



Relazione e intersoggettività: prospettive filosofiche

T

Verständigung unter Orientierungen nach Nietzsche und Luhmann

Werner Stegmaier

1. *Verständigung unter Orientierungen*

Wir gehen von Orientierungen aus, die jeweils ihre eigenen Standpunkte, Horizonte und Perspektiven haben und durch sie getrennt sind¹. Unter getrennten Orientierungen kann man keine gemeinsame Vernunft voraussetzen. Man muss dann auf andere Weise verstehen, wie sie einander verstehen und sich miteinander verständigen. Orientierungen beobachten Situationen und in ihnen andere Orientierungen, die wiederum sie beobachten können. Man kann sie darum auch nicht als transzendente Subjekte ansetzen, die nicht beobachtbar sind und darum auch füreinander nicht. Auch der Begriff der Intersubjektivität führt dann nicht weiter, um die Beziehungen von Orientierungen zu verstehen. Orientierungen sind auch nicht einfach als Bewusstseine zu verstehen; denn gerade Bewusstseine sind einander verborgen. Und es sind auch nicht schlicht Menschen, die einander verstehen und sich miteinander verständigen. Es nimmt zu viel Unterschiedliches am Menschen an der Verständigung teil, auf der einen Seite auch sein Körper und dies auf sehr vielfältige Weise und auf der andern Seite all das, was Menschen sozial bestimmt und nicht von nur Einzelnen abhängt, Rollen, Sprachen, Institutionen, Moralen, Religionen usw., so dass man auch nicht von der Einheit „des Menschen“ ausgehen kann. Der Begriff der Orientierung lässt sich dagegen in physische, psychische und soziale Orientierungen differenzieren, die mit ihren unterschiedlichen Voraussetzungen (Standpunkten), Reichweiten (Horizonten) und Operationsweisen (Perspektiven) gegeneinander autonom und insofern getrennt

¹ Vgl. Werner Stegmaier, *Philosophie der Orientierung*, Berlin/New York 2008.





sind, sich aber gleichwohl übereinander und aneinander orientieren und sich miteinander verständigen können.

Verständigung setzt Verstehen voraus, aber nicht schon Verstand oder Vernunft im kantischen Sinn. Die Hermeneutik seit Schleiermacher hat den Begriff des Verstehens so gebraucht, dass es sich auf nicht unmittelbar beobachtbare und insofern „innere“ Eigenschaften von anderem und anderen bezieht. Jenes „Innere“ gilt als unerreichbar, man könne aber daran arbeiten, sich ihm zu nähern, indem man sich durch das „Äußere“, unmittelbar Beobachtbare, hindurcharbeitet wie durch „Oberflächen“, die „Tiefen“ verbergen. Weil man sich jenes Inneren und damit auch seines Verstehens nie sicher sein kann, bleibt das Verstehen stets vorläufig. Es steht immer wieder zur Disposition, kann aber auf Zeit hinreichend sein. Danach ist das Verstehen ein klassischer Modus der Orientierung, und der Begriff der Orientierung ermöglicht zugleich, von den Metaphern des Inneren und Äußeren loszukommen, die zu neuerlichen Mystifizierungen und Metaphysizierungen einladen. Dann bleibt die beobachtbare Unbeobachtbarkeit zurück. Sie fällt auf, wenn sich der Sinn von Beobachtetem plötzlich verändert und man die Veränderung einer unbeobachtbaren „Absicht“ zuschreibt, die das Ganze nun anders verstehen lässt. Aber selbst dann, wenn andere solche Absichten bestätigen, indem sie erklären, sie seien „richtig“ oder „gut“ verstanden worden, bleibt eine Ungewissheit; denn auch hinter solchen Bestätigungen kann wieder eine unbeobachtbare Absicht (zum Beispiel Höflichkeit) stecken. So muss man sich stets weiterhin mit einem auf Zeit hinreichenden Verständnis zufrieden geben. Die Orientierung unterscheidet darum nicht zunächst nach „richtig“ oder „falsch“, sondern danach, ob ein weiterer beobachtbarer Anhaltspunkt oder auch eine unbeobachtbare Absicht in die weitere Orientierung einbezogen werden soll oder nicht, sie selektiert in Luhmanns Begriffen nach „anschlussfähig“ oder „nicht anschlussfähig“. Da das immer für beide Seiten gilt, lässt sich die Verständigung unter getrennten Orientierungen, physischen, psychischen und sozialen, in der überall Spielräume des Verstehens, Andersverstehens, Missverstehens und Nichtverstehens bleiben, am besten als Kette von Selektionen in der Orientierung an anderer Orientierung fassen.

Danach ist Verstehen zunächst von Beobachten zu unterscheiden. Orientierungen beobachten asymmetrisch, solange das Beobachtete sich durch das Beobachtet-Werden nicht ändert, also stillhält (z.B. eine aufgewählte Waldwiese). Solange spricht man von bloßem „Beobachten“. Hält das Beobachtete zwar still, aber die Anhaltspunkte passen nicht zusammen (das könnten Wildschweine gewesen sein, aber wir hatten hier noch





nie Wildschweine), nennt man die Entdeckung, wie sie zusammenpassen könnten, „Verstehen“ (ein Jäger erzählte neulich, auch hier seien jetzt Wildschweine aufgetaucht). Reagiert das Beobachtete aber seinerseits auf die Beobachtung mit Beobachtung (da sind sie, die Wildschweine, und beobachten uns), wird die Beobachtung symmetrisch und sogleich agonal: Dann müssen sich beide Seiten in der Situation behaupten und können schlimmstenfalls darin umkommen. Sie behaupten sich leichter, wenn das Verhalten der andern sie nicht überrascht, sondern sie es „verstehen“ (Wildschweine nehmen Ausreiß, wenn ..., sie greifen an, wenn ...). Das Verstehen wird zu einem Verstehen von Verstehen, zum komplexen Beobachten von etwas, das seinerseits sein Beobachtet-Werden beobachtet, und die Komplexität steigert sich noch, wenn Dritte ins Spiel kommen (der Jäger, dem die Spaziergänger die Wildschweine zu verscheuchen drohen). Durch Verstehen lassen sich komplexe Situationen erfolgreich bewältigen. Das Verstehen bleibt aber riskant, da man nur begrenzt erwarten kann, dass die Beteiligten einander ‚gut‘ verstehen (verstehen die Wildschweine, versteht der Jäger, dass man nicht stören will, wenn man doch beide offensichtlich stört?). So entsteht die charakteristische Spannung, die man aus Interaktionen und Kommunikationen zum Verständnis Ausgerüsteter, aber zum Verständnis nicht immer hinreichend Fähiger und auch nicht immer Williger kennt. Verstehende können „sich aufeinander einstellen“, gehen dabei aber stets das Risiko ein, ob und wie das auch die andere Seite tut. Sie laufen ständig Gefahr, von der anderen Seite nicht verstanden oder missverstanden oder auch zu gut verstanden, kurz zum eigenen Nachteil oder Vorteil überrascht, desorientiert zu werden. Man gewinnt durch Verstehen Sicherheit – und steigert zugleich die Unsicherheit der Orientierung. Man kommt nie bei einem definitiv richtigen Verständnis an.

Das hermeneutische Verständnis von Verstehen hat sich stark am Verstehen von Texten orientiert. Texte kann man in Ruhe studieren, sie halten still, das Verstehen von Texten scheint ein asymmetrisches, risikoloses Beobachten zu bleiben (da hängt ein Schild „Heute Wald gesperrt. Jagd!“). Auch dieses Beobachten bleibt aber nur so lange risikolos, wie die Texte nicht von anderen anders verstanden werden (das Schild, sagt sich der Spaziergänger, hängt da schon seit Tagen und wurde einfach vergessen – o nein, sagt der Jäger, die Jagd zieht sich über Tage hin). Dann kehrt die symmetrische und agonale Situation im Verstehen zurück (bis hin zum drohenden Jagdunfall). Der Text fungiert in der Orientierung an anderer Orientierung ebenfalls als ein Drittes, das so oder so verstanden werden kann oder dies oder das zu verstehen gibt; „hinter“ einem Text wird, zu





Recht, wieder ein Verstehender vermutet, ohne dass dessen Verstehen zu überprüfen ist. Damit kehrt die Unruhe auch in der Orientierung an Texten zurück (nicht nur für Waldspaziergänger).

Für Nietzsche wurden die Bedingungen der Möglichkeit der Verständigung zu einem Hauptthema seiner Philosophie, für Luhmann wurde Kommunikation zu einem Hauptbegriff seiner soziologischen Systemtheorie. Wir ziehen darum beide zur Erörterung der Verständigung unter Orientierungen heran. Luhmann teilte in seiner soziologischen Systemtheorie, die auch weite Teile der Philosophie einbezieht, maßgebliche philosophische Grundentscheidungen mit Nietzsche, hat ihn jedoch aus Gründen, die wir hier offen lassen können, kaum zur Kenntnis genommen. So steht es ganz bei uns, seine Theorie auf die Philosophie Nietzsches zu beziehen. Nietzsche kannte seinerseits den Begriff der Kommunikation (noch) nicht und entwickelte mit der Zeit eine tiefe Skepsis gegen die Möglichkeit der Verständigung; Luhmann trieb diese Skepsis noch weiter, fing sie aber mit dem Begriff der stets beobachtbaren Kommunikation auf. Dazu verstand er die Kommunikationsbegriff aber anders und weit komplexer, als ihn die Kommunikationstheorien seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eingebürgert hatten². Beide führte die Skepsis zur Steigerung der Komplexität der Beobachtung des Verstehens, beide fassten Verständigung als eine hochkomplexe Operation unter getrennten Beobachtungssystemen, beide konnten darum auf Simplifizierungen wie die Annahme einer gemeinsamen Vernunft verzichten. An beide lässt sich darum in der Frage des Verstehens gut anschließen. Während Luhmann aber vor allem verstehen wollte, welche Funktion das Verstehen in der Kommunikation hat, wuchsen Nietzsches Zweifel an seinem Funktionieren.

Beide folgten einem methodischen Immoralismus. Sie vermieden moralische Idealisierungen beobachtbarer Realitäten. Sie setzten nicht schon den Willen oder auch nur die Bereitschaft zum Konsens voraus, sondern hielten auch dies offen: dass Konsens gesucht werden kann oder nicht. Orientierung an anderer Orientierung erträgt nicht nur Dissens und Konflikt, sondern braucht ihn auch zur Klärung der je eigenen Orientierung. In der Orientierung an anderer Orientierung wird laufend erfahren, dass beide black boxes füreinander sind und Konsens, selbst wenn er unter getrennten Bewusstseinen denkbar wäre, sich dennoch nicht feststellen

² Vgl. Dirk Baecker, *Art. Systemtheorie als Kommunikationstheorie*, in: Oliver Jahraus / Armin Nassehi / Mario Grizelj / Irmhild Saake / Christian Kirchmeier / Julian Müller (Hg.), *Luhmann-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar 2012, SS. 52-57.





ließe. Er kann nur ein Ideal sein und ist, wenn er zum obersten Wert und Ziel aller Orientierung an anderer Orientierung gemacht wird, ein moralisches Ideal, das leicht Realitäten verdeckt. Die reale Unmöglichkeit von Konsens unter getrennten Bewusstseinen schließt aber Kooperationen unter differenten Orientierungen keineswegs aus; sie finden ständig beobachtbar statt. Man weicht in einer vielbevölkerten Fußgängerzone einander aus, redet und schweigt in Gesprächen an passender Stelle, übernimmt Rollen in Gruppen, respektiert in Wäldern hin und wieder Jagden, wirkt in Organisationen mit, gründet Unternehmen, bildet Lebensgemeinschaften, verhält sich ordnungsgemäß in rechtlich verfassten Gesellschaften usw. Kooperationen erlauben je eigene Ansichten und Absichten der Beteiligten, fordern aber von allen Orientierungstugenden: Umsicht, Weitsicht, Rücksicht, Nachsicht, Vorsicht, Zuversicht, die allesamt komplexer sind als logische Einsicht und moralische Aufsicht³. Logik und Moral haben in der Orientierung an anderer Orientierung ihren Ort, füllen sie aber nicht aus. So setzen auch Nietzsche und Luhmann an.

2. Nietzsches Ideal verständigungsloser Verständigung

Den Begriff der Verständigung hat Nietzsche, wie seine anderen Begriffe auch, nicht ein für alle Mal zu definieren versucht, sondern ihn ebenfalls in wechselnden Kontexten entfaltet und dabei unauffällig profiliert⁴. Sein Ausgangspunkt war das jugendliche Freundschaftsideal der verständigungslosen Verständigung, einer paradoxen Verständigung, die Verständigung gar nicht nötig hat, oder eines unmittelbaren „Einvernehmens“, das als Ideal, sondern als Realität wahrgenommen wird und zu romantischeren Zeiten auch „Liebe“ genannt wurde. In einem Brief aus Basel⁵, wohin er

³ Vgl. Stegmaier, *Philosophie der Orientierung*, SS. 137-140, 188 f., 237 f.

⁴ Vgl. Werner Stegmaier, *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des Fünften Buchs der Fröhlichen Wissenschaft*, Berlin/Boston 2012, S. 80 f.

⁵ Nietzsche an Erwin Rohde, 7. Juni 1871, Nr. 135, KSB 3.196-198. – Zitiert wird nach: Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hg. von Giorgio Colli undazzino Montinari, München/Berlin/New York 1980 (KSA). Die veröffentlichten und zur Veröffentlichung vorbereiteten Schriften werden mit Titeln, Untertiteln und ggf. Nummern der Abschnitte, der Nachlass wird mit dem Jahr der Notation, der Nummer des Notizhefts bzw. der Mappe und in eckigen Klammern der Nummer der Eintragung und außerdem mit Band und Seite der KSA angegeben. Briefe Nietzsches werden zitiert nach: Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*, hg. von Giorgio Colli undazzino Montinari, München/Berlin/New York 1986 (KSB), unter Angabe des Adressaten, des Datums, der Nummer und Band und Seite der KSB.





vor kurzem in sehr jungen Jahren berufen worden war, schrieb er 1871 an seinen engen Freund Erwin Rohde in Kiel, er wolle auch ihn nach Basel zu holen versuchen. Nur so könnten sie gemeinsame wissenschaftliche Pläne verwirklichen; denn dazu sei es nötig, sich in die Dinge »gemeinsam hineinzuleben«. Er beschwört ihr »gemeinsames, trotz der Entfernung ungestörtes und unisonos Fortschreiten auf gleichen Bahnen« und ihre unverbrüchliche Treue (gleich in der Anrede: »Mein lieber, um so getreuerer Freund«). Umso schwerer sei »das Loos«, »von Dir jetzt getrennt zu sein«. Zugleich klagt er über »Angegriffenheit und Schlaflosigkeit«; er habe einen Urlaub im Gebirge nötig, den er aber mit seiner Schwester antrete. So müsse nicht nur die geplante Kooperation, sondern auch die Verständigung darüber erst einmal aufgeschoben werden; Nietzsche hat Rohde bisher von alldem »noch nicht einmal oberflächlich benachrichtigt«. Denn Verständigung durch Briefe könne das Einvernehmen nicht ersetzen, das Medium störe: »Brieflich kann ich nichts sagen«. Gleichwohl klinge ihm, schreibt Nietzsche, aus Rohdes Briefen »eine so verwandte, innerlich vertraute ‚Melodei‘ entgegen, daß ich immer meine, auch unsre Pläne müßten, auch ohne gegenseitige Verständigung, dieselben sein«⁶.

Die Hochgestimmtheit unter den Freunden hat sich bis etwa 1875 durchgehalten. Dann kühlte sie ab⁶ und brach nach wachsendem, auch karrierebedingtem Misstrauen über einer Meinungsverschiedenheit vollends ein. Nietzsche hat immer wieder auch beste Freunde »abgeschafft, aus Ekel darüber, daß man mich für etwas Andres nimmt als ich bin«⁷ Zunächst aber hing er dem Ideal der verständigungslosen Verständigung auch über Freundschaften hinaus an. In seinen Reden Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten (BA) hatte er »die volle Verständlichkeit alles dessen, was man schreibt, vor Augen« (BA II, KSA 1.676), »das instinktive wahre und einzige Verständniß der Natur« (BA IV, KSA 1.716), in *Die Geburt der Tragödie* (GT) dann der Kunst und Musik (»Wir geniessen im unmittelbaren Verständnisse der Gestalt, alle Formen sprechen zu uns, es

⁶ Vgl. Gerd Schank, *Sprachwahl und Selbstdarstellung. Alltagssprachliche Mittel in Nietzsches Briefen*, in: Gerd Schank / Paul van Tongeren, *Freunde und Gegner. Nietzsches Schreibmoral in seinen Briefen und seine philosophische ‚Kriegs-Praxis‘*, Würzburg 1999, 11-73, hier 39. Bewusst ganz philologisch ansetzend, behandelt Schank zwar im Anschluss an van Tongeren das „Problem Freundschaft“ (SS. 58-60), die verständigungslose Verständigung in der Freundschaft jedoch leider nicht.

⁷ Brief an Malwida von Meysenbug aus Turin, 20. Oktober 1888, Nr. 1135, KSB 8.457. Ende 1888 häuften sich solche Briefe. Vgl. Paul van Tongeren, *Das Maass für Ehrlichkeit und Maskierung. Nietzsche über Freundschaft*, in: Schank / van Tongeren, *Freunde und Gegner*, SS. 75-86, hier 76; Stegmaier, *Nietzsche zur Einführung*, SS. 54 f., 59.





giebt nichts Gleichgültiges und Unnötiges«. GT 1, KSA 1.26) oder auch eines religiösen Kults (»das ahnungsvolle Verständniss jenes Einheitsmysteriums« (GT KSA 5, 1.42), vor allem aber der gesprochenen Sprache, die in der Regel unmittelbar verstanden wird. Auch in Nietzsches weiterem Werk und in seinen Notaten ist immer wieder von „verständlich“, „verständnisreich“, „verständnisvoll“, „Verständigkeit“ die Rede.

Von Beginn an fragte Nietzsche aber auch nach »Nöten«, wie er sie nannte, aus denen alles Menschliche entstehe; er folgte einer Heuristik der Not⁸. In diesem Sinn stellte er auch die Frage nach der Sprache. In seinem Entwurf Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne von 1873 (WL) ging er von Menschen im Überlebenskampf aus, die mit dem „Intellekt“, den sie darin entwickelten, irgendwann »zugleich aus Noth und Langeweile« Sprache erfanden, mir der wohl »Wahrheit«, zugleich aber auch »Verstellung« möglich geworden sei (WL 1, KSA 1.877). Bald darauf, in einem nachgelassenen Notat (N) von 1874, sah er, dass hier nicht einzelne Menschen der Anfang sein konnten, sondern so etwas wie »eine gemeinsame Seele«:

Aller Verkehr unter Menschen beruht darauf, dass der eine in der Seele des andern lesen kann; und die gemeinsame Sprache ist der tönende Ausdruck einer gemeinsamen Seele. Je inniger und zarter jener Verkehr wird, um so reicher die Sprache; als welche mit jener allgemeinen Seele wächst oder – verkümmert. (N 1874, 37[6], KSA 7.831)⁹

Aus dieser Seele lebe die Sprache, also nicht aus der »Noth des Individuums«, sondern aus der »Noth einer ganzen Heerde, eines Stammes«. Höre man nun aber „das herrliche Tonwesen einer Sprache“, so klinge es durchaus nicht »nach Noth, als der Mutter der Sprache«: »Ist nicht alles mit Lust und Üppigkeit geboren, frei und mit den Zeichen betrachtenden Tiefsinns?«. Nietzsche führt, sichtlich unhaltbar, voll entwickelte Sprachen gegen Sprachen im Entstehungsstadium ins Feld, verliert über dem Ideal erneut die Realität und hält statt an der Heuristik der Not, die er später in seiner „Psychologie“ und „Genealogie“ konsequent ausbauen wird, und ihrem evolutionstheoretischen Hintergrund vorerst lieber an der ad-hoc-Hypothese einer gemeinsamen Seele fest – und muss dazu hohes Pathos einsetzen:

Was hat der affenartige Mensch mit unsern Sprachen zu thun! Ein Volk, welches sechs Casus hat und sein Verbum mit hundert Formen abbeugt, hat eine vol-

⁸ Werner Stegmaier, *Nietzsche zur Einführung*, 2. Aufl., Hamburg 2013, SS. 154-156.

⁹ Vgl. Erwin Schlimgen, *Nietzsches Theorie des Bewußtseins*, Berlin/New York 1999, SS. 144 f.





le gemeinsame und überströmende Seele; und das Volk, welches eine solche Sprache sich schuf, hat die Fülle seiner Seele auf alle Nachwelt ausgegossen [...] (N 1874, 37[6], KSA 7.832).

Er sieht die Unhaltbarkeit dieser Argumentation jedoch bald selbst – als er sich aus der Freundschaft löst, die ihm zeitlebens die wichtigste und herausforderndste blieb, die „Sternen-Freundschaft“ mit Richard Wagner, wie er sie in der Fröhlichen Wissenschaft (FW) von 1882 nennen wird. »Wir waren Freunde«, schreibt er im Rückblick, die wie »zwei Schiffe, deren jedes sein Ziel und seine Bahn« hatten, eine Zeit lang gemeinsam in einem Hafen lagen, als ob dies ihr gemeinsames Ziel gewesen sei, seien dann aber von der »allmächtigen Gewalt« ihrer jeweiligen »Aufgabe« auseinandergetrieben und einander fremd geworden. Das Ideal der verständigungslosen Verständigung scheitert groß – und bleibt für Nietzsche dennoch das Ideal: Nietzsche will weiter an es »glauben, selbst wenn wir einander Erden-Feinde sein müssten« (FW 279) und auch wenn er es nun besser wusste¹⁰. In seiner Werbeschrift für Richard Wagner zur Eröffnung der Bayreuther Festspiele 1876, Richard Wagner in Bayreuth (WB), stellte er die verständigungslose Verständigung, sofern sie der Sprache und ihrer vollen Verständlichkeit bedarf, als Problem Wagners dar. Die Sprache sei »erkrankt«, wenn sie nicht mehr voll verständlich sei:

Der Mensch kann sich in seiner Noth vermöge der Sprache nicht mehr zu erkennen geben, also sich nicht wahrhaft mittheilen: bei diesem dunkel gefühlten Zustande ist die Sprache überall eine Gewalt für sich geworden, welche nun wie mit Gespensterarmen die Menschen fasst und schiebt, wohin sie eigentlich nicht wollen; sobald sie mit einander sich zu verständigen und zu einem Werke zu vereinigen su-

¹⁰ Nietzsche nennt den Namen Wagners nicht, der ihn in den engsten Tribschener Familienkreis aufgenommen hatte, und so lässt sich der Aphorismus FW 279 auch auf andere Freunde beziehen. Robin Small, *Nietzsche and Rée. A Star Friendship*, Oxford 2005, dachte an Paul Rée, mit dem Nietzsche nicht nur intensiv und erfolgreich zusammengearbeitet, sondern auch, unter den Fittichen der gemeinsamen Freundin Malwida von Meysenbug 1876/77 in Sorrent einige Monate zusammen gelebt hatte, nun misstrauisch beobachtet von den Wagners, die Rée als Juden scharf ablehnten. An ihn hatte Nietzsche Ende 1877 einen ähnlich aufschlussreichen Freundschaftsbrief gesandt wie Jahre zuvor an Erwin Rohde: »Wenn ich von Ihren Studien höre, so wässert mir immer der Mund nach Ihrem Umgange; wir sind geschaffen dafür, uns gut zu verständigen, ich glaube, wir finden uns immer auf dem halben Wege schon, wie gute Nachbarn, die immer zur gleichen Zeit den Einfall haben, sich zu besuchen und sich auf der Gränze ihrer Besitzungen einander entgegenkommen«. (Nietzsche aus Basel an Paul Rée in Stibbe, 19. Nov. 1877, Nr. 671, KSB 5.290 f.) Bezeichnend ist nun jedoch die Distanz in der Freundschaft: Keine verständigungslose Verständigung mehr, sondern Besuche und Begegnungen an der Grenze, die in aller Verständigung bleibt und die auch unter Freunden leicht Missverständnisse und Unverständnisse verursachen kann.





chen, erfasst sie der Wahnsinn der allgemeinen Begriffe, ja der reinen Wortklänge, und in Folge dieser Unfähigkeit, sich mitzuthemen, tragen dann wieder die Schöpfungen ihres Gemeinns das Zeichen des Sich-nicht-verstehens, insofern sie nicht den wirklichen Nöthen entsprechen, sondern eben nur der Hohlheit jener gewaltherrischen Worte und Begriffe: so nimmt die Menschheit zu allen ihren Leiden auch noch das Leiden der Convention hinzu, das heisst des Uebereinkommens in Worten und Handlungen ohne ein Uebereinkommen des Gefühls. (WB 5, KSA 1.455)

Es sollte Richard Wagner als außerordentliches Individuum sein, seine »dämonische Uebertragbarkeit und Selbstentäußerung seiner Natur, welche sich Anderen ebenso mittheilen kann, als sie andere Wesen sich selber mittheilt und im Hingeben und Annehmen ihre Grösse hat«, seine »aus- und überströmende Natur«, die sich einer andern »Seele« so mittheilt, dass sie sich selbst »erlebt« (WB 7, KSA 1.466). Damit ist der Begriff für die verständigungslose Verständigung gefunden: das gemeinsame Erleben:

Lässt uns seine Kunst alles Das erleben, was eine Seele erfährt, die auf Wanderschaft geht, an anderen Seelen und ihrem Loose Theil nimmt, aus vielen Augen in die Welt blicken lernt, so vermögen wir nun auch, aus solcher Entfremdung und Entlegenheit, ihn selbst zu sehen, nachdem wir ihn selbst erlebt haben. (WB 7, KSA 1.466 f.)

Verstehen ist, wenn es nicht „krank“, Erleben eines gemeinsamen Sinns im Gebrauch einer gemeinsamen Sprache, die gemeinsame Nöte und eine gemeinsame Kultur voraussetzt. Doch diese gemeinsame Sprache kann, wenn die Wortsprache ‚erkrankt‘ ist, nur noch die Musik sein, diese neue Musik Wagners, die alle »Convention« abgeworfen hat. Um das jedoch glaubhaft zu machen, nimmt Nietzsche wieder zu einer starken Metaphysik Zuflucht, nun der Natur und der Liebe, in die die Natur sich durch die Musik verwandelt:

was kommt da eigentlich zum Erklängen? Eben nur die richtige Empfindung, die Feindin aller Convention, aller künstlichen Entfremdung und Unverständlichkeit zwischen Mensch und Mensch: diese Musik ist Rückkehr zur Natur, während sie zugleich Reinigung und Umwandlung der Natur ist; denn in der Seele der liebevollsten Menschen ist die Nöthigung zu jener Rückkehr entstanden, und in ihrer Kunst ertönt die in Liebe verwandelte Natur. (WB KSA 7, 1.468)

Es war wiederum Nietzsche selbst, der hier Einspruch erhob. Um tatsächlich zu einer allgemein verständlichen Sprache zu werden, müsse die absolute Musik sich popularisieren; um »zu den Halb- und Nicht-Musikern reden« zu können, habe sie es nötig, »mit hundertfacher Deutlichkeit sich mitzuthemen und sich Verständniss, volksthümlichstes Ver-





ständniss zu erzwingen« (WB 7, KSA 1.468). So aber konnte sich nicht das Verständnis einstellen, das eine solche »gewaltigste Musiker-Natur« sich wünscht: »Niemand gab eine Antwort, Niemand hatte die Frage verstanden«. Also versuchte Wagner doch, »dem Verständniss seiner Frage durch Schriften nachzuhelfen: neue Verwirrung, neues Gesumme«. Folge: Er »vereinsamt«. Die Einsamkeit nötigt ihn zur Selbstreflexion, und »so steigt sein Weltblick in die Tiefe, nochmals, und jetzt hinab bis zum Grunde: dort sieht er das Leiden im Wesen der Dinge und nimmt von jetzt ab, gleichsam unpersönlicher geworden, seinen Theil von Leiden stiller hin« (WB KSA 8, 1.477 f.). Ihm bleibt nur die Verständigung mit sich selbst:

er wollte jetzt nur noch Eins: sich mit sich verständigen, über das Wesen der Welt in Vorgängen denken, in Tönen philosophiren; der Rest des Absichtlichen in ihm geht auf die letzten Einsichten aus. Wer würdig ist zu wissen, was damals in ihm vorging, worüber er in dem heiligsten Dunkel seiner Seele mit sich Zwiesprache pflog – es sind nicht viele dessen würdig: der höre, schaue und erlebe Tristan und Isolde (WB 8, KSA 1.479).

Das jugendliche Ideal der verständigungslosen Verständigung oder nun des gemeinsamen Erlebens führte im Fortgang von Nietzsches Reflexion zu einer scharfen Selektion der Verstehenden und einer ausdrücklichen Rangordnung im Verstehen. An ihm würde Nietzsche in der Tat sein weiteres Verstehen des Verstehens ausrichten. Das Verstehen, das sich den meisten verschließt, führt den, der „würdig“ ist, es zu teilen,

zu einem ganz neuen Verstehen und Miterleben, gleich als ob seine Sinne auf ein Mal vergeistigter und sein Geist versinnlichter geworden wäre, und als ob Alles, was aus dem Menschen heraus will und nach Erkenntniss dürstet, sich jetzt in einem Jubel des Erkennens frei und selig befände. Weil jeder Vorgang eines Wagnerischen Drama's sich mit der höchsten Verständlichkeit dem Zuschauer mittheilt, und zwar durch die Musik von Innen heraus erleuchtet und durchglüht, konnte sein Urheber aller der Mittel entzathen, welche der Wortdichter nöthig hat, um seinen Vorgängen Wärme und Leuchtkraft zu geben (WB 9, KSA 1.488 f.).

Der »Jubel des Erkennens« bekräftigt, dass die verständigungslose Verständigung im gemeinsamen Erleben die Sprache und mit ihr die „Gewalt“ ihrer abstrakten, konventionellen, nicht erlebbaren Begriffe ausschließt. Sie bleibt, wie Nietzsche auch und gerade nach seiner Lösung von Wagner in Menschliches, Allzumenschliches (MA) bestätigte, »absoluter Musik« vorbehalten, »in der Alles ohne weitere Beihülfe sofort symbolisch verstanden wird«. (MA I 216) Die Parsifal-Dichtung hatte Nietzsche bekannt-





lich so abgestoßen, dass ihm der Bruch mit Wagner unausweichlich schien – vom Parsifal-Vorspiel ließ er sich bis zuletzt erschüttern¹¹.

Die absolute Musik mag eine verständigungslose Verständigung ermöglichen, das Problem der Verständigung im Übrigen kann sie nicht lösen. Im Rückblick von *Ecce homo* (EH) erkannte Nietzsche in seinen Unzeitgemässen Betrachtungen (UB) zu Schopenhauer und Wagner zuletzt eine „Semiotik“ für sich selbst, für seine eigenen Nöte. Er habe die »Gelegenheit« genutzt, »um ein paar Formeln, Zeichen, Sprachmittel mehr in der Hand zu haben« (EH, UB 3). Zurückblieb eine ernüchterte Heuristik der Not, die sich nicht mehr an Langeweile oder Ähnlichem, sondern nur noch an existenziellen „Gefahren“ orientierte. Und sie wiederum schien zunächst nur die verständigungslose Verständigung durch eine aus der Not geborene gemeinsame Sprache einer die Not ähnlich erlebenden „Herde“ übrig zu lassen. Nietzsche scheint dahin in einem Notat von 1884 gekommen zu sein:

Die Nöthigung bei großer Gefahr, sich verständlich zu machen, sei es um sich einander zu helfen oder um sich zu unterwerfen, hat nur vermocht, jene Art Urmenschen einander anzunähern, welche mit ähnlichen Zeichen ähnliche Erlebnisse ausdrücken konnten; waren sie zu verschieden, verstanden sie sich, beim Versuche einer Verständigung durch Zeichen, falsch: so gelang die Annäherung, also endlich die Heerde nicht. Daraus ergibt sich, daß im Großen und Ganzen die Mittheilbarkeit der Erlebnisse (oder Bedürfnisse oder Erwartungen) eine auswählende, züchtende Gewalt ist: die ähnlicheren Menschen bleiben übrig (N 1884, 30[10], KSA 11.356).

Sprachliche Verständigung in der Not verschärft die Selektion unter Menschen, doch zugunsten einer „Herde“ von Vielen, die ähnlich erleben, weil sie nur Durchschnittliches erleben, und zuungunsten der Wenigen, die anderes und Feineres erleben. Darin liegt ihre »auswählende, züchtende Gewalt«. Dies war die These, die Nietzsche dann in *Jenseits von Gut und Böse* von 1886 (JGB) publizierte¹². Damit wird das Problem der Verstän-

¹¹ Stegmaier, *Nietzsches Befreiung der Philosophie*, SS. 504-508. Zur Auseinandersetzung um die Gründe von Nietzsches „Bruch mit Wagner“ vgl. Reto Winteler, *Nietzsches Bruch mit Wagner. Zur Plausibilität seiner späteren Stilisierung*, in »Nietzsche-Studien« 40 (2011), SS. 256-272. Danach war nicht die berüchtigte »tödliche Beleidigung« (Brief an Franz Overbeck, 22. Februar 1883, Nr. 384, KSB 6.337), sondern der *Parsifal*-Stoff der ausschlaggebende Grund der Trennung von Wagner.

¹² Vgl. André Luiz Muniz García, „*Vermoralisierung*“ e „*Entmoralisierung*“. *Da linguagem da moral ao caráter extra-moral da linguagem: as diretrizes de Nietzsche para um novo modo de pensar e escrever em filosofia*, Tese de Doutorado Campinas 2011. – In demselben Notat entwickelte Nietzsche auch schon die weitergehende These, dass sich mit der Mitteilungs-Bedürftigkeit auch das Bewusstsein entwickelt habe, die er im V. Buch der *FW* von 1887 publizierte (*FW* 354): »Die Nöthigung zu denken, die ganze *Bewußtheit*, ist erst auf Grund der Nöthigung, sich zu verständi-





digung für ihn das Problem der »Ausgesuchteren, Feineren, Seltsameren, schwerer Verständlichen« gegenüber den »gewöhnlicheren Menschen« (JGB 268), kurz: zum Problem der Rangordnung unter Verstehenden.

3. Luhmanns Konstruktion der Kommunikation

Das Problem der Rangordnung war am Ende des 20. Jahrhunderts fremd geworden. Hätte sich Luhmann in Sachen Verständigung auf Nietzsche bezogen, hätte er wohl bei der „Gewalt“ der Sprache der „Heerde“ angesetzt, die Nietzsche beklagte, und sie entdramatisiert. Er bewerkstelligte das mit seinem Begriff der Kommunikation. Er gebrauchte ihn, so wie Nietzsche den Begriff der Verständigung, irritierend anders als gewohnt. So bedarf sein Begriffsgebrauch seinerseits zunächst der Verständigung.

Lat. *communicatio* hatte den Sinn einer sprachlichen „Mitteilung“, darüber hinaus aber den Sinn von „Gewährung“, darunter auch einer „Unterredung“ (*sermo*) und im Übrigen von „Gemeinschaft“ (*communitas*) überhaupt. In der christlichen Theologie und Philosophie des Mittelalters wurde sie zur Gewährung der Gemeinschaft auch mit Gott und damit zu einer Teilhabe an der Schöpfung – insbesondere bei Cusanus¹³, den Luhmann hoch schätzte und oft zitierte, ohne sich freilich mit seinem Kommunikationsbegriff auf ihn zu beziehen. Gleichwohl definierte er Kommunikation einmal, fast nebenbei in seiner *Soziologie des Risikos* (SdR)¹⁴, als »allgemeinstes soziales Mittel der Herstellung von Ordnung und Unordnung« (SdR, 121) – als Ordnung gemeinschaftlichen, aber eben auch, hält man sich an die durch Ferdinand Tönnies gängige gewordene Unterscheidung von Gemeinschaft und Gesellschaft, *Unordnung* gesellschaftlichen Zusammenlebens. Luhmann löste den Begriff der Kommunikation entschieden von dem der Gemeinschaft, in der „Konsens“, wörtlich „Übereinstimmung im Sinn“, erwartet wird. Eine solche Übereinstimmung ist unter getrenn-

gen, hinzugekommen. Erst Zeichen, dann Begriffe, endlich ‚Vernunft‘, im gewöhnlichen Sinn. An sich kann das reichste organische Leben ohne Bewußtsein sein Spiel abspielen: so bald aber sein Dasein an das Mit-Dasein anderer Thiere geknüpft ist, entsteht auch eine Nöthigung zur Bewußtheit« (N 1884, 30[10], KSA 11.356).

¹³ K.P. Sternschulte, *Art. Kommunikation*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, Basel / Darmstadt 1976, SS. 893-96. Den Sinn der schöpferischen Gemeinschaft im gegenseitigen Verständlichwerden hat Karl Jaspers in seiner (nun säkularen) Existenzphilosophie wiederaufgenommen (S. 894).

¹⁴ Niklas Luhmann, *Soziologie des Risikos*, Berlin/New York 1991.





ten Bewusstseinen, wie erwähnt, nach seinem hier wichtigsten Werk *Die Wissenschaft der Gesellschaft* (WissG)¹⁵ nicht denkbar: »Kein Bewußtsein kann die eigenen Operationen an die eines anderen anschließen, kein Bewußtsein kann sich selbst im anderen fortsetzen« (WissG, 23). Und das stellt auch das von den Kommunikationstheorien der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts meist vorausgesetzte Konzept der „Übertragung“ von Informationen in Frage, das, wie es in Luhmanns Hauptwerk *Soziale Systeme* (SS)¹⁶ heißt, »verführt, sich vorzustellen, daß die übertragene Information für Absender und Empfänger dieselbe sei« (SS, 194). Stattdessen ging Luhmann, ganz orientierungsphilosophisch, vom Begriff der »sozialen Situation« aus: Kommunikation im Sinn sprachlicher Mitteilung werde »zwangsläufig in Gang gesetzt [...], wenn immer sich soziale Situationen bilden«, sagte er in einem Vortrag *Was ist Kommunikation?* (WiK,¹⁷ 114). Das ist nach der Leitdifferenz von Luhmanns soziologischer Systemtheorie, der Differenz von System und Umwelt, zu verstehen: Soziale Systeme bilden sich, wenn in der Umwelt oder der Situation „psychische Systeme“ – nach herkömmlichen Begriffen von Subjekten, Bewusstseinen, Individuen, Menschen oder nun von Orientierungen – andere psychische Systeme oder Orientierungen auftauchen, die beobachten, dass sie einander beobachten, und dabei einander im oben eingeführten Sinn zu verstehen versuchen. Kommunikation »kommt unter dieser Bedingung so gut wie zwangsläufig zustande und führt daraufhin zur Ausbildung von Strukturen, die sich unter solchen Bedingungen bewähren«. (SS, 236)

Ausschlaggebend für Luhmanns Ansatz ist, dass solche Strukturen nicht von den jeweils Beteiligten gebildet werden, sondern diese, sobald sie in die Kommunikation eintreten, darin von deren Strukturen bestimmt werden. Das lässt sich gut beobachten: Kommuniziert man, so verhält man sich vorrangig nicht mehr nach eigenen Regeln, sondern nach Regeln der Kommunikation. Kommunikation ist insofern autonom, und systemtheoretisch werden psychische Systeme so zu Randbedingungen oder zur Umwelt sozialer Systeme, also von Kommunikationssystemen. Soziale Systeme *sind* nach Luhmann Systeme der Kommunikation, sie kommen nur durch Kom-

¹⁵ Niklas Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1990.

¹⁶ Niklas Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main 1984.

¹⁷ Niklas Luhmann, *Was ist Kommunikation?* Vortrag auf dem Symposium *Lebende System. Konstruktion und Veränderung von Wirklichkeiten und ihre Relevanz für die systemische Therapie* vom 28.2.-2.3.1986, in: Niklas Luhmann, *Soziologische Aufklärung*, Bd. 6: *Die Soziologie und der Mensch*, Opladen 1995, SS. 113-124.





munikation zustande. Werden sie aber, und das ist unausweichlich, als autonom angesetzt, so lösen die Beteiligten die Kommunikation nur aus, die dann nach deren eigenen Regeln abläuft. Das heißt, wie Luhmann bewusst irritierend, aber konsequent formuliert: »Nur die Kommunikation kann kommunizieren« (WiK, 113).

Die Kommunikation ist in diesem Sinn autonom, darum aber nicht schon autark, unabhängig in ihrem Zustandekommen und Fortlaufen. Sie muss nicht nur von Kommunizierenden in Gang gebracht werden, sondern auch »irgendetwas (auch wenn man nie wissen wird, was es letztlich ist) greifen können, was sich nicht beliebig auflösen oder in sich verschieben läßt«, also zwar vielfach deutbaren, aber doch nicht wegdeutbaren Anhaltspunkten der Situation. »Und andererseits muß es, auf eben der gleichen Grundlage, verschiedene Beobachtungen geben, verschiedene Situierungen, die laufend ungleiche Perspektiven und inkongruentes Wissen reproduzieren« (SS, 236), also die Anhaltspunkte in Spielräumen unterschiedlich deutende Orientierungen¹⁸. Kurz: Sie setzt in denselben oder unterschiedlichen Situationen unterschiedliche Orientierungen voraus. Situationen und Orientierungen geben Kommunikationen nicht vor, aber sie müssen sie in irgendeiner Weise, die sich vorab nicht bestimmen lässt, „hergeben“. Kommunikation kann »als Einheit keinem Einzelbewußtsein zugerechnet werden«, nur so »funktioniert« sie, schrieb Luhmann zuletzt in seiner großen Synopse *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (GG, 81 f.).¹⁹ Und sie funktioniert dann als »Sensibilisierung [...] für Zufälle, für Störungen, für „noise“ aller Art«, d.h. für alles, was in sozialen Situationen für deren Bewältigung relevant werden könnte. »Mit Hilfe von Kommunikation ist es möglich, Unerwartetes, Unwillkommenes, Enttäuschendes verständlich zu machen« (SS, 237).

Die Kommunikation ist dabei auf physische und psychische Systeme, lebendige Körper und Bewusstseine, angewiesen. Denn sie nimmt ihrerseits nicht wahr, und sie kann sich unter dem, was die Körper wahrnehmen, auch nichts vorstellen. So kommuniziert die Kommunikation nicht einfach die scheinbar vorgegebene „Welt“, sondern aus Wahrnehmungen physischer Systeme resultierende Vorstellungen psychischer Systeme über das, was für diese Systeme jeweils „Welt“ ist. Dass Kommunikation sich »nicht direkt durch alle möglichen physischen, chemischen und organischen Prozesse der Welt irritieren« lässt, ist aber gerade »Bedingung

¹⁸ Stegmaier, *Philosophie der Orientierung*, SS. 226-268.

¹⁹ Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1997.





dafür«, dass sie »thematisieren kann, was sie will«, für ihre Autonomie (WissG, 41). »Was sie will« heißt: Sie trifft laufend Entscheidungen über das, was kommuniziert wird, sie »prozessiert Selektionen«: »Kommunikation ist Prozessieren von Selektion« (SS, 194). Sie selektiert autonom, was ihre Umwelt, die Bewusstseine, ihr anbieten, nachdem die Bewusstseine schon selektiert haben, was deren Umwelt, die lebendigen Körper, ihr als Selektionen wiederum ihrer Umwelt angeboten haben. Körper, Bewusstsein und Kommunikation wirken so als gekoppelte, aber unterschiedliche selektive Filter der Orientierung. Ansonsten hätte es die Orientierung stets mit der vollen Komplexität der „Welt“ zu tun, die nicht einmal vorstellbar, geschweige denn kommunizierbar ist. In Kommunikationssituationen wird statt dessen nur kommuniziert, was für die Kommunikation der jeweils Beteiligten relevant sein könnte und eben darin kommunizierbar ist: »Die Kommunikation teilt die Welt nicht mit, sie teilt sie ein in das, was sie mitteilt, und das, was sie nicht mitteilt« (WissG, 27). Das heißt in der Sprache Nietzsches: Sie setzt das individuelle „Erleben“ einem »natürlichen, allzu natürlichen progressus in simile, [...] in's Ähnliche, Gewöhnliche, Durchschnittliche, Heerdenhafte – in's *Gemeine*« aus, übt in diesem Sinn »Gewalt« auf es aus (JGB 268). In der nüchternen Sprache Luhmanns: »Das Bewußtsein, was immer es sich bei sich selbst denkt, [wird] von der Kommunikation in eine Situation des forced choice manövriert« (WiK, 62). Die „Gewalt“ der Kommunikation liegt in ihrer Autonomie.

Die Autonomie der Kommunikation schafft Bindungen und Freiheiten. Differenzierter betrachtet ist sie »eine stets faktisch stattfindende, empirisch beobachtbare Operation« (WissG, 14). Was im Kollektivsingular „die Kommunikation“ heißt, besteht aus zahllosen kurzzeitigen *Ereignissen*, den jeweiligen situativen Kommunikationen, die, nach Luhmanns Theorem der Autopoiesis, laufend neue produzieren, indem sie zu weiteren Kommunikationen anregen, die an sie anschließen. Dazu müssen sich die schon genannten Kommunikationsstrukturen bilden. Das sind vor allem Sprachen und Schriften, Themen und Wissen, in denen bzw. über die man sich verständigt und die sich, was immer schon klar war, nicht einzelnen Kommunizierenden verdanken, sondern ihnen gegenüber ihrerseits autonom sind. Hier nur kurz und ohne weitere Bezüge auf die jeweiligen philosophischen und wissenschaftlichen Traditionen und aktuellen Forschungsstände zu den Sprachen und Themen²⁰.

²⁰ Zu *Sprache* und Schrift bei Nietzsche vgl. Josef Simon, *Grammatik und Wahrheit. Über das Verhältnis Nietzsches zur spekulativen Satzgrammatik der metaphysischen Tradition*, in: »Nietz-





Zunächst zu den Bindungen durch die ihrerseits an Sprache gebundene Kommunikation. Luhmann hätte Nietzsche wohl bestätigt, dass die »Bedeutung der Sprache für die Entwicklung der Cultur« darin liegt, »dass in ihr der Mensch eine eigene Welt neben die andere stellte, einen Ort, welchen er für so fest hielt, um von ihm aus die übrige Welt aus den Angeln zu heben und sich zum Herrn derselben zu machen« (MA I 11). Sprache, darin sind sich Nietzsche und Luhmann einig, bildet nicht die Welt ab, sondern bindet das Bewusstsein, koppelt es über Kommunikation mit Gesellschaft und ermöglicht so die Strukturierung beider: »Über Sprache wird Bewußtseinsbildung und Gesellschaftsbildung überhaupt erst möglich« (WissG, 47; vgl. FW 354). Sprache bindet die »unruhigen, quirligen« Bewusstseinsysteme dadurch aneinander (WissG, 45), dass sie sie gleichermaßen »fasziniert«: »Sie stellt sehr auffällige Wahrnehmungsgegenstände bereit, und zwar gerade durch die Artifizialität, den laufenden Wechsel und die Rhythmik ihrer Formen, die der Eigenrhythmik des Bewußtseins genau angepaßt ist (oder im Falle des Lesens: genau angepaßt werden kann)« (WissG, 47 f.). In ihrer Artifizialität sind sprachliche Formationen nur mit einem engen Umkreis von Vorstellungen verbunden: »Lesen Sie bitte: frische Brötchen – und ich bin sicher, daß Sie nicht etwas völlig anderes im Sinn haben als ich« (WissG, 49). So erleichtert die sprachliche Kommunikation die wechselseitige Orientierung: »Das Bewußtsein kann sich darum einer laufenden Kommunikation kaum entziehen« (WissG, 48). Sie okkupiert es weitgehend, und wäre das nicht so, hörte die Kommunikation einfach auf, ohne wieder anzuspriegen (WissG, 51). Das alles ließe sich auch bei Nietzsche gut belegen und umgekehrt bei Luhmann, dass sprachliche Kommunikation gerade in gemeinsamen Nöten und Gefahren hilfreich ist; dass dazu weniger Abbildung als Abkürzung, also Selektion der jeweiligen Situation nötig ist – »die Geschichte der Sprache ist die Geschichte eines Abkürzungs-Prozesses [...]; auf dies schnelle Verstehen hin verbindet man sich, enger und immer enger«, und »so *entsteht* daraus Etwas, das „sich versteht“, ein Volk« (JGB 268); dass Sprache „verführt“, an eine Welt zu glauben, die sie für eine jeweilige Sprachgemeinschaft so abgekürzt hat (vgl. GM I 13), und dass jede Sprache *ihre* Welt durch *ihre* Grammatik strukturiert, die indo-europäische Sprachenfamilie z.B. so, dass Logik und Mathematik daran anschließen können und durch sie plausibel werden

sche-Studien« 1 (1972), SS. 1-26; Rudolf Fietz, *Medienphilosophie. Musik, Sprache und Schrift bei Friedrich Nietzsche*, Würzburg 1992; Werner Stegmaier, *Nietzsches Zeichen*, in: »Nietzsche-Studien« 29 (2000), SS. 41-69.





(vgl. bei Nietzsche GD, *Die „Vernunft“ in der Philosophie* 5, bei Luhmann SS, 115, 595). All das war für Luhmann schon gesetzt.

Kommunikation schafft aber zugleich neue Spielräume, die gerade Luhmann nun besonders betont: nicht nur durch die Worte, die jeweils Spielräume für abweichende Vorstellungen lassen, sondern auch die erst durch Sprache mögliche Negation. Sie kommt in der „Welt“ oder der „Natur“ nicht vor und sorgt laufend für Alternativen durch die Kommunikation. Einer kann jeweils negieren, was der andere gesagt hat. So können Kommunikation und Bewusstsein können mittels Sprache »sich gegenseitig kontinuierlich irritieren und überraschen [...] und sich dadurch gegenseitig in Betrieb halten« (WissG, 49). Dabei erweitern sich die Spielräume sowohl in der Kommunikation als auch gegenüber der Welt. Weil beide, Kommunikation und Bewusstsein, aus kurzzeitigen Ereignissen bestehen, können sie aber auch immer wieder wechselnd aneinander anschließen (vgl. WissG, 50). So wird systemtheoretisch die „Lebendigkeit“ der Sprache verständlich, und Nietzsches Furcht, sie würde in »festen Conventionen« erstarren (WL 1, KSA I.877), wird gegenstandslos.

Die Lebendigkeit der Sprache wird wiederum theoriefähig, wenn die Sprache, wie Luhmann es versucht, als Medium der Kommunikation überhaupt und die jeweilige Kommunikation als ihre Formung verstanden wird. Die Unterscheidung von Medium und Form²¹ macht zunächst plausibel, dass sich wohl Kommunikationen verbrauchen – man kann nur unter besonderen Bedingungen dasselbe noch einmal sagen –, nicht aber die Sprache. Sie zehrt sich nicht auf, wenn sie gebraucht wird, sondern bleibt erhalten wie das Wasser des Meeres, wenn Winde in ihm Wellen aufwerfen, oder der Sand am Strand, wenn Kinder Burgen aus ihm bauen, und steht zu immer neuer Formung zur Verfügung. Und sie ist dennoch selbst nicht fest und starr. Im Medium sind die Elemente (die Wasserteilchen, die Sandkörner, die Worte) lediglich „lockerer“ gekoppelt als die „rigide-re“ Form, in die es gebracht wird, und durch seine Formungen kann sich das Medium mit der Zeit auch umformen. Nietzsche hat das Verhältnis von langfristigen Medium (z.B. Sprache) und kurzfristigen Formungen (z.B. kommunizierte Sätze) in *Zur Genealogie der Moral* (GM) auf die berühmte Formel gebracht »Die Form [bei Luhmann das langfristige Medium] ist flüssig, der Sinn [bei Luhmann die kurzzeitige Formung des Mediums] ist

²¹ Die Unterscheidung von Medium und Form hat (der mittlere) Luhmann von Fritz Heider (modifiziert) übernommen. Vgl. Mario Grizelj, *Art. Medien*, in: Jahraus / Nassehi / Grizelj / Saake / Kirchmeier / Müller (Hg.), *Luhmann-Handbuch*, SS. 99-101, hier SS. 100 f.





es noch viel mehr ...« (GM II 12); beide verändern sich laufend, aber in unterschiedlichen Geschwindigkeiten, sie sind fluktuant gegeneinander, die Sprache bleibt „lebendig“²².

Die Selbstdifferenzierung der Sprache in langfristiges Medium und kurzfristige Formungen ist eine Gestalt von Selbstreferenz. Sie macht plausibel, dass man über die Sprache in derselben Sprache sprechen kann, ohne sie in so etwas Paradoxieanfälliges wie eine Objekt- und Metasprache auftrennen zu müssen. Durch ihre Selbstreferenz festigt sich ferner die »eigene Realität« der Sprache, die dann immer weniger davon abhängig ist, »daß sie als Zeichen für etwas anderes, wirklich Reales dient« (WissG, 52). In ihrer eigenen selbstreferentiellen Realität wird die Sprache unabhängig auch von den jeweiligen Bedürfnissen, Interessen, Intentionen, Rationalitäten usw. der Sprechenden und bleibt dennoch für sie offen, kann sie artikulieren und kommunizieren. Kurz, die Kommunikation, die Nietzsche so gewaltsam erschien, kann »ihre operativen Symbole mit sehr viel größeren Freiheiten einsetzen als das Bewußtsein. Sie kann täuschen, sich irren, Symbole mißbrauchen, lügen und erreicht damit Freiheiten des Umgangs mit der Außenwelt, von der die Vernunft nur träumen kann« (WissG, 36). Auch das hat Nietzsche natürlich gesehen, aber Luhmanns Unterscheidung von Medium und Form lässt Bindung und Befreiung durch Sprache stets zusammensehen.

Beide, Bindung und Befreiung durch Sprache, werden durch Schrift und Druck weiter verstärkt, was wir hier übergehen müssen. Strukturieren Sprache, Schrift und Druck die Kommunikation der Form nach, so Themen dem Inhalt nach. Auch hier ein Zusammenspiel der Begrenzung und Öffnung von Spielräumen: Da sich Kommunikationen rasch verbrauchen, man nicht immer über dasselbe, aber auch nicht unablässig über anderes reden kann – beides ist nicht informativ und darum überflüssig –, muss man sich an Themen halten, zu denen dann von unterschiedlichen Beteiligten wechselnd unterschiedliche Beiträge geleistet werden können. So schafft auch die »*Differenz von Themen und Beiträgen*« (SS, 213) begrenzte Spielräume der Kommunikation: sachlich durch das jeweilige gemeinsame Thema, zeitlich so lange, bis die Beiträge der Beteiligten dazu erschöpft sind, keinem mehr etwas für andere Relevantes einfällt, woraufhin das Thema dann

²² Das Medium im luhmannschen Sinn – das kann neben Sprache z.B. auch Geld oder Macht sein – ist also nicht Substanz oder *ousía* im aristotelischen Sinn als etwas, das dem Wechsel von Eigenschaften zugrundeliegt, weder als *morpháe* noch als *hylae*. Da Medium und Form fluktant gegeneinander sind, können sie nicht mehr von der aristotelischen Ontologie her begriffen werden. Vgl. Werner Stegmaier, *Substanz. Grundbegriff der Metaphysik*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1977; *Philosophie der Fluktuanz. Dilthey und Nietzsche*, Göttingen 1992.





gewechselt werden muss, sozial, weil jeder der Beteiligten die anderen dabei nach der Relevanz ihrer Beiträge einschätzen und ihnen dann für weitere Kommunikation zur Verfügung stehen kann oder nicht. Dabei wird nicht nur (oder nur von Kommunizierenden mit willentlich oder unwillentlich begrenzten Spielräumen) nach konsensfähig und nicht konsensfähig, sondern nach anschlussfähig und nicht anschlussfähig differenziert und selektiert (SS, 169, 204, 258), also zunächst einmal danach, ob die Kommunikation mit den Beteiligten weiterlaufen kann oder eher nicht. Darin klingt Nietzsches Problem der „Rangordnung“ in der Kommunikation an, Luhmann thematisiert es jedoch nicht. Es macht sich für ihn nicht, so wenig wie das Problem der „Gewalt“ der Sprache, dramatisch geltend. Denn es wird ebenfalls durch soziale Strukturen bewältigt. Kommunikationssysteme selektieren vorab, welche Themen in welchen sozialen Situationen angesprochen werden können oder nicht, und differenzieren so auch die Anschlussfähigkeit. Jemand kann hier mitreden, dort nicht.

4. *Orientierung an anderer Orientierung*

Anschlussfähigkeit heißt nicht schon Verständigung. Luhmann verwendet zwar den Begriff „Verständigung“ (SS, 199) oder auch „kommunikative Verständigung“ (SS, 211) zur Erläuterung von „Kommunikation“, darunter auch solcher, die keine Worte mehr braucht (»Verständigung vor der Tür über das Problem, wer zuerst hindurchgeht«; SS, 212), meidet ihn jedoch, sofern er Einigung, Konsens und »Annahmefähigkeit« konnotiert (SS, 604). Eine solche »verständigungsorientierte Kommunikation« überlässt er Jürgen Habermas (SS, 352; vgl. SS, 603 f.), für den „Vernunft“ die »Symbolisierung einer gelungenen Verständigung« sei (GG, 187), und verbindet sie immer enger mit seinem Namen (»Verständigungs-rationalität im Sinne von Habermas«; GG, 177). Für eine soziologische Theorie der Kommunikation reiche „verständigungsorientierte Kommunikation“ aber bei weitem nicht aus, vor allem, weil sie die Konzeption von Kommunikation von vornherein moralisch restringiere.

Luhmann desillusioniert jedoch nicht nur die habermassche Vernunft, so wie Nietzsche schon die kantische Vernunft desillusioniert hatte, sondern auch das, was Nietzsche daraus zu retten versucht hatte, das Ideal verständigungsloser Verständigung. Da mag es, so Luhmann, »im Meer der sinnhaft angezeigten Möglichkeiten Verständigungsinseln« geben, »die als Kultur im weitesten Sinne das Sicheinlassen auf, und das Beenden von, Interaktion erleichtern« (SS, 567 f.). Aber so wenig wie bewusst intendier-





te sind auch erlebte Übereinstimmungen angesichts getrennter psychischer Systeme nicht denkbar, »allein deshalb schon, weil die jeweils aktuellen Wahrnehmungen, aber auch die Erinnerungen und Assoziationen von Individuum zu Individuum verschieden sind und jeder ein anderes Ich mitdenkt, wenn er denkt, auch wenn alle gemeinsam „hurra“ rufen (aber eben: der eine laut, der andere etwas leiser)«, wie Luhmann in einem Aufsatz zur *Verständigung über Risiken und Gefahren* schreibt (VRG, 348)²³. Das könnte geradewegs auf Nietzsches und Rohdes Briefwechsel bezogen sein, von dem wir ausgegangen sind.

Eben darum kann es nötig werden, sich über Verständigung zu verständigen, was nur durch Kommunikation möglich ist. Die Kommunikation macht dann sensibel dafür, worauf die Verständigung jeweils beruht, und das können, nach Nietzsche ebenso wie nach Luhmann, neben Ehrlichkeit, Klarheit, Bemühung um gute Gründe, Lernfähigkeit usw. auch »Lüge und Verstellung«, diplomatische Vieldeutigkeit, Ironie, Humor usw. und sogar Unaufmerksamkeit und Geistesabwesenheit sein: Verständigung, so Luhmann, kann auch »schlicht passieren, indem man die Gelegenheit zum Widerspruch verpaßt« (VRG in MorG, 348 f.). Darum müsse man den Begriff „Verständigung“, wenn man ihn schon gebrauchte, möglichst moralfrei halten (VGR in MorG, 357 f.). Doch eben das ist schwer und gelingt selten. Wer sich nicht verstanden fühlt, greift leicht den andern dafür an. Während für Luhmann die „Verständigung“ in eine »zweitrangige Theorieposition« rückt (GG, 91), bleibt sie für Nietzsche Problem und wird im Gang seines Werkes zu einem immer größeren Problem.

Dabei unterscheidet er weiterhin nach Erleben und Verstehen, verwendet die Unterscheidung aber nun reflexiv, bezieht sie auf sich selbst: Danach wird Verstehen seinerseits erlebt. In einem späten Passus über »Verstanden- oder Nicht-verstanden-werden« in *Ecce homo* schreibt Nietzsche von dem jungen Doktor Heinrich von Stein, in dem er einen neuen Gefährten zu finden hoffte, der ihn in der Tat auch im Oberengadin aufsuchte, sich dann aber »ehrlich darüber beklagte, kein Wort aus meinem Zarathustra zu verstehn«. Er habe ihm geantwortet, »das sei in Ordnung: sechs Sätze daraus verstanden, das heisst: erlebt haben, hebe auf eine höhere Stufe der Sterblichen hinauf als „moderne“ Menschen erreichen könnten«. Verstehen und Erleben – Nietzsche kam in Briefen immer wieder darauf zurück – stehen hier nicht

²³ Niklas Luhmann, *Verständigung über Risiken und Gefahren. Hilft Moral bei der Konsensfindung?* (1990), in: Niklas Luhmann, *Die Moral der Gesellschaft*, hrsg. v. Detlef Horster, Frankfurt am Main 2008, SS. 348-61.





im Gegensatz (der Gegensatz zu Verstehen ist Nicht-Verstehen), sondern werden zu Graden des Verstehens. Wird ein Verstehen verstanden und dann nicht mehr weiter nachgefragt, wird es erlebt. Ein Buch, das »von lauter Erlebnissen redet, die gänzlich ausserhalb der Möglichkeit einer häufigen oder auch nur seltneren Erfahrung liegen«, können andere nicht eigentlich verstehen, aber sie können als anderes Verstehen erleben und dadurch besser verstehen (EH, Warum ich so gute Bücher schreibe 1). Doch es gilt auch weiterhin das Umgekehrte, dass man mitunter sein Erleben gelegentlich auch nicht verstehen kann. Im berühmten ersten Aphorismus seiner Vorrede zur Genealogie der Moral schreibt Nietzsche: Wenn wir uns zuweilen »ganz erstaunt, ganz betreten« fragen, »“was haben wir da eigentlich erlebt? [...]“«, so sehen wir: »Wir bleiben uns eben nothwendig fremd, wir verstehn uns nicht, [...] – für uns sind wir keine „Erkennenden“...« (GM, Vorrede 1). Erleben kann ein höherer Grad des Verstehens und zugleich für das Verstehen im Sinn von Erkennen unerreichbar sein. Es bleibt zunächst rätselhaft.

Luhmann sucht auch dieses Rätsel zu lösen. Auch er arbeitet mit dem Begriff des Erlebens, jedoch nicht, um von ihm Verstehen und Erkennen, sondern Handeln zu unterscheiden. Er unterscheidet es auch nicht wie üblich als innerlich und passiv²⁴, sondern wiederum mit Hilfe der systemtheoretischen Differenz von System und Umwelt (WissG, 140 f.). Erlebt wird danach, was dem System passiert, wovon es, angenehm oder unangenehm, überrascht, was also der Umwelt zugeschrieben und nicht als eigene Leistung oder Konstruktion betrachtet wird. Erleben ist somit Erleben von Kontingenz schlechthin und darin ein Gegensatz zur traditionellen Vernunft. Aber das System muss sich in seiner Umwelt zurechtfinden und mit ihr zurechtkommen, sich in ihr orientieren können, um in ihr zu bestehen. Es kann darum beim Erleben nicht stehen bleiben. Doch wie weit es das kann und nicht kann, liegt wiederum bei ihm, in seiner Entscheidung, einer Orientierungsentscheidung. Es kann es beim Erleben belassen oder das Geschehen etwas oder jemandem *zurechnen*. Damit kommt das Handeln ins Spiel: Das Etwas oder der Jemand, dem ein Geschehen zugerechnet wird, erscheint dann als Handelndes oder Handelnder, das oder der auch anders handeln, sich für sein Handeln also entscheiden kann und darum seinerseits über Selbstreferenz verfügen muss. Soweit es sich um ein psychisches System handelt, soll es sein Handeln verstehen, begründen und verantworten können. Die Unterscheidung von Erleben einerseits und

²⁴ Auch Nietzsche sucht von der »eigenthümlichen „Innerlichkeit“«, auf die man in der deutschen Romantik so stark gesetzt hatte, loszukommen. Vgl. UB II 4, KSA 1.272, 276, 334.





Handeln bzw. Verstehen andererseits ist, so Luhmann, »eine *in der Kommunikation praktizierte Zurechnungskonvention*«: Mit den Begriffen des Verstehens und Handelns wird ein anderer für ein relevantes Geschehen namhaft, verantwortlich und gegebenenfalls haftbar gemacht, man kann sich in seiner Orientierung dann an jemanden halten. Mit dem Begriff des Erlebens bleibt das Geschehen dagegen anonym (WissG, 142 f.). Für Erleben ist niemand haftbar, und indem man es beim Erleben belässt, begrenzt man die Verantwortungszuschreibung.

Das verweist auf Nietzsche zurück. Er ging bekanntlich auch hier bis zum Äußersten, suchte im Rückgang auf bloße Erlebnisse eine »*Unschuld* des Werdens« denkbar und plausibel zu machen. Das schien ihm ehesten wiederum in der Verständigung unter engen Freunden möglich sein. Einen entsprechenden Entwurf von 1883 überschrieb er »*Reden an meine Freunde*«:

Ich habe mich immer darum bemüht, die Unschuld des Werdens mir zu beweisen: und wahrscheinlich wollte ich so das Gefühl der völligen „Unverantwortlichkeit“ gewinnen – mich unabhängig machen von Lob und Tadel, von allem Heute und Ehedem: um Ziele zu verfolgen, die sich auf die Zukunft der Menschheit beziehen (N 1883, 7[7], KSA 10.237 f.).

Freunde könnten eher bereit sein, auf Verantwortungszuschreibungen zu verzichten, und Nietzsche hatte auch einen Freund wie Franz Overbeck, der ihm gegenüber dazu fähig war. »Überall, wo Verantwortlichkeiten gesucht worden sind«, notierte sich Nietzsche 1888, ist »das Dasein überhaupt um seine Unschuld gebracht« (N 1888, 15[30], KSA 13.425; vgl. GD, Die vier grossen Irrthümer 7). Um davon lassen zu können, müsste man sich in der Verständigung ganz auf ein Erleben zurückziehen können, müsste auch noch den Wert der Verantwortung entwerten können, müsste in diesem Sinn, »den Nihilismus erst erleben« (N 1888, 11[411], KSA 13.190). Zuletzt hat Nietzsche in äußerster Konsequenz den »Typus Jesus« in *Der Antichrist* (AC) so verstanden. So wie er ihn beschreibt, dass für ihn »die ganze Realität, die ganze Natur, die Sprache selbst, [...] für ihn bloss den Werth eines Zeichens, eines Gleichnisses« hat (AC 32), durch die nichts verstanden, nichts erkannt werden soll, sondern aus denen man neu und anders „leben“ kann, wird diesem Typus alles zu einer bloßen »Praktik des Lebens« (AC 33) ohne alle Distanz, selbst ohne die des Erlebens zum Erlebten. Nietzsche verwendet hier in der Tat den Begriff des Erlebens nicht mehr: »Dieser Glaube formulirt sich [...] nicht – er lebt« (AC 32)²⁵.

²⁵ Vgl. Daniel Havemann, »*Der Apostel der Rache*«, *Nietzsches Paulusdeutung*, Berlin/New





In Nietzsches spätem Erlebnis seines »Typus Jesus« scheint die verständigungslose Verständigung wieder erreicht, von der er ausgegangen war, nun aber jenseits von Freundschaften und dem guten Willen zum Einvernehmen. Es ist ein Erleben im Sinn Luhmanns par excellence, ohne alle Verantwortungszuschreibung.

Während die Begriffe der Verständigung und der Kommunikation hier an ihre jeweiligen Grenzen kommen, kann man auch dieses Erleben noch aus dem Begriff der Orientierung verstehen. Orientierung geht stets von Anhaltspunkten und Zeichen aus, deren Verständnis weite Spielräume lassen und lassen müssen, weil in solchen Spielräumen erst Orientierungsentscheidungen fallen können. Wenn Nietzsche seinem »Typus Jesus« ein Leben aus einem »ganz in Symbolen und Unfasslichkeiten schwimmenden Sein« zuschrieb (AC 31), könnte er damit die Grundsituation der Orientierung getroffen haben. Die Orientierung lebt in dieser Grundsituation und erlebt sie, wenn sie dessen gewahr wird, zugleich als gänzliche Haltlosigkeit oder Nihilismus – sie hält sich an nichts fest, kann sich an nichts festhalten und braucht sich auch an nichts festzuhalten. Die Symbole und Unfasslichkeiten genügen, um leben zu können. Denn man kann sich so, wenn es notwendig wird, immer neu für einen Halt entscheiden und dabei wissen, dass aller Halt auf einer Entscheidung für ihn beruht. So kann man jenes »ganz in Symbolen und Unfasslichkeiten schwimmende Sein« mit Luhmann als Medium der Orientierung verstehen, in dem immer neu Halt durch Orientierungsentscheidungen entstehen kann.

Dabei bieten sich andere Orientierungen besonders als Halt an. Auch wenn sie in derselben Situation sind, also ebenfalls keinen festen Halt haben, können sich beide doch an ihre Verständigung oder Kommunikation halten und darin haltbare Beziehungen aufbauen. So entstehen nach Nietzsche Rangordnungen unter Individuen, nach Luhmann Kommunikationssysteme. Vom Begriff der Orientierung an anderer Orientierung aus kann man sehen, wie Nietzsche und Luhmann ihrerseits unterschiedliche Orientierungsentscheidungen treffen: Bei Nietzsche bleiben die sich miteinander verständigenden Individuen autonom und im Zentrum, um miteinander im Wert oder Rang zu konkurrieren und einander nach ihren jeweiligen Wert- und Rangordnungen zu differenzieren und zu selektieren, bei Luhmann rücken die Individuen an die Peripherie und die Kommunikation wird in ihrer Autonomie zum Zentrum, um von sich aus alles Übrige zu

York 2002, 146-183; Werner Stegmaier, *Beseligende Freiheit der menschlichen Orientierung. Nietzsches „Typus Jesus“*, in: »Jahrbuch für Religionsphilosophie« 13 (2014), SS. 35-53.





differenzieren und zu selektieren. Beides lässt die Orientierung an anderer Orientierung zu, und beides führt auf Selektion, nicht Integration, und auf Selektion nach Anschlussfähigkeit, nicht nach Konsensfähigkeit hinaus.

Die Spielräume, die die Orientierung an anderer Orientierung eröffnet und die ebenso wie Verstehen auch Missverstehen und Nichtverstehen zulassen und darum komplexe Verständigung über Verständigung bzw. Kommunikation über Kommunikation nötig machen, haben Nietzsche und Luhmann ebenfalls eingehend erörtert, sowohl daraufhin, wie sie entstehen, als auch daraufhin, wie sich Orientierungen über sie verständigen. Dies können wir im Rahmen dieses Beitrags nicht mehr verfolgen²⁶.

Abstract

In order to understand communicative relations, I start according to my Philosophy of Orientation with orientations being determined by their own points of view, horizons and perspectives respectively and inevitably separated by them. There is no need nor philosophical licence to presuppose either a common ground of reason or transcendental subjects between different orientations – the more, successful understanding seems improbable. This paper is to show how (firstly) Nietzsche, (secondly) Luhmann, and (thirdly) the Philosophy of Orientation faces the problem.

Keywords: ????????

Werner Stegmaier

Institut für Philosophie, Universität Greifswald

stegmai@uni-greifswald.de

²⁶ Wir verfolgen es im VI. Kapitel einer im Entstehen begriffenen Monographie *Luhmann meets Nietzsche. Orientierung im Nihilismus*, deren Erscheinen für 2016 geplant ist. Sie wird die Kapitel (I.) „Orientierung im Nichts: Nietzsches Nihilismus und Luhmanns Konstruktivismus“, (II.) „Orientierung an sich selbst: Nietzsches und Luhmanns Perspektivismus“, (III.) „Orientierung an der Zeit: Logik, Paradoxie und Theorie nach Nietzsche und nach Luhmann“, (IV.) „Trennung der Orientierungen: Nietzsches und Luhmanns Subjektkritik“, (V.) „Orientierung an Menschen: Luhmanns und Nietzsches Auflösung der Einheit des Menschen“, (VI.) „Orientierung an anderer Orientierung: Nietzsche und Luhmann zu den Spielräumen der Verständigung“, (VII.) „Orientierungsmittel: Nietzsches und Luhmanns Einhegung des Wissens“, (VIII.) „Verbindliche und befreiende Orientierung: Nietzsches und Luhmanns Trennung von Moral und Ethik“, (IX.) „Überlegene Orientierung: Nietzsches, Luhmanns und Foucaults Entmoralisierung der Macht“, (X.) „Ausgleichende Orientierung: Nietzsches und Luhmanns Kontextualisierung der Demokratie“, (XI.) „Sich auszeichnende Orientierung: Rang nach Nietzsche, Reputation nach Luhmann“ und (XII.) „Orientierung über Orientierung: Philosophie nach Nietzsche und nach Luhmann“ umfassen.

