliche Weise „dynamisiert“, zum Problem wird. Die Gegenwart wird so zu einem Zeitproblem, mit all seinen möglichen Nebenfolgen, wie sie etwa im Stress und seiner Bewältigungsstrategien, in der Zunahme physisch-psychischer Krankheitsbilder, aber auch in den gesellschaftlich-politischen und ökonomischen Verwerfungen zum Vorschein kommen, gar nicht zu reden von den Problemstellungen um Globalisierung und Interkulturalität. Was Not tate ist also nicht, die Gegenwart zu

einem Zeitproblem zu machen, sondern die Zeit und ihre Dynamik als Anfrage an die Gegenwart sehen zu lernen.

Literaturverzeichnis:

- Augustinus (1966³): *Confessiones – Bekenntnisse*, (lat.-dt.) übers. v. J. Bernhart, München.
- Derrida, Jacques (1992): *Vom Geist. Heidegger und die Frage*, Frankfurt a. Main.
- Gadamer, Hans-Georg (1986⁵): *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen.
- Habermas, J./Luhmann N. (1971): *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt a. Main.
- Heidegger, Martin (1979¹⁵): *Zeit und Sein*, Tübingen.
- (1976²): *Zeit und Sein*, in: ders., *Zur Sache des Denkens*, Tübingen.
- Held, Klaus (1966): *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des Transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Den Haag.
- Husserl, Edmund (1962²): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, (*Husserliana* = *Hua*), Bd. VI, hg. v. W. Biemel, Den Haag.
- (1966): *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins 1893-1917*, (*Hua*), Bd. X, hg. v. R. Boehm, Den Haag.
- (1993): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlaß 1934-1937*, (*Hua*), Bd. XXIX, hg. v. R. N. Schmid, Dordrecht/Boston/London.
- (1995): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, (*Hua*), Bd. III/1, hg. v. K. Schuhmann, Dordrecht/Boston/London.
- (2001): *Die ‚Bernauer Manuskripte‘ über das Zeitbewusstsein (1917/18)*, (*Hua*) Bd. XXXIII, hg. v. R. Bernet/D. Lohmar, Dordrecht/Boston/London.
- Kant, Immanuel (1977³): *Kritik der reinen Vernunft*, Werkausgabe Bd. III, hg. v. W. Weischedel, Frankfurt a. Main.
- Luhmann, Niklas (1986): *Die Lebenswelt – nach Rücksprache mit Phänomenologen*, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 72, 1986.
- (1987/1991⁴): *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. Main.
- (1993³): *Soziologische Aufklärung 3*, Opladen.
- (1993²): *Soziologische Aufklärung 5*, Opladen.
- (1997²): *Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie*, Wien.
- (2004²): *Einführung in die Systemtheorie*, hg. v. D. Baecker, Heidelberg.
- Ricoeur, Paul (1988 ff.): *Zeit und Erzählung*, 3 Bde., München
- Rombach, Heinrich (1965/66, 1981²): *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, 2 Bde., Freiburg

/München.

(1971/1988²): *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit*, Freiburg/München.

- (1980): *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins*, Freiburg/München.

- (1987/1993²): *Strukturanthropologie. ‚Der menschliche Mensch‘*, Freiburg/München

- (1990): *Struktur und System*, in: *Philosophisches Jahrbuch 97*, Freiburg/München.

- (1994a): *Phänomenologie des sozialen Lebens. Grundzüge einer Phänomenologischen Soziologie*, Freiburg/München.

- (1994b): *Der Ursprung. Philosophie der Konkreativität von Mensch und Natur*, Freiburg i. Br.

- Viola, Bill (2004): *The Art of Bill Viola*, ed. by C. Townsend, London.

- Wohlfart, Günther (1982): *Der Augenblick. Zeit und ästhetische Erfahrung bei Kant, Hegel, Nietzsche und Heidegger mit einem Exkurs zu Proust*, Freiburg/München.