

Werner Stegmaier

Die Wirklichkeit der Orientierung

Perspektivität und Realität nach Nietzsche und Luhmann

1 Realität in der Perspektivität, Reflexivität und Rekursivität der Orientierung¹

Perspektivität, Reflexivität und Rekursivität sind konstitutiv für alle Orientierung. Die Orientierung hat in ihnen ihre ‚innere‘ Realität und durch sie schafft sie die Realität, die als ‚äußere‘ gilt, ohne dass sie selbst da einen Unterschied machen würde. Im Begriff Perspektivität wird gefasst, dass alle Möglichkeit, ‚etwas‘ zu ‚sehen‘, an einen ‚Gesichtspunkt‘ oder ‚Standpunkt‘ gebunden und durch einen ‚Horizont‘ begrenzt ist. Die optische und räumliche Metaphorik symbolisiert komplexe, begrifflich schwer fassbare Strukturen. Sie geht vom Durchsehen (lat. *perspicere*) durch ein ‚Perspektiv‘ aus, wie einst das jetzt sogenannte ‚Spektiv‘ oder ‚Beobachtungsfernrohr‘ hieß: Es verschärft die Sicht, indem sie sie verengt (das gilt ebenso von ‚Teleskopen‘ wie von ‚Mikroskopen‘). In nicht-metaphorischer, luhmannscher Begrifflichkeit spezifizieren ein Perspektiv und seine Perspektive durch Selektion: Sie fokussieren oder seligieren ‚etwas‘, das erst dadurch als ein ‚etwas‘ sichtbar wird, dass es anderes ausschließt. Dem folgt alle Beobachtung, ‚Beobachtung‘ mit Niklas Luhmann als ‚Bezeichnung durch Unterscheidung‘ oder mit Spencer Brown als ‚indication through distinction‘ verstanden.

Wenn eine Beobachtung nur in einer Perspektive möglich ist, so ist die Perspektive in der Perspektive selbst oder der Vollzug der Beobachtung für die jeweilige Beobachtung, also die Perspektivität oder perspektivische Beobachtbarkeit, nicht beobachtbar. Beobachtet wird etwas, das scheinbar außerhalb der Perspektive bzw. der Beobachtung liegt, tatsächlich aber von ihr selbst seligiert wird. Wenn dann die Perspektive sich selbst zu fokussieren, die Beobachtung also sich selbst zu beobachten versucht, kann sie in der Perspektive nicht zugleich etwas anderes fokussieren bzw. beobachten. Sie ist nach der gängig gewordenen Metapher, die auch Luhmann weiterhin benutzt, selbst ihr ‚blinder Fleck‘. Standpunkt und Horizont können sich jedoch verändern, räumlich gesprochen verschieben, und auf diese Weise kann sich die Per-

¹ Kurzfassung des Beitrags *Orientierung an sich selbst: Nietzsches und Luhmanns Perspektivismus*, der als Kapitel II von Werner Stegmaier, *Luhmann meets Nietzsche. Orientierung im Nihilismus* 2016 erscheinen wird.

spektive auch selbst beobachten. Standpunkt und Horizont sind dann wohl noch dieselben, zugleich aber auch andere geworden. Der ‚Standpunkt‘ ist kein ‚Stand‘punkt und der Horizont, gr. *horizon*, ‚das Begrenzende‘, keine ‚feststehende‘ Grenze. Mit dem Einzug der Zeit in sie werden sie paradox, aber durch die zeitliche Metaphorik der ‚Verschiebung‘ oder ‚Bewegung‘ wird die Paradoxie zugleich verdeckt, unsichtbar gemacht, invisibilisiert. So werden Perspektiven ‚mit der Zeit‘ für sie selbst einerseits paradox, andererseits beobachtbar. Eine Perspektive kann, nachdem sie beim Beobachten von anderem ihren Standpunkt und Horizont verschoben hat, sich selbst als frühere und spätere unterscheiden, also auch sich selbst beobachten. Sie wird dann reflexiv: Der Begriff der Reflexivität geht ebenfalls von einer Bewegungsmetapher, der der ‚Zurückbiegung‘ (lat. *reflectere*), aus. In einer anderen Metapher erscheint sie als Selbstbezug oder Selbstreferenz (von lat. *referre*, ‚zurücktragen, zurücklenken, ausrichten, beziehen‘).

Selbstbezüglichkeit oder Selbstreferenz wurde bis zur Moderne gescheut. Denn sie kann unendlich wiederholt werden (Selbstreferenz der Selbstreferenz, Selbstreferenz der Selbstreferenz der Selbstreferenz ...) und so zu infiniten Regressen oder, in der Bewegungsmetaphorik, in die Haltlosigkeit führen. Zudem macht ein Selbstbezug es auch möglich, sich selbst zu negieren, und wirft so eine neue Paradoxie auf. Sie würde die Perspektive nicht nur für sich selbst blind machen, sondern völlig ausschalten. Diese Paradoxie kann darum nicht mit der Zeit, durch Oszillation, sondern muss gleichzeitig entparadoxiert werden. Sie wird das durch die Reflexivität, die Selbstbezüglichkeit oder Selbstreferenz selbst: Durch ihren bloßen Vollzug ‚unterscheidet‘ sie sich notwendig von ihrem Fremdbezug. Anders gesagt muss sich eine Perspektive oder Beobachtung stets von dem, was sie beobachtet, unterscheiden können, sonst wäre sie keine Beobachtung, und damit sie ‚sich‘ von anderem, dem, was sie beobachtet, unterscheiden kann, muss sie sich zugleich auf sich selbst beziehen.² Fremdbezug wird nur durch Selbstbezug möglich, der Selbstbezug hat seinen Sinn aber im Fremdbezug. Das heißt nicht, dass eine Perspektive sich ständig selbst beobachtet, sondern nur, dass ihr immer die Möglichkeit der Selbstbeobachtung bleibt, sie sich also, wenn nötig, des Unterschieds ihrer Beobachtung von dem Beobachteten versichern kann.

Sofern sie diese Möglichkeit hat, hat sie auch Alternativen des Beobachtens, kann sie von sich aus einmal dieses, einmal jenes beobachten. Sie kann sich auf anderes ausrichten, sich also orientieren. Darum ist ihre Selbstbezüglichkeit nicht schon Subjektivität. Einer Perspektive muss kein identisch bleibendes Subjekt zugrunde liegen. Richtet sich die Perspektive oder Beobachtung auf anderes aus, wird sie dabei auch selbst eine andere. Ihre Selbstreferenz unterscheidet sich bei jeder Fremdreferenz. Eben deshalb kann sie auf frühere Selbst- und Fremdreferenzen zurückgehen (lat.

² Vgl. Niklas Luhmann, *Die operative Geschlossenheit psychischer und sozialer Systeme*, in: Ders., *Soziologische Aufklärung 6: Die Soziologie und der Mensch*, Opladen 1995, 25–36, 34 u. ö.

recurrere) und sie mit gegenwärtigen abgleichen: Sie wird rekursiv. Im Begriff der Rekursivität wird gefasst, dass Reflexivität nicht nur in einem formalen Selbstbezug besteht, sondern ihr Selbstbezug sich mit immer neuen Fremdbezügen anreichert. So wird sie welthaltig, entsteht Realität in der Orientierung.

Im Begriff der Orientierung kommen Perspektivität, Reflexivität und Rekursivität zusammen. Orientierung orientiert sich in Perspektiven, die sie wechseln, ausrichten, aufeinander beziehen und ineinander aufnehmen kann. Sie ist darum mehr als eine Perspektive: in Nietzsches Sprache das Vermögen, Perspektiven „aus- und einzuhängen“, also gerade ihre Verschiedenheit nutzbar zu machen (GM, KSA 5, 364), in Luhmanns Sprache Selektion von Beobachtungen oder Unterscheidung von und Entscheidung für Unterscheidungen und Bezeichnungen. ‚Orientierung‘ ist ihrerseits eine Metapher, nun eine geographische (von lat. *oriri*, ‚aufgehen‘, nämlich der Sonne im Osten, die so den Anhaltspunkt für die Ausrichtung auf bestimmte Himmelsrichtungen gibt). Sie nimmt als solche die Raum-, Zeit- und Bewegungsmetaphorik der Perspektivität, Reflexivität und Rekursivität auf und ist ihrerseits kaum nicht-metaphorisch zu benennen, ohne ihre Plausibilität zu verlieren. ‚Orientierung‘ ist eine ‚absolute Metapher‘ im Sinn von Hans Blumenberg, eine Metapher, die nicht mehr in scheinbar unmetaphorische Begriffe, sondern wieder nur in Metaphern übersetzt werden kann, inzwischen aber, nach Nietzsches *Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn*, zu einem Begriff geronnen und in ihm verblasst ist.³ So ist es beim Begriff ‚Orientierung‘ geblieben. Wie nahezu jedermann, so benutzt auch Luhmann ihn laufend zur Plausibilisierung seiner begrifflichen Abstraktionen.

Orientierung versichert sich in der laufenden Beobachtung der unablässig wechselnden Situationen durch rekursive und damit kontinuierliche und kontrollierte Bewegungen ihrer Perspektiven der Realität. Sie prüft sie laufend in selbstbezüglicher Fremdbezüglichkeit oder fremdbezüglicher Selbstbezüglichkeit ab. ‚Realität‘ ist dann ihre jeweilige Realität, so wie sie sich in ihrer jeweiligen Perspektive auf sie bezieht und dies stets veränderlich und ebenso der Paradoxie der Zeit unterworfen. Sie besteht oder ‚steht‘ zugleich und ‚steht‘ oder besteht nicht. Festeren Stand gewinnt sie durch die Einbeziehung von anderen Perspektiven – auf dem Weg der Kommunikation mit anderen Orientierungen oder der Orientierung an anderer Orientierung. Auch dazu braucht sie nicht als transzendentes, alle räumlichen und zeitlichen Bedingungen überschreitendes (lat. *transcendere*) Subjekt gedacht zu werden und darf auch nicht so gedacht werden; denn so wäre sie eine selbst nicht beobachtbare und damit auch nicht reale, sondern fiktive Beobachtung. Andere Perspektiven und Orientierungen werden ebenfalls in der Perspektive einer Orientierung beobachtet, die sich ihrerseits in einer weiteren Perspektive einer anderen Orientierung beobachten lässt. Das kann man wiederum logisch ins Unendliche, in einen infiniten Regress treiben. Tatsächlich kommt es jedoch in einem begrenzten Netzwerk von Beobachtungen, wie schon Aris-

³ Werner Stegmaier, *Philosophie der Orientierung*, Berlin, New York 2008, 14–22.

toteles formulierte, ‚zum Stehen‘.⁴ Das Netzwerk wird damit zu einem ‚Halt‘ in doppeltem Sinn: Der Regress hält irgendwo an und wird dadurch zu etwas, an das man sich halten kann. Und wo ein solches Netzwerk sich einspielt, wird unter den Beteiligten etwas gemeinsam für ‚Realität‘ gehalten. Man muss darum nicht eine allen Perspektiven gemeinsame Realität, also eine schon vorgegebene Realität unterstellen. Damit würde man den Perspektivismus der Beobachtungen wieder eliminieren. Im Gegenteil: Je weniger man eine gemeinsame Realität unterstellt, desto realitätsgerechter kann man mit den Realitäten der verschiedenen Orientierungen umgehen und ihnen für die eigene Realität neue Perspektiven abgewinnen. Und das ist es, was, wenn man das nun noch so unperspektivisch sagen darf, tatsächlich geschieht.

Nietzsche und Luhmann haben einem solchen realistischen Realitätsverständnis wie niemand sonst in der Philosophie und Soziologie vorgearbeitet. Nietzsche hat sich ausdrücklich, in seinen veröffentlichten Schriften, zum „Perspektivismus“ bekannt, jedoch einem Perspektivismus, wie spezifisch er ihn verstand (FW, KSA 3, 539), Luhmann zum ‚Konstruktivismus‘ und auch er so, wie spezifisch er ihn verstand. Beide bestritten ausdrücklich nicht, dass es die Realität in irgendeiner Weise gibt. Sie bestanden lediglich darauf, dass das, was man ‚Realität‘ zu nennen pflegt, eine in unfassbar unterschiedlicher und komplexer Weise perspektivierte oder konstruierte Realität ist. Es geht ihnen nicht darum, ob es Realität gibt, sondern nur, wie es sie gibt. Wer immer noch glaubt, fragen zu sollen, wie die Realität ‚an sich‘, ohne Berücksichtigung der Bezüge auf sie, und dann als eine gegeben sei, wie es jetzt wieder unter dem Label des ‚Realismus‘ geschieht, überspringt (unter anderem) die inzwischen schwerlich in Frage zu stellenden, wissenschaftlich bereits gut erforschten Bedingungen der menschlichen Orientierung und des Realitätsbezugs, den sie ermöglichen: erstens die physiologische Bedingung, dass es vor dem Bewusstsein das Gehirn ist, das das scheinbar an sich Gegebene auf seine Weise als Gegebenes darstellt bzw. konstruiert, zweitens die psychologische und immer noch weitgehend unbewusste Bedingung, dass scheinbar an sich bestehende und als solche bleibende Gegenstände aufgrund einer komplexen zeitlichen Organisation der Vorstellungen von ihnen nur so erscheinen, und drittens die soziale Bedingung, dass zur Re-Identifikation solcher Gegenstände Sprache und zur Sprache die Kommunikation der Gesellschaft notwendig ist, die so letztlich das Gegenstands- und Realitätsbewusstsein leitet. Nietzsche und Luhmann haben diese Bedingungen erkannt und anerkannt, und man wird sie heute akzeptieren müssen, wenn man die gegenwärtige Welt auch nur anfangsweise in ihrer Komplexität verstehen will.

⁴ Aristoteles, *Met.*, XII 3, 1070a4–12. Vgl. *Phys.* VII 3, 247b17 f.

2 Perspektivität, Reflexivität und Rekursivität bei Nietzsche und Luhmann

2.1 Perspektivität: Orientierung durch Perspektiven

Nietzsche gebraucht den Begriff ‚Perspektive‘ schon früh, ohne ihm zunächst besonderes philosophisches Gewicht zu geben, erprobt ihn dann mehr und mehr in seinen Notaten, spricht 1884 etwa von einem „Perspectiv-Apparat“, „der 1) ein gewisses Stillestehen 2) ein Vereinfachen 3) ein Auswählen und Weglassen möglich macht“ (also vom Fixieren, Simplifizieren und Seligieren), von „perspektivischer Illusion“ und „Welt der Perspective“⁵, verbindet 1885 schließlich das „Perspektivische“, „das Vereinfachen und Fälschen“, mit dem Gedanken der Willen zur Macht und dehnt es auf das „Reich des Unorganischen“, der Physik, aus.⁶ Auch mit der Formel des Willens oder der Willen zur Macht schlägt Nietzsche keine neue Ontologie, vielmehr eine Anti-Ontologie vor, den paradoxen Begriff einer Einheit von bloßen Differenzen, eines durch nichts festgelegten Seins, in dem alles sich unablässig mit allem auseinandersetzt und sich dabei laufend verändert, auch das, was dabei buchstäblich ‚festgestellt‘ wird.⁷ Willen zur Macht sind als Perspektiven in ihrem Gegeneinander gedacht, die eine „als *zeitweilige Existenz-Bedingung*“ der andern. In einer solchen „Umkehrung des Perspektivischen Blicks“ zeigen sich „‚Ich‘ ‚Subjekt‘“ als „eine perspektische *Illusion*“, als „scheinbare Einheit, in der wie in einer Horizontlinie alles sich zusammenschließt.“⁸ Von da aus vollzieht Nietzsche die äußerste Abstraktion – mit

⁵ NL 26[334], KSA 11, 238; NL 25[336], KSA 11, 99; NL 27[41], KSA 11, 285.

⁶ NL 39[13], KSA 11, 623/ N VII 2, KGW IX, 2, 183; NL 35[68], KSA 11, 540/ KGW IX, 4, W I 3, 68; NL 36[20], KSA 11, 560/ KGW IX, W I 4, 4.30; NL 40[21], KSA 11, 638 f./ KGW IX, 4, W I 7, 66; NL 40[39], KSA 11, 648 f./ KGW IX, 4, W I 7, 56. Vgl. das Notat von 1888, NL 14[186], KSA 13, 373 f. (korr.): „das Atom, das sie [die Physiker] ansetzen, ist erschlossen nach der Logik jenes Bewußtseins-Perspektivism, – ist somit auch selbst eine subjektive Fiktion. Dieses Weltbild, das sie entwerfen, ist durchaus nicht wesenverschieden von dem Subjektiv-Weltbild: es ist nur mit weitergedachten Sinnen konstruiert, aber durchaus mit *unseren* Sinnen... Und zuletzt haben sie in der Constellation etwas ausgelassen, ohne es zu wissen: eben den nothwendigen Perspektivismus, vermöge dem jedes Kraftcentrum – und nicht nur der Mensch – von sich aus die ganze übrige Welt konstruiert d. h. an seiner Kraft mißt, betastet, gestaltet... Sie haben vergessen, diese Perspektiven-*setzende* Kraft in das ‚wahre Sein‘ einzurechnen [...] *Der Perspektivismus ist nur eine complexe Form der Spezifität* [...].“ Im Zusammenhang mit der Physik spricht Nietzsche 1885 auch – nur dies eine Mal – von „Perspektivität“ (NL 40[39], KSA 11, 649).

⁷ Werner Stegmaier, *Nietzsche zur Einführung*, Hamburg ²2013, 167–170. Matthew Meyer, *Reading Nietzsche through the Ancients. An Analysis of Becoming, Perspectivism, and the Principle of Non-Contradiction* (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 66), Berlin, Boston 2014, sieht darin freilich wiederum eine heraklitesche ‚Ontologie‘.

⁸ NL 35[68], KSA 11, 540; NL 2[67], KSA 12, 91/ KGW IX, 5, W I 8, 147; NL 2[91], KSA 12, 106/ KGW IX, 5, W I 8, 130.

der Luhmann dann beginnen wird: „Sinn“ überhaupt könnte bloßer „Beziehungs-Sinn“ und als solcher „Perspektive“ sein.⁹ In dieser denkbar hohen Abstraktion wird in den veröffentlichten Texten zunächst „das *Perspektivische*, die Grundbedingung alles Lebens“ (JGB, KSA 5, 12), dann die „Perspektiven-Optik des Lebens“ (JGB, KSA 5, 26), schließlich der „Perspektivismus“ zum Terminus (FW, KSA 3, 593).¹⁰

Nietzsche hat in seinen Notaten wohl Ansätze zu einer Theorie des Perspektivismus gemacht, in seinen veröffentlichten Schriften aber offenbar bewusst keine solche Theorie geliefert. In FW (Aph. 374) verdeutlicht er auf seine Weise, was er unter Perspektivismus versteht – ohne den Begriff noch einmal zu gebrauchen. Er suspendiert ausdrücklich die ontologische Fragestellung¹¹ („ob [...] alles Dasein essentiell ein *auslegendes* Dasein ist [oder nicht] – das kann, wie billig, auch durch die fleissigste und peinlich-gewissenhafteste Analysis und Selbstprüfung des Intellekts nicht ausgemacht werden“, FW, KSA 3, 626 f.). So bleibt, auch für sein eigenes Philosophieren und auch an dieser Stelle, als Ausgangspunkt, dass „der menschliche Intellekt bei dieser Analysis nicht umhin kann, sich selbst unter seinen perspektivischen Formen zu sehn und *nur* in ihnen zu sehn“; er kann nicht *wissen*, „was es noch für andre Arten Intellekt und Perspektive geben *könnte*“ (ebd.). Das gilt, auch

⁹ NL 2[77], KSA 12, 97/ KGW IX, 5, W I 8, 138.

¹⁰ Auch wenn für Nietzsches Gebrauch des Perspektivischen sein zeitweiliger Basler Kollege Gustav Teichmüller eine wichtige Quelle gewesen zu sein scheint, hat er den Begriff ‚Perspektivismus‘, soweit bisher zu sehen ist, selbst geprägt. Außer in FW (Aph. 354) taucht er nur noch in Notaten auf, z. T. gesperrt, z. T. in Anführungszeichen, z. T. ohne weitere Kennzeichnung: NL 7[21], KSA 12, 303; NL 7[60], KSA 12, 315; NL 14[186], KSA 13, 373. Auch der Begriff eines „dionysischen Pessimismus“ / FW, KSA 3, 622), zu dem er nach FW (Aph. 370) vorzustoßen hoffte, um sich vom „romantische[] Pessimismus“ (ebd.) Arthur Schopenhauers und Richard Wagners zu lösen, war seine eigene Schöpfung. Robin Small, *Nietzsche in Context*, Ashgate 2001, 48, bestreitet, dass es sich bei Nietzsches Begriff ‚Perspektivismus‘ überhaupt um die Bezeichnung einer Position und nicht vielmehr eines Sachverhalts handle (wie ‚Astigmatismus‘ oder ‚Rheumatismus‘), also denselben Sinn wie ‚Perspektivität‘ habe. Vgl. auch Jakob Dellinger, *Aufklärung über Perspektiven. Eine Lektürever such zum zwölften Abschnitt der dritten Abhandlung von Nietzsches „Zur Genealogie der Moral“*, in: Hans Feger (Hg.), *Nietzsche und die Aufklärung in Deutschland und China*, Berlin, Boston 2015. In unseren Zusammenhang passen beide Verwendungen. – Zur Ontologisierung von Nietzsches Perspektivismus vor allem in der angelsächsischen Forschung vgl. Werner Stegmaier, *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der „Fröhlichen Wissenschaft“*, Berlin, Boston 2012, 410 f., Fn. 617. So hat auch James Conant, *The Dialectic of Perspectivism*, in: *Sats – Nordic Journal of Philosophy* 6/2 (2005), 5–50, und 7/1 (2006), 6–57, deutsch: *Die Dialektik des Perspektivismus*, in: James Conant, *Friedrich Nietzsche. Perfektionismus & Perspektivismus*, (aus dem Amerikan. von Joachim Schulte, Konstanz 2014, 179–333), die These vorgetragen, Nietzsche habe sich in seiner mittleren Phase mit seinem Perspektivismus in ‚Konfusionen‘ eines Anti-Realismus verirrt, sich zuletzt aber besonnen und die Möglichkeit von valider Erkenntnis und Wahrheit wieder bejaht. Eine Perspektive ohne realen Gegenstand außer sich sei leer. Das gilt nicht, wenn, wie es für Nietzsche und Niklas Luhmann der Fall ist, die Perspektive den Gegenstand erst erzeugt oder ‚konstruiert‘. Conant erwägt nicht, dass schon nach Leibniz Perspektiven auf Perspektiven und eben darin real sein könnten.

¹¹ Vgl. Werner Stegmaier, *Nietzsches Befreiung der Philosophie*, 410–414.

wenn Nietzsche ‚wir‘ sagt, für jeden einzelnen Intellekt. Nichtsdestoweniger erfährt eine Perspektive ihre Perspektivität in ihrer Begrenztheit durch einen Standpunkt und einen Horizont. Nietzsche sagt „Ecke“: „wir sind heute zum Mindesten ferne von der lächerlichen Unbescheidenheit, von unsrer Ecke aus zu dekretieren, dass man nur von dieser Ecke aus Perspektiven haben *dürfe*“ (ebd.)¹² Im Anstoß an Ungewissheiten kann man darauf aufmerksam werden, dass man in einer begrenzten Perspektive operiert: Man kann die Ungewissheiten immer weiter reflektieren, kommt dabei aber nicht zu Gewissheiten. Nietzsche drückt das so aus: „Die Welt ist uns vielmehr noch einmal ‚unendlich‘ geworden: insofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können, dass sie *unendliche Interpretationen in sich schliesst*“ (ebd., 627).

Nietzsche geht unauffällig von der optischen Metapher ‚Perspektive‘ zur philosophischen Metapher der ‚Interpretation‘ über – interpretiert werden zunächst Texte, und die ‚Welt‘ erscheint jetzt als unendlich interpretierbarer Text (JGB, KSA 5, 37, 56, 69). Unmittelbar zuvor, in FW (Aph. 373) (FW, KSA 3, 625 f.), hat er ausführlich von „Welt-Interpretationen“ gehandelt¹³, kennzeichnet aber nicht näher, was nun ‚unendlich‘ bedeutet, einmal in, einmal ohne Anführungszeichen. Er spricht nur vom „grossen Schauer“ (ebd., 627), der uns hier fasst. Damit meint er zunächst wohl Blaise Pascals berühmten Schauer vor dem Unendlichen der physikalischen Welt im Großen und Kleinen, in dem sich jeder Halt verflüchtigt.¹⁴ Doch die physikalische Perspektive gibt als klar begrenzte immer noch einen Halt; „noch einmal ‚unendlich‘“ (ebd.) wird die Welt, wenn philosophisch auch diese Begrenzung noch unterlaufen wird. Dann wird offenbar, dass es nicht nur unendlich viele andere Interpretationen oder Lesarten all dessen geben könnte, was man selbst erfährt, sondern dass auch die eigenen Interpretationen in der eigenen Perspektive unendlich vielfältig reflektiert und interpretiert werden könnten, dass also die Welt einer Perspektive wiederum aus unendlich vielen Perspektiven besteht, die einander unendlich vielfältig interpretieren können. Dadurch steigern sich die Ungewissheiten in einem schauerhaften Maß. Es bleibt dann nichts mehr, woran man sich letztlich – aber nur letztlich – halten kann, außer Perspektivierungen der eigenen Perspektive, und das heißt in Luhmanns Begriffen: ihre Selbstdifferenzierung. Während Pascal und Gottfried Wilhelm Leibniz den Schauer noch durch den Halt in einem allwissenden und allmächtigen Gott beruhigen konnten, hat dieser Gott nun seine Glaubwürdigkeit verloren (vgl. FW, KSA 3, 573), und wer hätte nun noch „Lust, *dieses* Ungeheure von unbekannter Welt nach alter Weise sofort wieder zu vergöttlichen“, „*das* Unbekannte“ durch „*den* Unbekann-

¹² Zur Metapher der Ecke vgl. Nietzsche Research Group (Nijmegen) unter Ltg. von Paul van Tongeren, Gerd Schank, Herman Siemens (Hg.), *Nietzsche-Wörterbuch*, Bd. 1, Berlin, New York 2004, Art. Eckensteher, 683–688.

¹³ Werner Stegmaier, *Nietzsches Befreiung der Philosophie*, 395–410; Jakob Dellinger, *Von der Selbstkritik des Intellekts zur Perspektivierung des ‚Perspektivismus‘. Überlegungen zum Problem des Perspektivischen in den Aphorismen 373, 374 und 375 von Nietzsches „Fröhlicher Wissenschaft“* (im Erscheinen).

¹⁴ Werner Stegmaier, *Philosophie der Orientierung*, 645 f.

ten“ zu ersetzen und diesen „anzubeten“, also alle Ungewissheit einfach bei ihm zu hinterlegen (FW, KSA 3, 627). Das geht nun, so Nietzsche, gegen den Geschmack: Man erwägt es schon gar nicht mehr, gibt sich nicht mehr mit solchen durchschaubaren Manövern der Erleichterung, Beruhigung und Tröstung ab, kann nun scheinbaren Gewissheiten die Ungewissheit vorziehen.

Denn man weiß nun hinreichend oder kann doch wissen, wie sehr man mit solchen Gewissheiten betrogen werden und sich selbst betrügen kann: „Ach, es sind zu viele *ungöttliche* Möglichkeiten der Interpretation mit in dieses Unbekannte eingerechnet, zu viel Teufelei, Dummheit, Narrheit der Interpretation, – unsre eigne menschliche, allzumenschliche selbst, die wir kennen...“ (FW, KSA 3, 627). Diese „Teufelei, Dummheit, Narrheit“ (ebd.) hat Nietzsche schon zuvor, in JGB und in FW (Aph. 344), angesprochen und wird sie bald darauf, in GM, breit ausführen. Mit ‚Narrheit‘ dürfte er auf Fiktionen und Illusionen anspielen, mit denen man sich in der Regel wider besseres Wissen begnügt, und Nietzsche bezieht darin erkennbar auch sein eigenes Werk seit MA ein („– unsre eigne menschliche, allzumenschliche selbst“, ebd.), in dem er an der Aufklärung der – durchaus lebensnotwendigen (vgl. JGB, KSA 5, 18) – Fiktionen und Illusionen gearbeitet hat. Mit ‚Dummheit‘ dürfte der unvermeidliche Abbruch infiniter Regresse in einer solchen Erkundung von Ungewissheiten der Interpretationen gemeint sein. „Wenn der Entschluss einmal gefasst ist“, hatte Nietzsche in JGB (Aph. 107) geschrieben, „das Ohr auch für den besten Gegengrund zu schliessen: Zeichen des starken Charakters. Also ein gelegentlicher Wille zur Dummheit“ (JGB, KSA 5, 92). In JGB (Aph. 188) nannte er ‚Dummheit‘ unmittelbar „die *Verengerung der Perspektive*“, „das Bedürfniss nach beschränkten Horizonten“, das „eine Lebens- und Wachstums-Bedingung“ sei (JGB, KSA 5, 110), und in JGB (Aph. 231) sprach er schlicht von der „*grossen Dummheit*, die wir sind“ (JGB, KSA 5, 170). „[Z]um Perspektivischen gehört“, schrieb er dann in den neuen Vorrede zu MA I, „auch das Stück Dummheit in Bezug auf entgegengesetzte Werthe und die ganze intellektuelle Einbusse, mit der sich jedes Für, jedes Wider bezahlt macht“ (MA I, KSA 2, 20). In GD, Streifzüge (Aph. 40), wird er dann zuspitzen: „Über gewisse Dinge *fragt man nicht*: erster Imperativ des Instinktes“ (GD, KSA 6, 142). Der Perspektivismus der unendlichen Interpretationen zwingt nicht zu einer Ontologie, wohl aber zum Abbruch der Interpretationen, wo Lebensbedürfnisse dazu nötigen, und dieser Abbruch kann dann z. B. auch die Annahme einer Ontologie sein.

Das Wort von der ‚Teufelei‘ schließlich, die Nietzsche zuerst nennt, könnte nicht nur auf die Priester im Dienst des großen Unbekannten zielen, sondern auch auf seine eigene Teufelei: nämlich einen Gegen-Gott, den „Gott *Dionysos*“, als Gott seines Philosophierens ausgerufen zu haben (JGB, KSA 5, 238): Dionysos als Gott, der über die Möglichkeit unendlicher Interpretationen nicht beruhigt, sondern im Gegenteil immer neu an sie erinnert. Nietzsche ‚konstruiert‘ ihn aus der Perspektive seines Perspektivismus als Gott seines Perspektivismus – damit besetzt er vorsorglich die Stelle, die sonst rasch anderweitig wieder besetzt würde. Die Ausrufung des Dionysos zum Gott des Philosophierens soll wappnen, lebensnotwendige Dummheiten und

Narrheiten, wo man nicht umhin kann, sich ihnen zu ergeben, wieder zu reflektieren („kommen wir unserm ‚Gotte‘ mit allen unsern ‚Teufeln‘ zu Hülfe!“, heißt es JGB, KSA 5, 163) und so die „Redlichkeit“ zu kräftigen. Aber selbst gegen die Redlichkeit muss man misstrauisch bleiben. Denn „was wissen wir zuletzt von uns? [...] Unsrer Redlichkeit, wir freien Geister, – sorgen wir dafür, dass sie nicht unsrer Eitelkeit, unser Putz und Prunk, unsrer Grenze, unsrer Dummheit werde! Jede Tugend neigt zur Dummheit, jede Dummheit zur Tugend“ (ebd.).

Luhmann gebraucht den Begriff ‚Perspektive‘ häufig, etwa in *Sinn als Grundbegriff der Soziologie*¹⁵ bei der Einführung der „sozialen Dimension“ von „Sinn“, in *Soziale Systeme, Die Wissenschaft der Gesellschaft* und *Die Gesellschaft der Gesellschaft*¹⁶ dann zunehmend häufiger, doch bis zuletzt unterterminologisch. Von ‚Perspektivität‘ spricht er nur in Zitaten anderer. Er nutzt den Begriff jedoch, um plausibel zu machen, dass Systeme, wie er sie versteht, nicht über sich hinaussehen können, sondern das, was sie als ihre Umwelt sehen, nach ihren eigenen Bedingungen konstruieren. Luhmann konzipiert, weit expliziter als Nietzsche, einen leibnizschen sich selbst perspektivierenden Perspektivismus ohne Gott: „Das Gesamtsystem wird rekonstruiert als interne Differenz von Teilsystem/Teilsystemumwelt, und dies für jedes Teilsystem auf je verschiedene Weise. Je nach interner Schnittlinie ist das Gesamtsystem dann mehrfach in sich selbst enthalten. Es multipliziert seine eigene Realität.“ Dieser Perspektivismus schließt auch seine eigene Theorie ein. Jedes Teilsystem, „indem es sich nur an der eigenen System/Umwelt-Differenz orientiert, [rekonstruiert] mit dieser [...] das Gesamtsystem für sich“; es befindet sich in einem „ständigen Perspektivenwechsel“ zwischen sich als Teilsystem und dem für es unfassbar bleibenden Gesamtsystem als seiner Umwelt (SS 262). Denn die Systemtheorie ist nach ihrem Selbstverständnis ihrerseits ein Teilsystem des Teilsystems Wissenschaft, die wiederum ein Teilsystem des Systems der Kommunikation der Gesellschaft; durch sie wird den übrigen Teilsystemen oder Perspektiven kein gemeinsamer Gegenstand unterlegt. „Beobachterperspektiven“ sind black boxes, also ‚fensterlos‘ gegeneinander: „Sie bleiben getrennt, sie verschmelzen nicht, sie verstehen einander nicht besser als zuvor; sie konzentrieren sich auf das, was sie am anderen als System-in-einer-Umwelt, als Input und Output beobachten können, und lernen jeweils selbstreferentiell in ihrer je eigenen Beobachterperspektive“ (SS 157). Man kann wohl „in der Sachdimension“ an der gemeinsamen Unterstellung einer gemeinsamen Sache festhalten – ohne dass es sie darum auch geben müsste. Die „soziale Schematisierung“ der Perspektiven, die von der Kommu-

¹⁵ Niklas Luhmann, *Sinn als Grundbegriff der Soziologie*, in: Jürgen Habermas, Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt a. M. 1971, 51.

¹⁶ Niklas Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M. 1984 [= SS], Ders., *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1990 [= WissG], Ders., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1997 [= GG].

nikation erzwungen wird, ermöglicht dann „*beiden* Partnern, *beide* Perspektiven, die des Ego und die des Alter, miteinander oder nacheinander zu verwenden und jeweils zu entscheiden, in wessen Perspektive was gemeint ist“ (SS 126). Solche unterstellten Gemeinsamkeiten können sich aber rasch wieder auflösen, und so erfahren beide Seiten „mit der *Nichtidentität der Perspektiven*“ lediglich „*die Identität dieser Erfahrung*“ der Nichtidentität (SS 172). Perspektiven sind, auch das ein Paradox, identisch nur in ihrer Nichtidentität.¹⁷ So langt Luhmann bei einer „radikalen De-Ontologisierung der Perspektive auf Gegenstände schlechthin“ an (SS 243). Wofür Nietzsche noch gekämpft hat, ist für ihn selbstverständlich geworden.¹⁸

2.2 Reflexivität: Orientierung an Perspektiven

Die philosophische Tradition hat, um über die jeweiligen Perspektiven hinauszukommen, also andere Perspektiven in die eigene einzubeziehen, ‚sinnliche Wahrnehmung‘ (*aísthesis*) und ‚Denken‘ (*lógos, noûs*) oder physiologische und logische Beobachtung unterschieden: Während man für die offensichtlich perspektivische Wahrnehmung einräumte, dass sie unvermeidlich für jeden anders ausfällt, sollte die Selbigkeit des Wahrgenommenen durch ein Denken gesichert werden, das ein perspektivenunabhängiges ‚Wesen‘ erfasst; ihm gegenüber sollte das Wahrnehmbare ‚unwesentlich‘ und damit auch minderwertig sein. Das Denken durfte danach seinerseits nicht wahrnehmbar, sondern musste perspektivenunabhängig sein: So konnte es für alle gleich zugänglich und damit allen gemeinsam sein. Die Unterscheidung von Denken und Wahrnehmung schaltete die Perspektivität aus. Dabei blieb jedoch nicht nur strittig, wodurch und wie die Grenze zwischen Denkbarem und Wahrnehmbarem gezogen werden, was jeweils als wesentlich und unwesentlich gelten, also zum ‚Reich‘ des Denkens gehören sollte oder nicht, sondern auch, wie die behauptete Gleichheit und Gemeinsamkeit des Denkens und des jeweils Gedachten gesichert werden konnte. Das war nur durch Kommunikation möglich: Denken, sowohl das eigene wie das anderer, war nur anhand von gesprochenen oder geschriebenen, also wiederum wahrnehmbaren Zeichen beobachtbar. Die Perspektivität kehrte zurück. Um sie erneut auszuschalten, musste man, gegen alle Erfahrung, postulieren, dass die Zeichen als Zeichen des Denkens für alle Beteiligten dasselbe bedeuteten. Zum Festhalten solcher Bedeutungen war dann Gedächtnis erforderlich, das man, als Stütze des Denkens, ihm zuschlagen musste (Denken > Gedachtes > Gedächtnis),

¹⁷ Die Figur erscheint bereits am Ende des Geist-Kapitels (BB/VI) von Hegels *Phänomenologie des Geistes*.

¹⁸ Von feineren Differenzierungen in einer versteckten, durch Kenneth Burke und Nicholas Rescher vermittelten Auseinandersetzung Luhmanns mit Nietzsche müssen wir in dieser Kurzfassung absehen.

auch wenn es, nach aller Erfahrung, dem Denken keineswegs zuverlässig zur Verfügung steht. Denn das Gedächtnis operiert offensichtlich seinerseits perspektivisch und steht darin der Wahrnehmung näher als dem Denken: Es stellt die Welt einer früheren Perspektive jeweils in der Welt der gegenwärtigen Perspektive nach deren Bedürfnissen und Interessen dar. Die Gleichheit und Gemeinsamkeit des Denkens ist darum niemals sicher, auch das Denken bleibt perspektivisch.

Immanuel Kant war das schon deutlich. Dennoch trennte er weiterhin analytisch Denken und Wahrnehmung – und postulierte zugleich ihre Untrennbarkeit („Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“, KrV, A 51/B 75). Er paradoxierte also die Unterscheidung. Das 19. Jahrhundert folgte dem durch Freilegung vielfacher physiologischer, psychologischer, historischer und kultureller Abhängigkeiten des Denkens, die Unterscheidung erodierte. Luhmann gibt sie vollends auf und ersetzt sie konsequent durch den Begriff der Beobachtung. Weil aber Beobachtung, um sich vom Beobachteten unterscheiden zu können, selbstreferentiell sein muss, rückt dadurch der Selbstbezug oder die Reflexivität erneut ins Zentrum, nun jedoch nicht mehr als die von Subjekten, sondern als die von Perspektiven. Luhmann versteht die Reflexivität oder Selbstreferenz in diesem Sinn als das „Zentrum der Systemtheorie“ (SS 593), als ihr „Grundgesetz“ (SS 64) – und, mit Blick auf die philosophische Tradition, als ihren „Explosivstoff“ (SS 656). Er beginnt mit ihr *Soziale Systeme*, die Grundlegung seiner Theorie, und führt die Theorie auch wieder auf sie hinaus.

Wenn es nun nicht mehr durch schlichte Gleichsetzung geschehen kann, wie wird dann denkbar, dass Perspektiven andere Perspektiven einbeziehen? Um die Frage mit Luhmann schlüssig zu beantworten, wären einige hochabstrakte und schwierige Zwischenschritte nötig. Sie führen von der selbstreferentiellen Abgrenzung von ‚etwas‘ überhaupt über die Theoreme der selbstreferentiellen Ausdifferenzierung und Grenz-bildung, der evolutionären Selektion von Selektionen beim Beobachten von Beobachtungen zu alternativen Möglichkeiten des Einschließens und Ausgrenzens von Perspektiven oder zur selbstreferentiellen Perspektivierung bei der Fremdreferenz auf andere Perspektiven. Das etwa ist der Weg, auf dem Luhmann die alte Ontologie auflöst, die von der Einheit von Denken und Sein ausging, und Orientierung freisetzt, die Entscheidungen über alle Unterscheidungen denkbar macht. Diese Zwischenschritte können wir hier nicht näher ausführen. Im Ergebnis können Perspektiven andere Perspektiven durch Reflexion und Selektion ein- oder ausschließen, ohne je mit ihnen sich gleichzusetzen, zu vergemeinschaften oder zu verschmelzen. Sie bleiben auch dabei stets in ihrer eigenen Perspektive und ebenso, wenn sie Theorien darüber ausbilden.

Nietzsche hat die Selbstreferenz besonders durch die Begriffe ‚Selbstüberwindung‘ (zuweilen auch ‚Selbst-Überwindung‘ geschrieben) und ‚Selbstaufhebung‘ auffällig gemacht; eine scharfe Grenze zwischen beiden zieht er nicht. Am bekanntesten ist seine Aufforderung zu immer neuer charakterlicher ‚Selbstüberwindung‘ und seine Diagnose der „*Selbstaufhebung der Moral*“ (M, KSA 3, 16). Der Topos der Selbstreferenz

beschränkt sich aber auch bei ihm nicht auf Belange der Moral, sondern durchzieht ebenfalls sein ganzes Philosophieren.¹⁹ Auch Nietzsche bezieht in die Selbstreferenz stets Fremdreferenz ein, wodurch sie, wie er sich in seinen Notaten auszudrücken pflegt, wachsend „complicirter“ (NL 34[46], KSA 11, 434) wird, und auch für ihn ist dabei die Evolution ausschlaggebend, die er wie Luhmann als Prozess unablässiger Selbstüberwindungen oder Selbstaufhebungen im Sinn unablässiger Selektionen von Selektionen begreift. Und ebensowenig wie Luhmann scheut er die Paradoxieanfälligkeit der Selbstreferenz. In JGB (Aph. 22), einem ebenfalls sehr bekannten und sehr komplexen Aphorismus, weist er eigens auf sie hin, ohne die Paradoxie auszubuchstabieren: „Gesetzt, dass auch dies [dass alle Gesetzlichkeit Interpretation sei] nur Interpretation ist – und ihr werdet eifrig genug sein, dies einzuwenden? – nun, um so besser“ (JGB, KSA 5, 37). Man möge, lässt Nietzsche unausgesprochen, sich von der unvermeidlichen Selbstaufhebung nicht schrecken lassen, sondern das Beste aus ihr machen. Und Nietzsche macht ähnlich viel aus ihr wie Luhmann. Er deckt, wo immer möglich, unentdeckte Selbstreferenzen auf, seien sie paradox oder tautologisch (wie in Kants Transzendentalphilosophie, die jede Erkenntnisleistung „*Vermöge eines Vermögens*“ erkläre, JGB, KSA 5, 24), arbeitet selbst durchgehend mit Selbstreferenzen, jedoch interessanterweise anders als Luhmann, und entdeckt darin das Befreiende der Philosophie.

Luhmanns ‚basale Selbstreferenz‘ der Elemente auf ihre Relationen denkt er im Theorem des Willens zur Macht, das ebenfalls ontologisch anmutet und das er, was man im Bann von Martin Heideggers Nietzsche-Interpretation lange nicht bemerkte²⁰, ebenfalls gezielt de-ontologisiert. Sofern Willen zur Macht (im Plural) eben darin bestehen, dass sie sich voneinander unterscheiden und einander überwinden, ist ihr ‚Sein‘ wie das der luhmannschen Systeme als zeitliches Differenz- oder Selbstim-Unterschied-von-anderem-Sein gedacht. Entsprechend konzipiert Nietzsche die Bildung von autonomen Einheiten oder Perspektiven als Festigung von Willen zur

19 Claus Zittel, *Selbstaufhebungsfiguren bei Nietzsche*, Würzburg 1995, sieht in der ‚Selbstaufhebungsfigur‘ denn auch „ein Leitmotiv, mehr noch: *einen Grundzug des nietzscheanischen Denkens*“ (gemeint ist: des nietzscheschen, nicht des von Nietzsche ausgehenden), seine „*konsequenteste Kritikstrategie*“, ein „*Schlüsseltheorem*“ für das Verständnis seiner Texte und den „Ansatzpunkt“, die oft beklagten „Paradoxien, Selbstwidersprüche, Ambivalenzen in seinem Denken“ nur als „vermeintliche“ und stattdessen seine Philosophie als tragische zu verstehen (10 f.). Zittel, der das Thema zuerst zu entdecken glaubte und diesen Anspruch aggressiv vertrat, hatte freilich ‚das ästhetische Kalkül‘ Nietzsches im Sinn und übersah Vorarbeiten zum philosophischen Verständnis von Nietzsches Gedanken der Selbstaufhebung insbesondere gegenüber dem hegelschen. Vgl. dazu Werner Stegmaier, *Philosophie der Fluktanz. Dilthey und Nietzsche*, Göttingen 1992, passim, bes. 299 f. Zur weiteren Unterscheidung des nietzscheschen vom hegelschen Denken der Selbstaufhebung, vgl. Werner Stegmaier, *Die Substanz muss Fluktanz werden. Nietzsches Aufhebung der Hegelschen Dialektik*, in: *Berliner Debatte Initial* 12.4 (2001), Themenheft *Unaufhörliche Dialektik*, 3–12.

20 Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsches Lehre vom Willen zum Macht*, in: *Nietzsche-Studien* 3 (1974), 1–60.

Macht durch Strukturierung oder Organisation von Macht. Auch für ihn entstehen solche Einheiten, wie Notate bezeugen, spontan und lediglich in perspektivischen Deutungen, nicht als ontologische Wesen: „Alle Einheit ist *nur* als *Organisation und Zusammenspiel* Einheit: nicht anders als wie ein menschliches Gemeinwesen eine Einheit ist: also *Gegensatz* der atomistischen *Anarchie*; somit ein *Herrschafts-Gebilde*, das Eins *bedeutet*, aber nicht eins *ist*“ (NL 2[87] (32), KSA 12, 104). In GM führt Nietzsche das im Zusammenhang mit den vermutlich grausamen Ursprüngen des schlechten Gewissens in einer drastischen, bilderreichen, anthropomorphen Sprache aus, in der gleichwohl schon die systemtheoretische selbstreferentielle Ausdifferenzierung und Grenzbildung vorscheint: Unvermittelt, blitzartig trete irgendeine „Eroberer- und Herren-Rasse“ auf, „welche, kriegerisch organisirt und mit der Kraft, zu organisiren, unbedenklich ihre furchtbaren Taten auf eine der Zahl nach vielleicht ungeheuer überlegene, aber noch gestaltlose, noch schweifende Bevölkerung legt“ (GM, KSA 5, 324 f.). Man müsse hier „ein instinktives Formen-schaffen, Formen-aufdrücken“ annehmen: Wo sie, „die unfreiwilligsten, unbewusstesten Künstler, die es giebt“, erscheinen, steht „in Kürze [...] etwas Neues da [...], ein Herrschafts-Gebilde, das *lebt*, in dem Theile und Funktionen abgegrenzt und bezüglich gemacht sind, in dem Nichts überhaupt Platz findet, dem nicht erst ein ‚Sinn‘ in Hinsicht auf das Ganze eingelegt ist“ (ebd.). Lange vorliegende soziale Umstände werden mit einem Mal so relationiert und funktionalisiert, dass sie in Luhmanns Sinn zu Elementen eines sozialen Systems werden und in ausdifferenzierten Teilsystemen Funktionen voneinander abgrenzen.²¹

Wo Luhmann die Selbstreferentialität seiner Theorie durch eine „*Supertheorie*“ (SS 19) absichert, die, indem sie sich selbst einbezieht, ihre möglichen Negationen mitreflektieren, sie dadurch gegen Kritik immunisieren und so einen „Universalitätsanspruch“ (SS 9) erheben kann, philosophiert Nietzsche je länger, desto deutlicher durchgehend selbstreferentiell – mit dem Höhepunkt der Genealogie seines eigenen Philosophierens in *Ecce homo*. Dabei bricht er dem selbstreferentiellen Philosophieren die theoretische Spitze ab und bleibt konsequent, hier konsequenter als Luhmann, bei der Kommunikation, nämlich der inszenierten Kommunikation mit seinen Leser(inne)n. Er gestaltet seine veröffentlichten Texte durchgehend kommunikativ, lädt seine Leser(innen) durch fein nuancierte, also hochdifferenzierte Formen philosophischer Schriftstellerei zu Zweifeln, Nachfragen, Einwänden, Widerständen

²¹ Im Notat von 1887, NL 11[73] (331), KSA 13, 36, formuliert Nietzsche dann wiederum abstrakter, nicht mehr anthropomorph. Danach wird ein komplexes Herrschaftsgebilde als „*Werth*“ für das Überleben asymmetrisiert und dauerhaft gemacht. Luhmann berücksichtigt weder Nietzsches systemtheoretische Vorgriffe noch seine De-Ontologisierung und De-Anthropologisierung der Willen zur Macht, wenn er schreibt: „Selbstreferenz ist Bedingung für Steigerungen, für Steigerung der Einschränkungbarkeit, für Aufbau von Ordnung durch Reduktion von Komplexität. Zeitweise war diese Einsicht in der Form von natürlicher Selbstliebe, in der Form von sich selbst begründender Vernunft oder dann in der Form des Willens zur Macht, also in anthropologischen Verpackungen, an die Stelle des Rationalitätsprinzips getreten“ (SS 638).

und eigenen Deutungen ein, ohne ihnen je definitive Lehren anzubieten. Tut er das scheinbar doch, verunsichert er sie zugleich gezielt, indem er ausdrücklich und wiederholt die Verständlichkeit seiner Texte in Frage stellt.²² Leser(innen) werden ständig auf die Perspektivität ihrer eigenen Lektüren gestoßen und verstehen so aus eigener Erfahrung, was ihnen theoretisch nur paradox gesagt werden kann.

Nietzsche differenziert, um es auf einen einfachen Unterschied zu bringen, Inhalt und Form, Gehalt und Gestalt seiner Texte. Er macht, was hier nicht wiederholt werden braucht,²³ die Form so aussagekräftig, dass sie den Inhalt perspektiviert (z. B. indem er von einem mythisch-historischen Propheten Lehren in einer episch-dramatischen Lehrdichtung vortragen und ihn mit deren Kommunikation scheitern lässt: *Also sprach Zarathustra*).²⁴ Dazu muss er, wie Luhmann den Beobachtungssystemen, den Texten selbst Autonomie einräumen und tut das u. a., indem er sich ausdrücklich als deren Autor zurücknimmt („Das Eine bin ich, das Andre sind meine Schriften“ EH, KSA 6, 298), Masken vorschützt und hinter den Masken wieder Masken²⁵ oder von Erfahrungen der Unwillkürlichkeit, Eingebung, Inspiration, des Von-Gedanken-überfallen-Werdens berichtet, so, als ob die Texte sich selber schrieben.²⁶ Ihre Autonomie befreit die Texte von Forderungen nach logischer Konsistenz, die nicht die ihren, sondern die wissenschaftlicher Disziplinen sind, und erst recht von Forderungen nach systematischer Kohärenz; das ‚System‘ im traditionellen Sinn wird ausdrücklich als „Mangel an Rechtschaffenheit“ abgelehnt (GD, KSA 6, 63). Nietzsches Wissenschaft soll ‚fröhlich‘, der Sinn ihrer Texte vorbehaltlos perspektivisch sein, und die Form, die sich dafür am meisten anbietet, ist der Aphorismus und das Aphorismen-Buch. Darin können dieselben Themen immer wieder in anderen Kontexten und literarischen Formverwandlungen auftauchen, dürfen Aphorismen auch füreinander inkongruent sein: Eben dadurch reflektieren sie wie in einem kubistischen Gemälde

²² Siehe insbesondere die Aph. JGB 27 (KSA 5, 45 f.), FW 371 (KSA 3, 622 f.) und 381 (KSA 3, 633–635), dazu Werner Stegmaier, *Nietzsches Befreiung der Philosophie*, 455–461; zu Nietzsches Wirkung durch irritierende und faszinierende Formen philosophischer Schriftstellerei im Ganzen ebd., 15–25.

²³ Werner Stegmaier, *Schicksal Nietzsche? Zu Nietzsches Selbsteinschätzung als Schicksal der Philosophie und der Menschheit (Ecce homo, Warum ich ein Schicksal bin 1)*, in: Nietzsche-Studien 37 (2008), 62–114; ders., *Nietzsches Befreiung der Philosophie*, passim; ders., *Oh Mensch! Gieb Acht! Kontextuelle Interpretation des Mitternachts-Lieds aus Nietzsches „Also sprach Zarathustra“*, in: Nietzsche-Studien 42 (2013), 85–115.

²⁴ Nachdem die philosophische Bedeutung von Nietzsches Formen philosophischer Schriftstellerei lange im Hintergrund geblieben war, wird sie nun programmatisch v. a. von jüngeren Autoren weiter herausgearbeitet, v. a. von Axel Pichler, *Nietzsche, die Orchestikologie und das dissipative Denken*, Wien 2010; Jakob Dellinger, *Zwischen ‚Meinung‘ und ‚Maske‘. Überlegungen zum Umgang mit Nietzsches Techniken der Subversion*, in: *Nietzscherforschung* 19 (2012), 317–326; Marcus Andreas Born, Axel Pichler (Hg.), *Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in „Jenseits von Gut und Böse“* (Nietzsche Heute, Bd. 5), Berlin, Boston 2013.

²⁵ Siehe v. a. die Aph. JGB 40, 230, 278, 289.

²⁶ Besonders im Rückblick auf die Entstehung von Za (EH, KSA 6, 335–340).

wechselseitig ihre Perspektivität. Nietzsches Philosophieren operiert auf diese Weise perspektivistisch, ohne sich dabei auf eine Theorie des Perspektivismus festzulegen, die, auch nach Luhmann, wieder nur eine perspektivische sein könnte.²⁷ So ist bei Nietzsche die Perspektivität Gegenstand und schriftstellerische Methode zugleich und darin auf wiederum nur perspektivisch zu beobachtende Weise selbstbezüglich.

2.3 Rekursivität: Orientierung an sich selbst

Die Realität dieser Perspektivität schildert Nietzsche bzw. eine seiner Autor-Masken in einem wiederum sehr bekannten Passus aus GM II (Aph. 12) als zeitlichen Prozess fortgesetzter Uminterpretation. Er lässt sich ebenfalls gut systemtheoretisch verstehen. Nietzsche erweitert hier die Perspektive über das an der betreffenden Stelle zur Rede stehende Thema, den „Ursprung und Zweck der Strafe“, hinaus zur „Geschichte eines ‚Dings‘, eines Organs, eines Brauchs“ überhaupt, all dessen, was in Zeichen als Gegenstand erscheint.²⁸ „[A]lle Zwecke, alle Nützlichkeiten,“ heißt es dort, „sind nur Anzeichen davon, dass ein Wille zur Macht über etwas weniger Mächtiges Herr geworden ist und ihm von sich aus den Sinn einer Funktion aufgeprägt hat; und die ganze Geschichte eines ‚Dings‘, eines Organs, eines Brauchs kann dergestalt eine fortgesetzte Zeichen-Kette von immer neuen Interpretationen und Zurechtmachungen sein, deren Ursachen selbst unter sich nicht im Zusammenhange zu sein brauchen, vielmehr unter Umständen sich bloss zufällig hinter einander folgen und ablösen“ (GM, KSA 5, 314). Man kann in Luhmanns Sprache übersetzen: Man sieht mehr, wenn man statt von Dingen und von Zwecken von Funktionen ausgeht²⁹, Funktionen, deren

²⁷ Nietzsche führt das gerade an seinen Texten über die Perspektivität alles Beobachtens eindrucksvoll vor. Alles, was hier als Dogma, Lehre, Theorie auftritt, sucht er zugleich perspektivistisch zu „unterminieren“, wie er gerne sagt (MA I, KSA 2, 305; GM, KSA 5, 368). Auch das müssen wir hier nicht mehr darstellen; Jakob Dellinger hat es bereits ebenso sorgfältig wie gründlich getan, außer in Ders., „Aufklärung über Perspektiven auch in: „Du solltest das Perspektivische in jeder Werthschätzung begreifen lernen“. Zum Problem des Perspektivischen in der Vorrede zu „Menschliches, Allzumenschliches I“, in: *Nietzsche-Studien* 44 (2015). Das „Perspektivische“ des Interpretierens“, so Dellingers Resumé, „könnte sich nicht mehr im Rahmen einer diskursiv stabilen Begrifflichkeit von einem Meta-Standpunkt aus beschreiben, sondern nur noch in selbstreflexiven, seine jeweiligen Artikulationsgestalten problematisierenden Textkonstellationen anzeigen bzw. vorführen lassen“ (Jacob Dellinger, *Zwischen ‚Meinung‘ und ‚Maske‘*, 326).

²⁸ Zur Interpretation der Passage im Blick auf die Transformation der aristotelischen Ontologie, die Theoreme der Sinnverschiebung und der Selbstaufhebung, die Wille-zur-Macht-Hypothese und die Ordnung des Geflechts vgl. Werner Stegmaier, *Nietzsches ‚Genealogie der Moral‘. Werkiinterpretation*, Darmstadt 1994, 70–93.

²⁹ Siehe dazu den Aph. FW 360: „Man bedarf noch einer Kritik des Begriffs ‚Zweck‘“ (FW, KSA 3, 608), und Niklas Luhmann, *Zweckbegriff und Systemrationalität. Über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen*, Tübingen 1968, Nachdruck Frankfurt a. M. 1973.

Sinn sich in einer kontingenten Abfolge von Selektionen ausdifferenziert. Nietzsche weiter: „Entwicklung‘ eines Dings, eines Brauchs, eines Organs ist demgemäss nichts weniger als sein Progressus auf ein Ziel hin, noch weniger ein logischer und kürzester, mit dem kleinsten Aufwand von Kraft und Kosten erreichter progressus“ (ebd.) – in Luhmanns Sprache ‚simplifiziert‘ die Unterstellung eines geradlinigen logischen, kausalen oder ökonomischen ‚Fortschritts‘ die Umwelt-Beziehungen eines Systems massiv³⁰ – , „sondern die Aufeinanderfolge von mehr oder minder tiefgehenden, mehr oder minder von einander unabhängigen, an ihm sich abspielenden Überwältigungsprozessen, hinzugerechnet die dagegen jedes Mal aufgewendeten Widerstände, die versuchten Form-Verwandlungen zum Zweck der Vertheidigung und Reaktion, auch die Resultate gelungener Gegenaktionen“ (ebd., 314 f.). In Luhmanns Sprache: Die Abfolge der Selektionen ist doppelt kontingent, es handelt sich, zumal in einer Kommunikation wie der über den Zweck der Strafe, um Selektionen von Selektionen, die sowohl das jeweilige System als auch dessen jeweilige Umwelt laufend umstrukturieren. Nietzsches genereller Schluss daraus: „Die Form ist flüssig, der ‚Sinn‘ ist es aber noch mehr...“ (ebd., 315). Luhmann: „Kommunikation ist danach ein völlig eigenständiger, autonomer, selbstreferentiell-geschlossener Vorgang des Prozessierens von Selektionen, die ihren Charakter als Selektionen nie verlieren; ein Vorgang der laufenden Formveränderung von Sinnmaterialien, der Umformung von Freiheit in Freiheit unter wechselnden Konditionierungen, wobei unter der Voraussetzung, daß die Umwelt komplex genug und nicht rein beliebig geordnet ist, nach und nach Bewährungserfahrungen anfallen und in den Prozeß zurückübernommen werden“ (SS 205 f.). Oder kurz: „Sinn trägt sich selbst, indem er seine eigene Reproduktion selbstreferentiell ermöglicht“ (SS 141). Der Sinnbildungsprozess, der sich selbst in Abfolgen doppelter Selektionen reproduziert, schließt andere Selektionen, andere mögliche Entscheidungen für andere mögliche Unterscheidungen und Bezeichnungen oder kurz und mit Nietzsches Begriff: andere mögliche Interpretationen aus. Evolutionäre Selektion inkludiert diesen, exkludiert anderen Sinn. Nietzsche weiter: „Selbst innerhalb jedes einzelnen Organismus steht es nicht anders: mit jedem wesentlichen Wachstum des Ganzen verschiebt sich auch der ‚Sinn‘ der einzelnen Organe, – unter Umständen kann deren theilweises Zu-Grunde-Gehn, deren Zahl-Verminderung (zum Beispiel durch Vernichtung der Mittelglieder) ein Zeichen wachsender Kraft und Vollkommenheit sein“ (GM, KSA 5, 315). Luhmann: Organische ebenso wie Sinnsysteme können ihre Teilsysteme jederzeit umfunktionieren oder fallen lassen, und nur unter dieser Bedingung können sie sich unter wechselnden Umständen halten. Nachdem Nietzsche in JGB klargestellt hat, dass es weder Macht noch Willen an sich gibt, sondern dass sie ihrerseits perspektivische Interpretationen sind, spricht er hier (und nur hier) nun von seiner „Theorie eines in allem Geschehn

³⁰ Detlef Krause, *Luhmann-Lexikon. Ein Einführung in das Gesamtwerk von Niklas Luhmann*, 4. neu bearbeitete und erweiterte Aufl., Stuttgart 2005, 263 f.

sich abspielenden *Macht-Willens*“, einer Theorie, die er ausdrücklich gegen die von ihm beobachtete „demokratische Idiosynkrasie gegen Alles, was herrscht und herrschen will, den modernen *Misarchismus*“ (ebd.), richtet, also als eine alternative oder eine Gegentheorie, nicht als Ontologie vorträgt. Er nennt sie zugleich den „Haupt-Gesichtspunkt der historischen Methodik“ (ebd.), unter dem stets die Flüssigkeit alles Sinns oder, mit Luhmann, das bloße Prozessieren von Differenzen im Auge behalten wird: „Insgesamt ist Sinn also ein Prozessieren nach Maßgabe von Differenzen, und zwar von Differenzen, die als solche nicht vorgegeben sind, sondern ihre operative Verwendbarkeit (und erst recht natürlich: ihre begriffliche Formulierbarkeit) allein aus der Sinnhaftigkeit selbst gewinnen. Die Selbstbeweglichkeit des Sinngeschehens ist *Autopoiesis par excellence*“ (SS 101).

Selbstbeweglichkeit des Sinngeschehens aber wird möglich durch Rekursivität³¹, durch Orientierung der Reflexivität am jeweils vorausgehenden Zustand: „Rekursivität ist schon dann gewährleistet, wenn der Prozeß von eigenen Ergebnissen profitiert, Reflexivität nur dann, wenn er sich selbst zum Gegenstand eigener Operationen machen, also sich selbst von anderen Prozessen unterscheiden kann“ (WissG 333 f.).³² Luhmann selbst verknüpft den Begriff der Rekursivität häufig mit dem der Orientierung: „Rekursiv operierende (operativ geschlossene) Systeme orientieren sich an dem jeweils erreichten eigenen Zustand.“³³ – „Entscheidungen orientieren sich im rekursiven Netzwerk der Autopoiesis immer an anderen Entscheidungen und reflektieren zumeist ihren eigenen Orientierungswert für andere Entscheidungen.“³⁴ Durch Rekursionen entstehen nicht nur aus einer Abfolge von Operationen qua singulären zeitlichen Ereignissen mehr oder weniger dauerhafte Strukturen; durch Rekursivität justieren sich diese Strukturen dann auch von Situation zu Situation neu, respektieren sie sich. Die Funktionsweise „rekursiver Systeme“ ist die aller Orientierung,

31 Besonders WissG 321. Der Begriff der Rekursivität stammt aus den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts. Er erlaubte, in mathematische Gleichungen Zeit in Gestalt der (Wieder-)Einsetzung von Werten einzutragen. Bei Rekursion von Punktmengen in Fraktalen können in deren graphischer Darstellung natürlich erscheinende Gebilde entstehen. Siehe Peter Schroeder-Heister, *Art. rekursiv/Rekursivität*, in: *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, hg. von Jürgen Mittelstraß, Stuttgart, Weimar 1995, Bd. 3, 552; Christian Thiel, *Art. Funktion, rekursive*, ebd., Bd. 1, 692 f.; Gerrit Haas, *Art. Definition, rekursive*, ebd., Bd. 1, 443 f. Luhmann übernimmt den Begriff von Heinz von Foerster und greift zugleich auf George Spencer Browns Figur das *re-entry* zurück (WissG 275). In WissG gebraucht er ihn weit intensiver als in SS. Dort beschreibt er auch den Aufbau seiner eigenen „nicht-linearen Theoriearchitektur“ als rekursiv (WissG 10).

32 Luhmann unterscheidet, soweit ich sehe, nicht ganz einheitlich, in SS 601 Reflexivität, die sich selbst von anderen Prozessen unterscheiden kann, als Reflexion. Aus der Rekursivität ist auch Evolution zu verstehen: „Evolution ist, so gesehen, ein Prozeß der Abweichungsverstärkung, der auf seinen eigenen Resultaten aufbaut und sich dadurch beschleunigt, sofern die Ergebnisse der Evolution zur Separierung der Mechanismen für Variation und für Selektion beitragen“ (WissG 574 f.).

33 Niklas Luhmann, *Soziologie des Risikos*, Berlin, New York 1991, 43.

34 Ders., *Organisation und Entscheidung*, Wiesbaden 2011 [= OE], 230.

die stets ihre Selektionen daraufhin beobachtet, wie sie sich für weitere Selektionen bewähren, und so ihre Selbst- und Fremddifferenzen aneinander kontrolliert, um sich ihrer Haltbarkeit zu versichern. Sie kann auf diese Weise den Großteil der möglichen Umweltirritationen ausblenden und sich auf wenige konzentrieren, also Komplexität reduzieren (WissG 278). So entsteht der Eindruck einer immer dichteren und gefestigteren und schließlich vertrauten Realität. Luhmann nennt das „Kondensieren und Konfirmieren“ (WissG 109). Auch Wissen, einschließlich des wissenschaftlichen Wissens, entsteht in einem solchen Prozess; auch von Wissen weiß man, dass es nur vorläufig hält und stets wieder fragwürdig werden kann (vgl. WissG 166, 262). Im Ausgang von der Rekursivität des Beobachtens kommt man so auch in der Wissenschafts- und Erkenntnistheorie „ohne privilegierte Positionen, ohne uneinsichtige Quellen, ohne fundierende Asymmetrien, ohne letztgewisse Gründe und ohne organisierende Zentren aus [...] All das wird durch Rekursivität ersetzt mit der Folge, daß das System als ein selbsttragendes Netzwerk der Reproduktion seiner Elemente durch seine Elemente fungieren kann“ (WissG 320). Und dann gilt vom Wissen der Wissenschaft Ähnliches wie vom alltäglichen Wissen: „Es bewährt sich, man weiß nicht wie. Die Bewährung wird folglich der Welt zugerechnet, und man findet keinen Anlaß, zwischen Wissen und wahren Wissen zu unterscheiden“ (WissG 333). Unterscheidet man doch, ist auch diese Unterscheidung nicht vorgegeben, sondern wird ihrerseits von „rekursiv operierenden Systemen“, d. h. „jeweils systemspezifisch produziert und reproduziert“ (OE 187). Auch sie beruht auf einer Orientierungsentscheidung.

Für alle Orientierung stehen, so auch Luhmann, nur ‚Anhaltspunkte‘ zur Verfügung, die von unterschiedlichen System unterschiedlich gewählt werden und ihnen unterschiedlichen Halt geben, „Sinnmarken (oft sagt man ungenau Zeichen, besser ‚tokens‘), die Anhaltspunkte für ein weiteres Beobachten fixieren, die stabil sind, auch wenn (und gerade weil) sie aus unterschiedlichen Perspektiven benutzt werden und dies durchschaut wird“ (WissG 114). In SS nennt Luhmann sie „Bezugspunkte“ der Fremddifferenz eines selbstreferentiellen Systems, die vorläufig „nicht mehr in Frage gestellt werden, sondern als gegeben hingenommen werden müssen“. Unter dem Druck der Situation, die jetzt bewältigt, beherrscht werden muss, sieht das Beobachtungssystem von seiner Autopoiesis ab und behandelt die Anhaltspunkte, an die sie sich hält, als nicht von ihr geschaffene, sondern an sich bestehende Realität. „Man mag dies,“ so Luhmann, „prinzipiell oder pragmatisch rechtfertigen: in jedem Fall ist dies ein Beispiel dafür, daß auch ein Durchschauen der Funktion, ja selbst ein Bewußtsein der Fiktionalität am Erfordernis eines solchen Verfahrens nichts ändern könnte“ (SS 631 f.). Bei Kant hieß das: „unser Verstand vermag nicht, sich wider die Ungereimtheiten zu retten, in die ihn der Einfluß derselben versetzt, ob er sie gleich als Täuschung anerkennt“³⁵, bei Nietzsche: „man begreift, daß man gefoppt wird und doch ohne Macht <ist>, sich nicht foppen zu lassen“ (NL 5[71], KSA 12, 213).

35 Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Akademie-Ausgabe, Bd. 7, 136.

Den Rest schafft die Routine. Durch Rekursion werden, so Luhmann, Reflexivverhältnisse „*normalisierbar* und *steigerbar*“ und schließlich ausdifferenzierbar (SS 613). Sie können dann in Ritualen erstarren, aber auch in Routinen beweglich bleiben³⁶: „Rituale sind vergleichbar den fraglosen Selbstverständlichkeiten des Alltagslebens, die ebenfalls Reflexivität ausschalten“ (SS 613). Routinen ‚spielen sich ein‘ in der Oszillation von Selbst- und Fremdreferenzen, festigen sich durch Rekursivität, entlasten von Reflexion und lassen, solange sie weiterlaufen, erwarten, dass sie immer so weiterlaufen werden. Sie erwecken die Zuversicht, dass die Welt so ist, wie es die eingespielten Routinen glauben lassen. Bis auf Weiteres.

³⁶ Luhmanns verweist auf Harold Garfinkel, *Studies of the Routine Grounds of Everyday Activities*, in: *Social Problems* 11 (1964), 225–250, wiederabgedruckt in: Ders., *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, NJ, 1967, 35–75. Zur Bildung von und zum Halt in Routinen vgl. auch Werner Stegmaier, *Philosophie der Orientierung*, 291–320.

