

Prof. Dr. Egon Schütz

EXISTENZ UND SYSTEM.

ZUM PROBLEM DES (PÄDAGOGISCHEN) REDUKTIONISMUS

Vorlesung

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.
© Egon Schütz

Universität zu Köln

WS 1991/92

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	I
"System als Allerweltsbegriff"	1
Nietzsches Verdacht	10
System und Wirklichkeitserdichtung	18
Wahrheitsdichtung und Wertschätzung	32
Wertschätzung und Schöpfertum	40
Rückblick und Fortsetzung	48
Der Wille zur Macht - genauere Durchzeichnung	61
Der Systembegriff der "Systemtheorie"	76
Die Luhmann-Habermas-Kontroverse über Gesellschaftstheorie oder "Sozialtechnologie" (1970)	80
Überwindung des systemtheoretischen Reduktionismus' in der Diskurslehre von Habermas?	97
Keine abschließende Zusammenfassung	105
Anhang:	
Systemtheorie und Konsenstheorie im Spiegel der Postmoderne	111

VORWORT

Ich möchte dieser Vorlesung einige Erläuterungen vorausschicken, die es dem Auditorium erlauben einzuschätzen, wie und in welchem Kontext sie sich versteht.

Zunächst: Es handelt sich nicht um eine Standardvorlesung mit einführendem Charakter in den Wissens-, Problem- und Diskussionsstand der Pädagogik, bzw. der Erziehungswissenschaft in allgemeinorientierender Absicht. Das sei ausdrücklich festgestellt, sofern es nicht bereits aus dem Titel hervorgeht.

Es handelt sich vielmehr um einen zeitkritischen Gedankenversuch mit dem Ziel einer Ortsbestimmung pädagogischen Denkens im Rahmen dessen, was man die 'gegenwärtige Bewußtseinslage' nennen kann. Die Intention der Vorlesung geht also über das unmittelbar theoretische und praktische Feld pädagogischen Denkens und Handelns hinaus, um dieses gleichsam von außen und in seinen Verflochtenheiten in umfassendere Zeitströmungen einzusehen und in wesentlichen Verbindungen zu studieren. Aus dieser Intention wird auch deutlich: Die Vorlesung beabsichtigt keinerlei praktische Anleitung pädagogischen Handelns in verschiedenen Situationen und Institutionen. Vielmehr: Wenn sie schon eine anleitende Absicht verfolgt, dann diejenige zu einem zeitanalytischen Denken, das unter dem älteren Wort der "Bildung" nicht nur zu den Qualitäten und Tugenden des Pädagogen gehört (oder gehören sollte), sondern eines jeden Menschen, der sich den Anspruch auf ein eigenes Urteil über die Zeitläufe und sein Verhältnis zu ihnen vorbehält.

Im Hinblick darauf könnte man der Vorlesung einen 'allgemeinbildenden Charakter' zuschreiben - allerdings mit der Einschränkung, die im Phänomen der Allgemeinbildung selbst liegt. Kurz gesagt: Man kann niemanden - gegen die Suggestion des Wortes und gedankenlosen Sprachgebrauch - allgemein bilden wollen oder ihm eine Allgemeinbildung 'verschaffen'. Denn die allgemeinverpflichtenden Bildungsideale, ehemals ebenso leuchtend wie verbindlich, sind unter den Horizont der Zeit getaucht. Sie sind untergegangen und haben ihre Idealtät an uns zurückgegeben. Wo aber das Allgemeine immer nur das geschichtliche, das menschliche Allgemeine ist, verbietet schon der mögliche Irrtum die Indoktrination. Das heißt im Klartext: Allgemeinbildung kann nur noch diejenige des Einzelnen und auf sein Risiko sein - unbeschadet aller objektiven Qualitäten, die den 'Bildungsgegenständen', hier insbesondere den Wissenschaften, zugeschrieben und abverlangt werden. Objektives Wissen, Kenntnisse, sind Voraussetzungen von Allgemeinbildung. Das ist viel, aber nicht alles. Denn erst der Umgang mit diesem Wissen, dessen Rückbezug auf die Existenz, die jedes Wissen seinerseits voraussetzt, aber nicht erschöpft - erst dieser Rückbezug, den man einmal den "Umschlag von Wissen in Gewissen" genannt hat, konstituiert die Urteilskraft einer höchst persönlichen Allgemeinbildung, einer Bildung, die - paradoxerweise - um so allgemeiner ist, je persönlicher sie ist.

Aus solcher paradoxen Verquickung von Individualität und Allgemeinheit im Phänomen der Allgemeinbildung geht auch zwingend hervor, daß der Mut zur persönlichen Allgemeinbildung durch zeitanalytisches (und eventuell auch zeitkritisches) Denken machen möchte, sich selbst nur als ein Experiment begreifen kann, das - im glück-

lichen Fall - anregend, in keinem Fall aber bestimmend sein kann. Ob eine solche Anregung gelingt, kann ich nicht versprechen; daß ich sie für notwendig halte, bezeugt die einfache Tatsache dieses Unternehmens, das sich auf die immanente Pädagogik des Nachdenkens verlassen möchte.

Abschließend einige hinweisende Bemerkungen zu den im Titel versammelten Zentralbegriffen: "Existenz" und "System" sollen - selbstverständlich - analytische Leitbegriffe und Leitphänomene sein, und zwar Leitbegriffe, die in einer Gegenspannung zueinander stehen. "Existenz" (das kann hier nur angedeutet werden) verweist auf das Existieren als einen Grundmodus menschlichen Daseins - also nicht auf das bloße Vorkommen des Menschen, sondern auf den Vollzugscharakter seines Lebens - eines Lebens, dem es um sich selbst geht und das immer, da es sich nicht einfach 'abspulen' kann, gefährdet ist, wie es bereits in der Rede von der "nackten" Existenz anklingt. Existieren heißt ferner: endlich sein - heißt: sein Leben sich selbst und der Welt unvertretbar abzwängen zu müssen in allen denkbaren Höhen und Tiefen - heißt: unvollendeter "Entwurf" sein. - "System" - ursprünglich das, was zusammensteht, in logischer, analogischer, verwandtschaftlicher Beziehung ist, das Zusammengesetzte, das Zusammengestellte, das Ganze - ist einerseits eine Grundweise, wie sich das Existieren der Welt bemächtigt, andererseits aber auch - und vor allem heute, aber nicht erst heute - eine Gefahr, die ich als Gefahr der Selbst- und Weltverflüchtigung durch hybride Systematisierungen bezeichnen möchte, als Existenzverdünnung, möglicherweise bis zur Unkenntlichkeit. - "Reduktion", ursprünglich die Rückführung von Komplexität auf Elementares - ist einerseits die positive Leistung von Systematisierungen

im Rahmen der 'Existenzbewältigung'. Andererseits aber stellt die Reduktion in der Gestalt des 'Reduktionismus' eine Bedrohung dar: die Bedrohung des Verschwindens systematisch uneinholbarer Existenz in und unter den Vernetzungen der Mannigfaltigkeit der Systeme. Mit anderen Worten: Der Zweck der Reduktion entgleitet der Existenz oder schließt sie in einer systematisch vergitterten Welt reiner Funktionalitäten ein. Genau diese Tendenz scheint mir einen wesentlichen Grundzug gegenwärtigen Bewußtseins auszumachen, dem auch der Pädagoge nicht unbeteiligt zuschauen kann, zumal der systematische Denkgestus (von den Sozialwissenschaften ausgehend und gefördert) zunehmend Platz in dieser Disziplin gewinnt. Wir werden also fragen müssen: Was bedeutet das, was zeigt das an? Ist der exzessive Wille zum System, zum Systematischen, zu immer weiter ausgreifenden Verflechtungen und Vernetzungen ein beachtliches Indiz des Fortschritts in menschlicher Selbst- und Weltaneignung? Überholt der Mensch der Vergangenheit sich selbst in diesem Willen? Ist das "systemische Denken" der Aufbruch in eine neue - postmoderne? - Zeit? Vielleicht die Chance, Denken und Handeln gleichsam pragmatisch universell zu versöhnen, nachdem dies den spekulativen Systemen (das letzte wäre dasjenige Hegels gewesen) nicht gelang? Oder ist der Traum der Systemiker, unbeschadet aller modernen Wissenschaftlichkeit und Pragmatik, nur die Fortsetzung alter Universalitätsträume - im Hinblick auf Welt und Geschichte, glücklich befrachtet mit dem hintergründigen (auch vordergründigen) Optimismus, daß es nun doch gelingen könnte, die Rätsel "Welt", "Mensch" und ihres Zusammenhangs endgültig zu lösen? Liegt vielleicht in der Produktion komplexer Systeme für die Pädagogik die langersehnte Möglichkeit, das Geschäft der Erziehung so zu rekonstruieren, daß pädagogisches Handeln zielsicher

und effizient werden kann? Oder zeichnet sich nicht etwas anderes ab: nämlich - wie schon angedeutet - das Verschwinden des lebendigen Menschen, der lebendigen menschlichen Bezüge in Denkstrukturen und Systemen, in einer systemisch simulierten Welt, die deshalb stimmt, weil sie nur noch sich selbst als Korrelat hat? Solche und damit zusammenhängende Fragen sollen in dieser Vorlesung 'angespielt' werden. Sie fordern gegenwärtig, das ist meine Überzeugung, Selbsterkenntnis und Urteilskraft in höchstem Maße heraus - auch auf die Gefahr hin, keine gänzlich schlüssige oder abschließende Antwort darauf zu finden.

"SYSTEM ALS ALLERWELTSBEGRIFF"

"System" gehört - erstens - zu den inflationierenden Begriffen, das heißt - zweitens - zu den Begriffen, die, weil sie in fast unüberschaubar vielen Wort- und Sachverbindungen auftauchen, unscharf, unpräzise werden - bzw. ein unkontrolliertes unterschwelliges Leben führen, dem nachzugehen zeitanalytischen und zeitkritischen Geistern (auch unter Pädagogen) eine Aufgabe sein muß. Schauen wir uns um. Wir kennen (in unvollständiger Aufzählung): politische Systeme, wirtschaftliche Systeme, religiöse Systeme, philosophische Systeme, wissenschaftliche Systeme, formallogische Systeme, sachlogische Systeme, Sprachsysteme, Schulsysteme usf. Wir kennen ferner: technische Systeme, darunter: apparative Steuerungssysteme, Datenverarbeitungssysteme, Schreibsysteme, Verkehrssysteme, Rechtssysteme, Kommunikationssysteme, Organisationssysteme, Verteilungssysteme usf. Wir kennen weiterhin: natürliche Systeme, ökologische Systeme, lebendige Systeme, deskriptive Systeme (der Pflanzen und der Tiere etwa), Planetensysteme usf. Betrachtet man diese zufällige Aufreihung, so könnten wir unterscheiden zwischen "natürlichen" Systemen, "technischen" Systemen und "kulturspezifischen" Bewußtseinssystemen, die spezifisch menschliches Handeln und Interagieren bestimmen (politische, religiöse, moralische, erzieherische, wirtschaftliche Systeme usf.). Von den "natürlichen" Systemen nehmen wir an, daß sie "an sich" bestehen, von den "technischen" Systemen, daß sie konstruiert werden (erfunden, entwickelt, entworfen); bei den "kulturspezifischen" Bewußtseins- und (normativ disponierten) Handlungssystemen unterstellen wir, daß sie einem Selbstaktus geschichtlicher Freiheit entspringen, daß sie in der einen oder anderen

Weise im Menschen, in seinem Denken, in seinem Sich-Überzeugen ihren endlichen und welthaften Ursprung haben. Diese Systeme wären also Systeme unseres menschlichen Selbstverhältnisses, während die technischen Systeme und die natürlichen Systeme Konstrukte und Konstruktionen eines Verhältnisses zu anderem sind - zwar in unserem Sinne, aber nicht allein durch uns bestimmt. Die natürlichen Systeme gibt es, so wird zumeist unterstellt, unabhängig von unserer theoretischen Formulierung; die konstruierten technischen Systeme müssen, um funktionieren zu können, in ihren Zwecken allgemeinen Gesetzmäßigkeiten entsprechen, die keine reinen Selbstgesetzgebungen des Menschen sind. Auch die Mikrotechnik ist immer noch Technik an 'Gegebenheiten'. Wenn man aber - zunächst nur vorläufig und suchend - zwischen Systemtypen und Systembereichen unterscheidet (natürliche, technische, kulturelle Systeme - die Einzelsysteme der Personen eingeschlossen), dann drängen sich zwei Fragen auf: Erstens, was ist das Gemeinsame dieser Systeme? Was erlaubt es, sie insgesamt als "Systeme" zu bezeichnen? Zweitens, was ist die Leistung, der Charakter dieser Systeme? Was ist ihr Zweck - 'anthropologisch gerechnet und nachgerechnet'? Die erste Frage nach dem Gemeinsamen der Systeme in Natur, Technik und Kultur läßt sich offenbar leichter beantworten als die zweite - jedenfalls unter dem Gesichtspunkt der Evidenz und Einhelligkeit des Meinens: Das Gemeinsame der Systeme liegt anscheinend in ihrer organisierenden Ordnungsfunktion - im Phänomen der Ordnung überhaupt. Systeme wären also normative oder normierende Ordnungszusammenhänge, die Besonderheiten so aufeinander beziehen, daß sie einen allgemeinen Zusammenhang, einen allgemeinen Kontext, ein Ganzes darstellen. Systeme wären gleichsam Rechtsordnungen gegen die mit Chaos drohenden Verbesonderungen -

und das, wie man wiederum annimmt, durchaus im Sinne der Besonderheiten, denen die allgemeine Ordnung auch ihre Besonderheit in zweckmäßiger Verknüpfung sichert. Natürliche Systeme, technische Systeme, kulturelle Systeme - das wäre ihr Gemeinsames - haben den Zweck, die Funktion der 'Chaos-Abwehr' durch die Ordnungsin-sistenz des Gesetzes, sei dieses nun rekonstruiert als technische Regel oder als Kulturordnung geschicht-lich produziert.

Gesetzt, die Chaos-Abwehr sei das Gemeinsame, das durch alle unterschiedlichen Systemtypen und Systembereiche hindurchreicht, so wäre damit anscheinend schon die zweite Frage, diejenige nach der Leistung von Systemen, nach ihrem Zweck für den Menschen (die Frage, von der gesagt wurde, daß sie schwieriger zu beantworten sei) mit beantwortet. Kann man nicht argumentieren: Auch der Mensch - und er in seiner Weltoffenheit insbesonde-re - ist darauf angewiesen, sich 'anti-chaotisch' und in diesem Sinne 'systematisch' zu sich selbst, und zwar vermittelt über Welt und Geschichte zu verhalten, um nicht in der 'offenen Ordnung', die sein "Naturzu-stand" darstellt, unterzugehen? Er hat die Drohung des Chaos nicht nur außer sich als Chaos seiner "Ein-drücke", die ihn zu überwältigen drohen; er hat es auch in sich als Ungeregeltheit seiner Triebe und An-triebe, die nach Formierung in Ordnungsbezügen rufen. Der Mensch, über weite Strecken gleichsam der 'Gesetz-lose der Natur', hätte in Systembildungen und Systement-würfen die Chance, der Grundgefahr seiner eigenen Gesetz-losigkeit durch selbstinstallierte oder naturanaloge Ordnungen zu entkommen. Er wäre nicht nur unausdrücklich (wie die Dinge der Natur), sondern sogar ausdrücklich auf den allgemeinen anti-chaotischen Systemzweck ange-wiesen, und er erfüllte mit 'der Generierung' von großräu-

migen Systemen und Subsystemen eben die Aufgabe der Chaos-Vermeidung an sich selbst um so mehr, je differenzierter in quantitativer und qualitativer Hinsicht sich seine technische und kulturelle Systemproduktion gestaltete. Die Logik wäre: Je mehr System, um so mehr Ordnung; je mehr Ordnung, um so weniger Chaos; je weniger Chaos, um so mehr Sicherheit der Lebens- und Überlebenschancen.

Allerdings: Nicht erst subtile analytische Zeitdiagnostik, sondern schon der Augenschein alltäglicher Erfahrungen zwänge, dieser Logik umstandslos beizupflichten. Die Hochflut der Systemproduktionen im technischen und sozialen Bereich, die Regulierungswut nicht nur entfesselter Technik, sondern gleichfalls entfesselter Bürokratie vermittelt **n i c h t** den Eindruck, daß die quantitative Systeminflation Bedrohlichkeiten eines anonym andringenden und gefährlich werdenden Chaos mehr und mehr im Zaum hält und abdrängt. Eine gegenteilige Vermutung drängt sich auf, nämlich: die Flut 'systemisch' erzeugter Ordnungen, Organisationen, Techniken und Praktiken erzeugt eine sekundäre 'Komplexität', denen zumindest das Einzelbewußtsein (und gibt es ein anderes?) auch bei äußerster Lernbereitschaft vielfach so hilflos gegenübersteht, daß in ihm nicht das Gefühl der Sicherheit durch systematisch bearbeitete Probleme entsteht, vielmehr ein tiefreichendes Empfinden der Unsicherheit, sogar - um es zugespitzt zu formulieren eines 'Chaos der Ordnungen', das ebenso unkontrollierbar auf ein Leben einstürzt wie jener wegschwemmende "Ozean der Empfindungen", gegen den Herder die Pragmatik der Sprachvernunft als fixierende "Besonnenheit" mobilisierte. Mit anderen Worten: Unter Bedingungen hybrider Systematisierung erzeugt sich eine Systemumwelt, die gleichsam die natürliche Chaos-Drohung wiederholt,

und zwar in einer Kunstwelt von gleicher Unüberschaubarkeit wie vormals die elementare Welt und bei gleichzeitiger Abschottung der Existenzen gegeneinander. Denn diese treffen sich weitgehend nur noch in der Rolle von Experten.

In der Einschätzung von Systemleistungen für den Menschen, so kann man - wiederum vorläufig - feststellen, vermischen sich 'Systemhoffnung' und 'Systemskepsis' - zumal unter Bedingungen exzessiver Systeminflation, die im übrigen ihre theoretische Legitimation durch die ihr nachwachsende Systemtheorie ebenso erhält, wie sie durch anschließende Forderungen nach "systemischem Denken" sich einerseits praktisch befestigen und ihres verwirrenden Charakters andererseits beraubt werden soll. - Man muß allerdings nicht erst den Blick auf die Gegenwart und ihre "Modernitätskrise" wenden, um die merk- und denkwürdige Ambivalenz des Systemphänomens und des Systembegriffs zu erkennen. Denn die Geschichte, sofern sie nicht nur als stillgelegtes Arsenal des Überholten erscheint, sondern als Raum zu erinnernder Erfahrungen, in dem zwar nichts das Selbe ist, aber vieles das Gleiche, in dem vielfach die Antworten wechseln, die Probleme ihnen aber standhalten - diese Dauergeschichte ist - zumindest seit der Neuzeit - seit dem Einbruch der Zeit in die repräsentativen, die statischen, kosmischen und kosmologischen Systeme entschieden durchsetzt und mitbewegt durch Motive radikaler Systemskepsis. Zwei Beispiele solcher gegensystemischen Skepsis seien hier genannt: Søren Kierkegaard und Friedrich Nietzsche. In den Tagebüchern von Søren Kierkegaard (ausgewählt und übertragen von Theodor Haecker, 4. Aufl., München 1953) findet sich aus dem Jahre 1846 der Eintrag: "Es geht den meisten Systematikern im Verhältnis zu ihren Systemen, wie wenn ein Mann ein ungeheures Schloß baut und selbst

seitwärts in einer Scheune lebt, sie leben nicht selber in dem ungeheuren systematischen Bau. Aber in geistigen Verhältnissen ist und bleibt dies ein entscheidender Einwand. Geistig verstanden müssen eines Mannes Gedanken der Bau sein, worin er wohnt - sonst ist es verkehrt." Etwas oben- und geradehin gefragt (wie es der Anfang eines Gedankenganges noch erlaubt) "wohnen" wir in unseren Systemen? Oder gibt es nicht einen Grundwiderspruch zwischen "Wohnlichkeit" und "System"? Gewiß, das ist naiv gefragt. Man wird einwenden - erstens -, die Differenz von unsystematischer 'Lebensscheune' und systematisch prächtigem 'Schloß' bei Kierkegaard sei eine Attacke auf ein Denksystem, auf das Denksystem Hegels mit seinem geist- und weltspekulativem Charakter - was durchaus zutrifft. Man wird - zweitens - sagen, daß der Systembegriff der großen, universalen philosophischen Spekulation, der bei Hegel den Weg der Weltgeschichte zu fassen und als Wahrheit des Wirklichen zu wissen sucht, nichts zu tun habe etwa mit der Pragmatik technisch konstruierter Systeme (auch im sozialen Bereich), daß also die Frage nach der Bewohnbarkeit von Systemen bei Kierkegaard eine erkenntnistheoretische und ethische Kritik enthalte, nicht aber die differenzierbaren Erscheinungen des Systematischen insgesamt fasse, daß diesem überhaupt ein Bild unangemessen sei.

Dennoch: Das Denken in Systemen und Systematisierungen, das sei zumindest die an Kierkegaard anschließende und zu prüfende These, hat - wie begründet und berechtigt es im einzelnen auch sein mag - immer einen Preis: den Preis der Ausschließung und Abstraktion, der in der Tat dazu tendiert, das lebende, erfahrende, denkende 'Subjekt' von sich selbst abzulenken oder - in Kierkegaards Bild - ihm sein Wohnen unheimisch oder unwichtig zu machen, ihm die Intimität des Beisichseins zugunsten

übergreifender, möglicherweise prächtiger und imponierender Objektivitäten abzunehmen oder zumindest darin unwichtig erscheinen zu lassen. Damit ist nicht gesagt oder behauptet, daß "systemisches" Denken und Erfinden a priori unmenschlich seien - schließlich bedarf der Mensch der Systematisierungen zum Zwecke der Übersichtlichkeiten in den Bereichen von Natur, Technik und Kultur. Problem und Frage ist nur, ob notwendige Systematisierungen sich nicht in das Gegenteil ihres Zwecks verdrehen, wenn sie tatsächlich unbewohnbare Prachtbauten errichten, die man von außen aus der 'Scheunenperspektive' bestaunt oder die ein Interpretationsmonopol gegenüber der Rätselhaftigkeit kruder Existenz reklamieren, wenn sie sich nicht gar dazu versteigen, das Selbstverständnis dieser Existenz, die sich nicht restlos den Systematisierungen beugen möchte, als irrationale Blindheit zu rekonstruieren. Zumindest auf diese latente Bedrohung des Menschen selbst durch seine Systemproduktionen ist Kierkegaard aufmerksam und macht er aufmerksam, und er fordert dagegen das "Wohnen" in den Gedanken, das Leben in ihnen - was offenbar etwas ganz anderes ist als das Funktionieren in ausgedachten, ausgeklügelten, differentialdiagnostisch analysierten und vernetzten "Strukturen". Wenn es heißt, "Geistig verstanden müssen eines Menschen Gedanken der Bau sein, worin er wohnt - sonst ist es verkehrt", dann richtet sich diese fundamental-ethische Forderung entschieden gegen die normative Differenz von System, Struktur, Objektivität auf der einen Seite und Existenz, Individualität, Person auf der anderen. Sie richtet sich auch entschieden (und in Kierkegaards Existenzdenken überzeugend) gegen die Gleichgültigkeit des einen gegenüber dem anderen: gegen die Trennung von objektivem Denken und subjektivem Handeln, von Handeln und Denken überhaupt. Sie richtet sich, wie man weiß, gegen den Neutralismus, der, um der Wahrheit willen, auf das Handeln verzichtet,

der zwischen Denken und Dasein das Gitterwerk der Systeme schiebt, der - bildlich gesprochen - im Park der zueinander passenden Kategorien am Sonntag und in der Pragmatik des jeweils Opportunen an den übrigen Tagen lebt. Die Bewohnbarkeit der Gedanken (wenn dieses wenig korrekte Bild einmal gestattet ist) ist für Kierkegaard die Probe auf deren Wahrheit. Hinzuzufügen wäre: die ganz persönliche Bewohnbarkeit. Wissenschaftlich und philosophisch-spekulativ mag sich die Wahrheit anders errechnen, einer anderen Statik und Statistik folgen, einem anderen Ideal (dem der Übereinstimmung mit Tatsachen etwa) dienen - existentiell, also im Blick auf die ebenso nackte wie unhintergehbare Existenz, die handeln muß und dabei schuldig werden kann, im Blick auf die vereinzelnende "Leidenschaftlichkeit" des Lebens bleibt die existierende Identifikation mit den Gedanken dessen einziges Wahrheitskriterium. Und hier stellt sich dann die Frage (nicht nur im Hinblick auf spekulative Systeme, in denen sich nach Hegelscher Manier die Individualität dialektisch wegdefiniert oder vergleichgültigt), ob der systematische Selbst- und Weltzugriff - vor allem der Selbstzugriff - nicht über seinen vernünftigen Zweck hinaus das Existieren allein zur Demonstration von Systemen degradiert, in deren Raum sich die Frage nach der Identifikation (das wäre die begriffliche Übersetzung von Kierkegaards "Wohnen") gar nicht mehr stellt. Ein "Omnibus" sei das System, sagt Kierkegaard an anderer Stelle seines Tagebuchs (a.a.O., S. 612, 1854), mit dessen Hilfe "alle mitkommen" und im übrigen und insofern eine "plebejische Erfindung". Bringt man die Zuspitzung des bild- und sprachgewandten Ironikers, der Kierkegaard war, in Abzug, dann bleibt der systemskeptische Verdacht, daß das Moment der Allgemeinheit in jeder Systematisierung die Einsamkeit des Hervor- und Heruntertragens, zu der im Grunde jede sich ergreifende Individualität verurteilt (und nicht privi-

legiert) ist, stets auf der Lauer liegt, Besonderheiten nicht zu schützen, sondern zu verschlingen - im übrigen durchaus unter Beifall der 'Entlasteten', die sich der Probe auf die Wahrheit ihrer Gedanken, der 'Wohnprobe' gewissermaßen, enthoben fühlen.

NIETZSCHES VERDACHT

Existenz zwischen Systemhoffnung und Systemskepsis - das wäre eine erste Formel für den Spannungsbezug von Existenz und System. Kierkegaard als leidenschaftlicher antisystemischer Denker, als Verfechter entschiedener und entscheidender Subjektivität, die nur um einen höheren und nicht geringeren Preis als die systematische Objektivität zu gewinnen sei, gibt, im historischen Rückblick, einige bedenkenswerte Hinweise nicht nur auf die Ambivalenz des Systematischen und Systemischen, sondern auf dessen grundeigentümliche Fremdheit, bildlich gefaßt als 'Unwohnlichkeit' und 'Unbewohnbarkeit' sich universalisierender Denksysteme, die, statt der Subjektivität (dem "Subjektivwerden") zu dienen, sie zu Gunsten einer Wahrheit mediatisieren, die ebenso prächtig wie individuell belanglos ist. Kierkegaard formuliert, so kann man es andeutend zusammenfassen, einen fundamentalen ethischen Verdacht gegen systemische und systematische Wahrheit: den Verdacht, daß sie zur Selbstflucht anrege und auffordere, daß der Preis ihrer allgemeinen Geltung (die als Grundkriterium in Anspruch genommen wird) der Verzicht auf leidenschaftliche und einmalige Subjektivität sei, auf deren ethisches Handeln, das keiner objektiven Wahrheit entspringen könne, sondern nur individueller Entscheidung in "Wahl" und "Sprung", und zwar angesichts des Paradoxes, daß der Mensch - als objektiv undenkbarer - 'Schnittpunkt' von Endlichkeit und Ewigkeit existiert. Kierkegaards antisystemischer Verdacht ist derjenige der Selbstentfremdung und Selbstverleugnung der Existenz im System.

In nicht zu unterschätzender Parallelität zu Kierkegaards Systemskepsis steht diejenige Friedrich Nietzsches.

Nietzsche erfüllt - ohne Zweifel - die Charakteristik, die Kierkegaard (z. B. in der "Unwissenschaftlichen Nachschrift") vom subjektiven Denker, seinem leidenschaftlichen Interesse für die Wahrheit gibt. So ist es im Grunde nicht überraschend, auch bei Nietzsche - ähnlich wie bei Kierkegaard - Grundzüge einer Systemskepsis zu finden. Schon in den Aphorismen der "Morgenröte" (1882) formuliert Nietzsche eine unmißverständliche Warnung: "Vorsicht vor den Systematikern". (Kröner-TA, 73, 222) Das ist die Aufforderung, sie nicht beim Wort zu nehmen. Denn, so erläutert Nietzsche seine Mahnung zur Vorsicht: "Es gibt eine Schauspielerei der Systematiker: indem sie ein System ausfüllen wollen und den Horizont darum rund machen, müssen sie versuchen, ihre schwächsten Eigenschaften im Stil ihrer stärksten auftreten zu lassen, - sie wollen vollständige und einartig starke Naturen darstellen." (a.a.O.) Es ist nicht einfach, aber lohnend, Nietzsches kontrasytematischer Argumentation genauer nachzugehen (und das heißt: nachzudenken). Nietzsche ist hier bestrebt, den Typus zu treffen, der sich in Systemen verlarvt und maskiert. Ganz im Stil einer 'fröhlichen' Psychologie, die Nietzsches Programm nach der ersten, der 'Eselsphase' - gemäß den "drei Verwandlungen" im "Zarathustra" - folgt, geht er nicht auf die möglichen Leistungen und Probleme von Systemen ein, sondern er fragt (und hier Kierkegaard wieder durchaus ähnlich) nach dem Menschentypus, der sich in Systemen (der Vernunft und des Denkens) vorstellt und verstellt. Man darf den Systemen keinen Glauben schenken - weniger aber aus erkenntniskritischen Gründen, die es im übrigen für Nietzsche auch gibt, sondern vor allem aus Gründen einer Scheinmoral, die Nietzsche hinter den Systemen und in den Systematikern wittert. Systeme sind Maskierungen, Schaustellereien. Aber was maskiert sich in Systemen und bietet das Schauspiel einer fingierten Welt und eines fingierten Selbst? Was schützt

der Systematiker vor, ohne es zu besitzen? Für Nietzsche gibt es gar keinen Zweifel: Er maskiert seine "Schwäche". Und worin besteht diese Schwäche? Darin (in Nietzsches eigenen Worten), den "Horizont rund zu machen". Und was hieße es: "den Horizont rund zu machen"?- wohl dieses: ihm die Unübersichtlichkeiten und Widerständigkeit zu nehmen, die den Blick irritieren und Unübersichtlichkeiten erzeugen. Den Horizont systematisch "runden" heißt: ihn fingieren, einer Fiktion zu erliegen, und zwar so, daß man seine fiktionale Herkunft nicht mehr kennt. Selbsttäuschung - und die Stoßrichtung auf idealistische Systeme ist ebenso bekannt wie unverkennbar - wäre wohl das entscheidende kennzeichnende Wort für Nietzsches Entlarvungszugriff. Selbsttäuschung über das Un-Gefüge einer Welt, die sich - zumindest universal-systemischen - Ordnungsambitionen nicht fügt, und insofern eine Falschmünzerei betreibt, als sie die Geburt des Systems aus der Schwäche der Existenz als Stärke des Geistes und des Bewußtseins ausgibt. Die Systemschau-spielerei besteht darin, eine vortäuschende Selbsttäuschung zu praktizieren. Die Theater-Metapher aber ist insofern noch mißverständlich, als das systematisch inszenierte Welttheater eben nicht die Alternative einer Realität kennt, in die man - nach Verlassen des Theaters - heimkehrt, wohl wissend um die Unterscheidung zwischen dieser Wirklichkeit und der bloß gespielten.

Nietzsches kontrasystematische Militanz durchzieht alle Phasen seines Denkens mit zunehmender Schärfe. Die Psychologie des "Doppelblicks", die sich Nietzsche im Hinblick auf "Menschliches, Allzumenschliches" in "Ecce Homo" attestiert und die mit der provozierenden Taktik der Umwertung aller geschätzten Werte arbeitet, mit einer Schätzungsumkehr gewissermaßen - diese Psychologie stellt massiv in Frage und zur Disposition, was

13
Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.
© Egon Schütz

man etwa mit der Tugend systemischen Denkens üblichen
se verbindet, nämlich: Redlichkeit, Rechtschaffenheit,
Objektivität, Zuverlässigkeit usf. Nicht Rechtschaffen-
heit, sondern "Mangel an Rechtschaffenheit" zeige sich
im "Willen zum System", so heißt es in der "Götzendämme-
rung", in jenem lange vorbereiteten und entscheidenden
Versuch, die "Ideale" endgültig zu stürzen und sie als
Schwächeanwandlungen des Menschen zu demaskieren. Die
Konsequenz aus solchem Mangel an Rechtschaffenheit kann
für Nietzsche nur lauten: "Ich mißtraue allen Systemati-
kern und gehe ihnen aus dem Weg." (Kröner-T.A., 77,
84). Wenn aber nicht rechtschaffener Geist die Systeme
baut, sondern - wie man in Analogie zu Nietzsches Begriff
sagen müßte - 'falschschaffender' (und sei es auch unbe-
wußt) - was wäre dann wirklich am Werk in den Systemen,
im Willen zum System? Nietzsche glaubt es zu wissen.
Systeme - insbesondere die moralischen Systeme - verdan-
ken sich "Instinkten", aber wiederum nicht den starken,
sondern den schwachen Instinkten. Gemäß den Ausführungen
in einer längeren Passage im "Willen zur Macht" sucht
Nietzsche zu zeigen, "welche Instinkte hinter all diesen
reinen Theoretikern (dem Inbegriff der Systematiker
- E. S.) tätig geworden sind." Und er erläutert - gleich-
sam im Sinne eines fundamentalen kritischen Grundsatzes,
eines Generalverdachts - : "Der Kampf der Systeme, somit
der erkenntnistheoretische Skrupel, ist ein Kampf ganz
bestimmter Instinkte." (Kröner-T.A. 78, 388) Das ist
die Zurückführung des Willens zum Wissen auf den Willen
zur Macht, des Willens zur Wahrheit auf den Willen zum
Nutzen, des Willens zur Moral auf den Willen zur Herr-
schaft - des nur scheinbar objektiven redlichen Geistes
auf den ihn leitenden Instinkt. Alle Systeme, so könnte
man Nietzsches Gedanken zusammenfassen, sind (in viel-
facher Hinsicht) 'Herrschaftssysteme', und es bleibt
nur dem Psychologen mit dem doppelten Blick für Ambiva-
lenzen (und der unbeugsamen Wahrhaftigkeit gegen sich
selbst) zu entscheiden, wessen "Instinkte" sich in die

Systeme schlagen - diejenigen des starken oder des schwachen Lebens.

Zu dieser Argumentation sei hier eine grundsätzliche Warnung ausgesprochen: Man lasse sich nicht blenden durch Nietzsches Sprache. Nietzsches bravouröse Wortmilitanz, das Geschliffene seiner Wendungen, Provokationen und Invektiven, seine 'mutwillige' Heiterkeit, der er im "Zarathustra" ein Denkmal zu setzen versuchte, machen allzu geneigt, sich spontan für oder gegen ihn zu entscheiden. Gerade weil Nietzsche oft mit Begriffen, sie als "Pfeile" benutzend, spielt und weniger daran denkt, sie auszuweisen oder 'durchzuklären', besteht immer die Gefahr, sich vom Pathos seines suggestiven Redens applaudierend mitreißen oder abstoßen zu lassen. Beides wäre falsch. Es kann nur darum gehen, sich zu seinen Thesen - auch im Falle der Attacken auf Systeme und Systematiker - auf einer Beobachtungsdistanz zu halten, die - etwa die Gegensätze von Stärke und Schwäche, von "Instinkt" und "Geist" - nicht als pausbäckige Alternativen, sondern als das nimmt, was Nietzsche in der Tat nicht genügend zeigt, nämlich als höchst spekulative und überdies in Bilder ausfließende Denkoppositionen, deren phänomenale Ausweisungen letztlich im Schatten bleiben - vielleicht (um des Effektes willen) bleiben müssen. Nietzsches System- und Modernitätskritik studieren heißt auch: sie an ihre Grenzen bringen und für sich auf Evidenzen zu insistieren, wo Nietzsche im sprachlichen Überschwang und im Willen zum eigenen Willen sich darüber hinwegsetzt.

Nietzsche selbst ist im übrigen, blickt man in den Nachlaß, in der Einschätzung von Systemen und Systematikern deutlich differenzierter, als es in der Programmatik der von ihm herausgegebenen Schriften mit ihrer immoralistischen (nicht amoralischen) Geste zum Ausdruck kommt.

Zwar bleibt er bei dem Grundverdacht, daß Systeme, so kann man formulieren, "lügen" und daher die Redlichkeit nicht in Anspruch nehmen können, für die sie optieren. Aber die Lügen der Systeme (das klingt schon in dem frühen Fragment "Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne" an) sind zugleich überlebensnotwendige Irrtümer, die, gleichsam außerhalb moralischer Anmaßung, pragmatisch erfolgreiche Schein- und Zwischenwelten erzeugen. In dieser anthropologischen Funktion haben Systeme durchaus eine ambivalente und nicht nur negative Bedeutung - also nicht nur diejenige, die Nietzsche in den zitierten markanten Ablehnungen herausstellt. In dem von Alfred Baeumler herausgegebenen und ausgewählten Nachlaßband mit dem Titel "Die Unschuld des Werdens" finden sich Aufzeichnungen (in der Abteilung mit der Überschrift "Erkenntnislehre/Naturphilosophie/Menschenkunde"), in denen der negativ entlarvende Gestus zwar nicht zurückgenommen, aber umgeschichtet und differenziert wird, und zwar vor allem in menschenkundlicher, also anthropologischer Perspektive. Die Frage lautet: Was bedeutet ohne moralische Ein- und Abschätzung, daß es etwa das System der Kategorien (z. B. bei Aristoteles und Kant) gibt? Was bedeutet das systemische Verhalten - sei es in "dogmatischen" oder "offenen" Systemen - überhaupt? Hier wird Nietzsche im Grunde sehr modern und sehr naturwissenschaftlich. Er argumentiert, daß sich Systeme grundsätzlich einer "erfinderischen Kraft" verdanken und daß ihr Zweck, unbeschadet des reinen erkenntnistheoretischen Anspruchs ihrer Erfinder und Vertreter, kein "metaphysischer" sei, sondern daß sie "im Dienste des Bedürfnisses" arbeiteten. Welchen Bedürfnisses? Des Bedürfnisses von "Sicherheit, von schneller Verständlichkeit aufgrund fester Konvention von Zeichen." (Kröner-T.A., 83, 88) Demnach wären Systeme - Denksysteme, Sprachsysteme - notwendige zeichenhafte Zurichtungen und Ausrichtungen; sie wären notwendige

Interpretationen, die verbürgen, daß sich eine semiotisch konstruierte Gemeinschaft darin auskennt. Ohne Systematisierungen könnte sich das Sicherheitsbedürfnis angesichts - grundsätzlicher - Unkenntlichkeit der Welt und ihrer gefährlichen Unübersichtlichkeit gar nicht erfüllen. Der Mensch ist also auf eine semiotisch reduzierte Welt von Zeichen angewiesen. Daran läßt Nietzsche hier keinen Zweifel aufkommen. Der Fehler liegt nur in einem "Grundvorurteil": im Grundvorurteil, die Zeichen für die Sachen selbst, die Zeichensysteme für die wahre Abbildung der Weltwirklichkeit und nicht für pragmatisch verständliche, weil der menschlichen Bedürftigkeit entspringende Konventionen und Konstrukte zu halten. In Nietzsches eigenen Worten: "Das Grundvorurteil (der "schematischen Köpfe" - E. S.) ist aber: daß die Ordnung, Übersichtlichkeit, das Systematische dem w a h r e n S e i n der Dinge anhaften müsse, umgekehrt die Unordnung, das Chaotische, Unberechenbare nur in einer falschen oder unvollständig erkannten Welt zum Vorschein komme, - kurz, ein Irrtum sei -." (a.a.O. 88) Das urmenschliche Motiv für die Bildung von Systemen aller Art, so wäre dieser Argumentation Nietzsches zu entnehmen, ist die Angst vor dem Chaos, die sich als Bedürfnis nach Ordnung im Dienste des Überlebens artikuliert und die - nach Nietzsche - offenbar völlig berechtigt ist. Indem aber die systematischen Produkte dieser Angst sich mit dem Anspruch auf Wahrheit verbinden und auszeichnen, Wahrheit indes in der Weltübereinstimmung gesehen wird, kommt es zu einer Dignitätserschleichung (wie man sagen kann), die das Beabsichtigte und Konstruierte der Zeichen unterschlägt, sofern sie deren Bedeutung mit dem Ansichsein der Dinge zusammenfallen läßt. Und Nietzsche zögert nicht, einen Hinweis auf die Herkunft der - in seinen Augen - wahrheitswidrigen Vermengung von Sein und System zu geben - eine Antwort zu formulieren darauf, warum

dem Menschen so sehr daran gelegen ist, das System der Zeichen dem Sein selbst anzudichten. Diese Antwort ist - wie zu erwarten - psychologisch. Der Mensch sei deshalb so sehr an eine Genealogie der Systeme aus dem Sein selbst und nicht aus dem Menschen interessiert, weil er die Berechenbarkeit schätzt, die "der wahrhaftige, zutrauenswürdige ... Mann der Ordnung, der Maximen, (als) im Ganzen etwas Berechenbares und Pedantisches zu sein pflegt." (a.a.O., 88) Und er fügt im Stil seiner Metaphern reichen Entlarvungsprogrammatik anschaulich hinzu, es sei "aber ganz unbeweisbar, daß das Ansich der Dinge nach diesem Rezepte eines Musterbeamten sich verhält."

SYSTEM UND WIRKLICHKEITSERDICHTUNG

Man sieht: Nietzsches abgründige Skepsis gegenüber (vor allem: philosophischen und dogmatischen) Systemen und Systematikern gehört - genau gelesen und erwogen - in einen größeren Gedankenkreis, und sie reflektiert sich in verschiedenen Schichten und Intentionen. Die Schichten und Intentionen lassen sich nicht ohne weiteres (und nicht ohne 'systemische Gewalt') auf einen einfachen Nenner bringen, sondern müssen, Nietzsches eigener Denkart entsprechend, gewissermaßen umkreist, eingekreist und so aufeinander beweglich bezogen werden - wie auch die Rückführung auf den größeren Zusammenhang nicht in einer stabilen Systematik endet, sondern in einer Mehrfalt von Bezügen, die ein in sich bewegtes Gewebe darstellen. Der gesamte Denkstil Nietzsches ist asystematisch und schon (und insbesondere) als 'Stil' ein Einwand gegen den Anspruch auf eine vernunft-kategoriale Bemeisterung der Welttotalität. Man hat das als Irrationalismus der "Lebensphilosophie" Nietzsches bezeichnet. Bei genauerem Hinsehen läßt sich aber diese Etikettierung nicht bewähren: Nietzsches Skepsis gegen das souveräne Bündnis von Wahrheit, Vernunft und Welt und seine These, daß dieses Bündnis an ein Ende gelange im Zeitalter der Dekadenz von Platonismus und Christentum, deren Wahrheitskonzeption eingeschlossen, ist so wenig 'irrational' wie sein Immoralismus amoralisch ist. Beides begründet sich vielmehr, sofern man einmal unter die programmatische Ebene der provozierenden Ankündigungen (z. B. des Todes Gottes) taucht, in durchaus subtilen Beobachtungen und Analysen, die methodisch durch die psychologische Praxis des doppelten Blicks (das wäre die Praxis, die Phänomene als Symptome einzu-

schätzen) und durch die Grundintention einer "Umwertung" der üblichen Wertschätzung zusammengehalten wird - wie gesagt: in einem mannigfach verflochtenen Zusammenhang.

Die Unterscheidung einer programmatischen Ebene systemkritischer Äußerungen und einer eher darunterliegenden Ebene der Analysen als den Einzelstücken, aus denen sich die Programmatik speist (sie überschneidet sich zum Teil mit veröffentlichten Schriften und als Nachlaß veröffentlichten 'Arbeitsmaterialien') bewährt sich sicherlich in der Aufschlüsselung der Systemkritik Nietzsches. Äußerungen wie diejenigen, daß die Systematiker nicht rechtschaffen seien oder daß es ihnen jedenfalls an Rechtschaffenheit "mangele", daß der Kampf der Systeme auf einen Kampf von "Instinkten" zurückzuführen sei, daß man "borniert" sein müsse, um "Systeme zu entwickeln", daß der "Wille zum System" eine typisch philosophische "Charakterkrankheit" darstelle (beides im Nachlaß I) - Äußerungen dieser Art, die sich als Patent-Zitate in mancherlei Situationen heute geradezu aufdrängen, gewinnen eine differenziertere Beleuchtung, wenn man sie mit den vielfachen analytischen Reflexionen zusammendenkt, deren Spitze sie gewissermaßen darstellen. Erst in dieser Beleuchtung können sie auch Hinweise geben, die Erwartungen entsprechen, die - wie im Falle der hier versuchten Überlegungen - jenseits des provokatorischen Reizes (den man durchaus genießen kann) nach Evidenzen und Belegen, nach 'Ausweisungen' fragen. Man darf es sich mit Nietzsche und Nietzsche selbst nicht zu leicht machen - so schwer das bei der suggestiven Eindringlichkeit seiner Gedankenblitze fallen mag.

Wir haben uns bereits bemüht, etwas 'hinter' die Programmatik zu kommen, die - im doppelten Sinne des Wortes in Nietzsches schlagenden ('schlagfertigen') Sätzen blendet. Das ist in gewisser Weise auch das Bemühen, Nietzsches praktizierten psychologischen Doppelblick auf ihn selbst, auf die spitze Glätte seiner Invektiven anzuwenden. So fanden wir in Nietzsches antisystematischen Postulaten eine mehrfach gebrochene Stoßrichtung. Es sind vor allem drei kritische Perspektiven, die in seiner Systemkritik hervortreten oder die sich hier bündeln: eine moraltheoretische, eine wahrheitstheoretische und eine zeichentheoretische. In moraltheoretischer Perspektive (das wäre die Perspektive, die auf den wahren "Wert" der Systeme geht - man könnte sie auch die 'werttheoretische' nennen) sind Systeme Selbsttäuschungen einer Schwäche, die sich als Stärke mißversteht. Anders gesagt: Daß sich der Mensch in Systemen einhaust und sie überdies gegen sich selbst etabliert, ist - in Nietzsches Augen - kein Ausdruck seiner Souveränität - im Gegenteil: je schwächer der Mensch ist, um so mehr bedarf er der systematischen Stützen ('Prothesen'). Wenn der Mensch also, der schwache zumal, sich auf seine Moralität etwas zugute hält und zwischenmenschliche Überlegenheit reklamiert, wenn er im Grunde nur ein 'Moralphilister' (in einer von Nietzsche sicherlich favorisierten Wendung) ist, so erkennt er, mit dem Blick des Immoralisten betrachtet, zweierlei: einmal die Stützfunktion moralischer Systeme überhaupt und sodann gegenüber denjenigen, die in der Moralität eine Emanation des Willens zur Macht sehen und ergreifen, seine persönliche Schwäche, die sich - frei formuliert - der allgemeinen Zustimmung versichern muß, da sie selbst die Kraft zu moralischer Wertschätzung und Wertsetzung nicht aufbringt. Zugleich, und hier verbindet sich die falsche moraltheoretische mit der wahrheits-

theoretischen Argumentation, betrachtet der Moralphilister seine Moral als die wahre der Vernunft und bemerkt nicht (oder will nicht bemerken), daß sein Begriff von 'der' Wahrheit ebenso eine "Fiktion" ist (ein undurchschauter Schein) wie seine Fiktion von 'der' lebensüberlegenen, aber lebenssteuernden Moral. Eine Fiktion, so wäre zu argumentieren, stützt die andere. Was beide Fiktionen (die moraltheoretische und die wahrheitstheoretische) unterschätzen, das ist der fundamentale semiotische Charakter, der allen Systemen zukommt. Diesen legt die zeichentheoretische Perspektive (jedenfalls für Nietzsche) frei. Das zeichentheoretische Argument in knappster Fassung ist: Alle Systeme - Sprachsysteme, Denksysteme, Kategoriensysteme, die Kategorien von Raum, Zeit und Bewegung eingeschlossen - beziehen sich nur zeichenhaft auf die Welt, und zwar ohne sich ihrer 'Triftigkeit' (ihres Zutreffens) versichern zu können. Es gibt keine Möglichkeit, die Übereinstimmung von Zeichen und Bezeichnetem an sich zu prüfen - das Zeichen selbst ist eine systematische Erfindung. Das meint die semiotische 'Sperrklausel' Nietzsches gegen die Ambitionen einer Wahrheit an sich, einer Vernunft an sich, einer Moral an sich. Anders gesagt: Die Übereinstimmung von Denken und Welt (immerhin eine Kernfrage der Erkenntnistheorie mit langer Geschichte) ist in der Sicht Nietzsches eine unsinnige, weil im Grunde erkenntnistheoretisch nicht zu beantwortende Frage. Sie führt auf einen falschen, selbsttäuschenden oder heuchlerischen Weg. Will man die Übereinstimmung 'prüfen', so geht das nur im Verfahren des Nachweises der Genealogie der Übereinstimmung, ihrer Herkunft. Hat die These von der Übereinstimmung - von Denken und Sein, Zeichen und Bezeichnetem, objektiver moralischer Norm und subjektiver Handlung - aber eine Herkunft, einen geschichtlichen Ursprung, so ist damit schon,

und zwar gegen jeden Platonismus, gesetzt, daß sie nicht präformiert, nicht a priori oder idealisch garantiert, durch keinen Gott oberhalb der Menschheit, keinen Schöpfungsgott des Ganzen allen Zeiten voraus gesichert ist. Soll es sich aber so verhalten, dann ist jede Wahrheit über 'die' Welt, dann ist jedes System, das vorgibt, die Welt- und Menschenordnung abzubilden, eine "Erdichtung", die die Frage aufwirft, warum sich der Mensch überhaupt in logischen und sprachlichen Systemen eine Welt erdichtet, fingiert - und vor allem: warum er darauf insistiert, seine 'Erdichtungen' für die Wahrheit zu halten und nicht nach der Wahrheit seiner Dichtungen zu fragen, nach dem Sinn und Zweck der Systemdichter und Systemdichtungen.

Genau das will Nietzsche. Indem er Wahrheit als Dichtung an den Menschen gleichsam zurückgibt, indem er - so läßt sich formulieren - den Menschen hinter seinen Wahrheiten hervorzieht, indem er ihn mit sich selbst als "Wahrheitsdichter" konfrontiert, zwingt er ihn (und das heißt: sich) vor den eigentlichen Zweck dieses Tuns, dieses Fingierens, Vorstellens und Verstellens. Und erst in dieser radikalen Rückgabe der Wahrheit an den Menschen, in diesem Einbau des Wahrseins in das Dasein, in diesem radikalen 'Anthropomorphismus' eröffnet sich der Blick auf den eigentlichen Sinn - besser: eigentlichen Zweck - der Systeme, der ein Erhaltungs- und Steigerungszweck des Lebens, des als dieses waltenden Willens zur Macht mit gegenmetaphysischer Tendenz ist. (Man darf sich aber nicht täuschen lassen: Schließlich ist auch der "Wille zur Macht" eine metaphysische Formel. Nicht für Nietzsche zwar, der sich auf seine Weise als Zertrümmerer der Metaphysik und des Substanz- und Identitätsdenkens von Platonismus und Christentum versteht - aber dieses Selbstver-

ständnis, darauf ist man aufmerksam geworden, trifft nicht zu: Die Umkehrung von Platon ist immer noch Platon, und die Ersetzung der Ideen durch einen namentlichen oder anonymen Willen zur Macht bedeutet im Grunde nur, daß eine Art bewegter Orkus an die Stelle des Ideenhimmels tritt - nicht so strahlend wie dieser, aber ebenso bestimmend wirksam.) - Nietzsches Entlarvung der Systemdichtungen als zweckmäßig 'erlogene' Welt ('erlogen' im vor- und außermoralischem Sinne) ist so gravierend für das Verständnis seiner Systemkritik unterhalb der provokativen Intentionen, daß sie eine weitere Umschau in seinen Nachlaßnotizen geradezu erzwingt. In den zum Teil bereits herangezogenen Gedanken aus dem Nachlaß und aus dem Umkreis des Willens zur Macht heißt es im Aphorismus 215 (Unschuld des Werdens, Kröner-T.A., 83, 85) "'Schein", wie ich es verstehe, ist die wirkliche und einzige Realität der Dinge" Das stellt alle Denküblichkeiten auf den Kopf. Werden nämlich üblicherweise Sein und Schein getrennt und - selbstverständlich - rangmäßig unterschieden, so behauptet Nietzsche Umwertung gerade das Gegenteil: Der Schein ist das Wirkliche, das Sein ist erdichtet. Gemäß dieser Umwertung ist die übliche Rede von "den Dingen" als den "Realitäten", auf die sich Denken bezieht und an denen es sich korrigiert, unzulässig. Die Dinge sind in gewisser Weise Denksimulationen oder - wie Nietzsche in ablehnender Anlehnung an Kant formuliert - "regulative Fiktionen", Produkte logischer Imaginationen, die etwas umkreisen und mit Prädikaten auszeichnen, das - zumindest durch den Menschen - gar nicht erkannt werden kann. Die gesamte Logik (diejenige der Systeme allemal) ist eine Grundweise, Welt und Dinge zu simulieren, sie - von deren Eigensein man nichts wissen kann - unter Zweck- und Ordnungsgesichtspunkten zu produzieren. "Ich setze also nicht "Schein"

in Gegensatz zu "Realität", erläutert Nietzsche, "sondern nehme umgekehrt Schein als die Realität, welche sich der Verwandlung in eine imaginative Wahrheitswelt widersetzt." (a.a.O.) Es gibt also - das wäre die Lösung des Verwirrspiels der Begriffe, das Nietzsche hier treibt - eigentlich zwei Realitäten: die Realität des Scheins und die Realität der logisch interessierten Konstruktionen, die sich als Rekonstruktionen 'der' Wirklichkeit mißverstehen. Die Realität des Scheins (und deshalb ist der Schein überhaupt 'Realität') zeigt sich im Widerspruch zu den logischen Wahrheitsambitionen, in der Weigerung, sich diesen zu fügen. Es gibt also einen authentischen, unauflösbaren Schein, einen 'antilogischen' Vorbehalt in den Dingen selbst, der für Nietzsche als Wille zur Macht zu identifizieren, aber logisch nicht zu bestimmen ist. Und am Ende ist es dieser Schein, der die wahre Welt der Vernunftkonstruktionen "zur Fabel" werden läßt, wie es in der "Götzendämmerung" heißt.

Man sieht: Nietzsches Systemkritik begründet und differenziert sich in der Lehre von den drei Scheinhaftigkeiten - jedenfalls bei genauerem Hinsehen. Erstens geht es um die Scheinhaftigkeit der sich als 'wahr' verbürgen wollenden Moralsysteme; zweitens um die Scheinhaftigkeit der sich als 'objektiv' auszeichnenden Erkenntnisse und - drittens - geht es um die Scheinhaftigkeit der Zeichen, von denen - bislang - angenommen wurde, daß sie (im Falle der Sprache) die Dinge so begreifen, wie sie 'wirklich' sind oder (im Falle der Mathematik und der logischen Verknüpfungen) sie so berechnen, wie sie tatsächlich zusammenhängen. Mit anderen Worten: Die Systeme der Moral, der Erkenntniskategorien, der Syllogismen und der formalmathematischen Strukturen betreffen nicht die Wirklichkeit "an sich",

sondern nur eine Wirklichkeit für den Menschen, der in den Netzen dieser Systeme eine zwar ihm entsprechende, aber nicht irgendeine dem "Sein an sich" (einem "Seienden an sich") entsprechende Wahrheit faßt. Die These von der systematischen, wenn auch uneingesehenen Erzeugung von Schein - von einem Seins-, Wahrheits- und Weltschein, wie man sagen könnte - spitzt sich bei Nietzsche aber noch weiter dadurch zu, daß er die Scheinhaftigkeit auf die Seite der Dinge setzt, sofern diese - gleichsam sachlicher Ursprung des Scheins - den Fiktionen des wahrheitwollenden Bewußtseins Widerstand gegen systematische Vereinnahmung entgegensetzen. Wo Nietzsche hinblickt, so läßt sich zusammenfassen, sieht er nichts als Schein - einen Schein aber, der keineswegs 'nichts' ist, sondern im Gegenteil notwendige Erdichtung eines Lebewesens, dem es in seinem Dasein (so könnte man Heidegger variieren) nicht um das Sein geht, sondern um den Schein - auch wenn dieses Wesen weiß, daß in diesem Schein immer jenes Nichts haust, das alle Erdichtungen am Ende als solche sehen läßt - vorzüglich in Zeiten der Dekadenz und des Nihilismus, den Nietzsche als Kern der Moderne zu analysieren sucht. Den Schein der Wahrheit zu ertragen, ohne Aussicht, die Verschränkung von Wahrheit, Wirklichkeit und Schein jemals zu durchbrechen (weil sie der Grundcharakter allen Werdens ist), das wäre für Nietzsche wohl das höchste Ethos, das er in der Gestalt Zarathustras - in der Gestalt des "Übermenschen", der in Wahrheit der Mensch nach dem bisherigen Menschen, also der Mensch der Zukunft ist - zu erdichten suchte.

Evidenzen für seine These vom Dasein, dem es in seinem Dasein um den Schein (und eben nicht um das Sein) geht, das sich und seine Wirklichkeit ohne Chancen einer Alternative 'erdichtet', sucht Nietzsche auch durch

die Zurückstellung des Menschen in die organische Welt zu erbringen. Das heißt: Er sucht den Menschen, den notwendigen Erfinder von Wahrheitsfiktionen, nicht durch die Kluft einer Differenz vom Tier, vom organischen Leben überhaupt zu fassen, sondern beschreibt ihn (mit dem berühmten Diktum als das "noch nicht festgestellte Tier" (Kröner-T.A., 76, 74 - "Jenseits von Gut und Böse"). In dieser die Differenzen qualitativer Art zum Verschwinden bringenden Blickbahn bewegt sich die aufschlußreiche und umfängliche Aufzeichnung aus dem Nachlaß II ("Die Unschuld des Werdens", Kröner-T.A., 83, 100, Nr. 266). Einleitend sagt diese Aufzeichnung: "Das Ganze der organischen Welt ist die Aneinanderfädelung von Wesen mit erdichteten kleinen Welten um sich: indem sie ihre Kraft, ihre Begierden, ihre Gewohnheiten in den Erfahrungen außer sich heraussetzen, als ihre A u s s e n w e l t. Die Fähigkeit zum Schaffen (Gestalten, Erfinden, Erdichten) ist ihre Grundfähigkeit: von sich selber haben sie natürlich ebenfalls nur eine solche falsche, erdichtete, vereinfachte Vorstellung." Dieser erste Abschnitt der Aufzeichnung gibt den Horizont an, in dem sich alle "lebendigen Wesen" befinden: den lebendigen Natur-Kosmos. Dieser differenziert sich in eine Vielzahl von "erdichteten kleinen Welten", von art- und gattungsspezifischen 'Umwelten' (wie man heute sagen möchte), die nicht voneinander separiert sind, sondern ein wechselbezügliches Gefüge ('System'?) darstellen. Dieses Gefüge ist aber nicht nur wechselbezüglich und statisch, sondern folgt selbst einer Linie - der Linie des Willens zur Macht. (Hier drängt sich der Gedanke der 'Evolution' auf - der Wille zur Macht als Prinzip der Evolution.) Entscheidend aber ist nun in Nietzsches Beschreibung die Interpretation der "Außenwelt". Vergewenwärtigt man sich den Kern seiner Darstellung genau, dann gibt

es eigentlich keine Außenwelt von eigener Konsistenz und Dignität. Vielmehr ist die Außenwelt die herausgesetzte, sogar herausgetriebene Innenwelt. Jedes organische Wesen hat "seine" Außenwelt - aber nur als Objektivation seiner selbst und nicht als unabhängige Beständigkeit. Die sogenannten 'Umwelten' sind also Äußerungen eines Inneren. Sofern sie das jedoch sind - herausgesetzte Innenwelten -, besteht, so muß man folgern, gar kein prinzipieller Unterschied zwischen Innen- und Außenwelt. "Außenwelten" sind Projektionen selbstbezüglichen Lebenswillens, sind Kraftentwürfe, Begierdekonstellationen, Produkte typischer und typisierender "Gewohnheiten" gemäß den "Existenzbedingungen" eines Lebewesens oder einer Gattung. Nun ist jedoch der prospektive und perspektivische Charakter der Außenwelten (als Konfigurationen entäußerter Innenwelten) noch keine Erklärung - jedenfalls keine ausreichende - für deren Fiktionalität, für deren grundlegenden Schein- und Dichtungscharakter. Immerhin könnte die Außenwelt dem jeweiligen Wahrnehmungs- und Existenzbedingungen eines Organismus 'entsprechen', also in Relation dazu eine genaue Spiegelung sein. Dann wäre zwar jede Außenwelt eines Lebewesens Außenwelt gemäß dessen Lebens- und Erhaltungsbedingungen und seinen Kräften, Begierden, Bedürfnissen und Erfahrungen 'entsprechend' - insofern aber auch 'relativ' wahr. Es gäbe eben nur diese perspektivische Wahrheit - aber sie wäre als getreues Abbild des jeweiligen Lebens wahr bzw. richtig. Das ist indes **n i c h t** Nietzsches wesentliche Begründung der Fiktionalität der Außenwelten. Sein entscheidendes Argument ist vielmehr: die Außenwelten (der Innenwelten) sind deshalb 'schöpferisch' erdichtet, weil sie nicht nur bedingt (existenzrelativ) abspiegeln, sondern weil sie **V e r e i n f a c h u n g e n** von Welt (Komplexitäten?) darstellen. Im Prinzip der Vereinfachung, der

'Reduktion', liegt also der wichtigste Schlüssel für den Generalverdacht notwendiger Fälschung, die aber, und das wird hier wieder ganz deutlich, nicht negativ sondern positiv gesehen wird. (Wenn Nietzsche aber die Vereinfachung als entscheidende Quelle der Umweltdichtung ansetzt, so fragt man sich, müßte er dann nicht doch vom Gedanken einer 'Welt an sich' Gebrauch machen, gegen die sich die Einzelwelten der Organismen als Vereinfachungen abheben?)

Der zugleich täuschenden und notwendigen vereinfachten Außenwelt entspricht bei Nietzsche eine täuschende Vereinfachung der Innenwelt. Selbsterdichtung und Weltdichtung sind Korrelate. Anders kann es sich gar nicht verhalten, wenn die Außenwelt die entäußerte Innenwelt sein soll. Lebewesen erdichten sich also selbst, indem sie die Außenwelt schöpferisch heraussetzen. Das Weltverhältnis, so kann man zusammenfassen, ist eine gedoppelte Dichtung als gedoppelte Vereinfachung. - Soll es sich aber so verhalten, dann stellt sich allerdings die Frage: Welches sind die Agenten und die Kriterien, die diese Vereinfachung einerseits betreiben und andererseits bestimmen, die zur Gleichung von Dichtung = Wahrheit (Falschheit) = Erfindung führt? Nietzsche nennt zunächst: "Kraft", "Begierde", "Gewohnheit", "Erfahrung" - es sind nach heutiger Sprech- und Sehgewohnheit, anscheinend anthropologische, psychologische und soziologische Kategorien. Sie werden zusammengefaßt in einer '(Grund)Fähigkeit zum Schaffen'. Diese Grundfähigkeit zum Schaffen ist jedoch ihrerseits explikationsbedürftig - vor allem, weil diese Fähigkeit ja keineswegs auf organismische Qualität des Menschen allein abgestellt sein soll. A l l e s Leben gilt für Nietzsche als 'Schaffen'. Was schafft das Leben? Nietzsches Antwort: "Gewohnheiten", genauer: die Gewohn-

heit der Gewohnheiten als Sicherungsstrategien. Das sagt der 'vierte (zitierte?) Satz': "'Ein Wesen mit der Gewohnheit zu einer Art von Regel im Traume" - das ist da ein lebendiges Wesen." (a.a.O.) Gewohnheiten wären demnach 'erträumte' Regelbildungen von Organismen, "lebendige Wesen" insgesamt eben dadurch definiert, daß sie sich in Gewohnheiten ihre Welt zusammenträumen - freilich nicht aus reiner Lust am Träumen, sondern - so darf man unterstellen - aus einem überlebensnotwendigen Zwang zur Vereinfachung. Und Gewohnheiten als erträumte und zwangsläufige Vereinfachungsbilder und -strategien hätten das Charakteristische, daß sie "hart" würden, sich sedimentierten, ablagerten - ablagerten zur Tiefenschicht eines Fundamentes, das nachwachsendes Leben ebenso trägt wie es in ihm jene Täuschungen befestigt, die sich als überlebenswichtige Träume bewährt haben. Nietzsche geht noch einen Schritt weiter (so jedenfalls könnte man meinen) in die Richtung biologisch gefärbten Evolutionsdenkens, wenn er gewissermaßen nach der 'Selektion' der Gewohnheits- und Regelträume fragt, die am Ende Gattungsfundamente bilden, und wenn er vermutet, daß die aus den "ungeheuren Mengen" sich gattungsspezifisch ablagernden Gewohnheiten, die dann etwa den Status angeborener Reaktionsweisen hätten, in einem "günstigen Verhältnis zu den Existenzbedingungen" der jeweiligen Lebewesen und ihrer Art stünden. (Nietzsches Nähe zu evolutionstheoretischen Konzepten und Begriffen, die anscheinend zu nahe liegende Übersetzbarkeit seiner Gedanken dahin, mögen verblüffen. Man sollte sie aber weder als geniale Vorwegnahme auf den "richtigen biologischen Begriff" bringen wollen, noch Nietzsche einen Nachfahren Darwins nennen - ein Vorwurf, der ihm selbst nicht unbekannt war. Denn Nietzsche ging es immer um die der Biologie vorgelagerte philosophische Seins-, Wahrheits- und Weltfrage, und zwar als Schein-, Irrtums- und Sinnproblem. Wenn überhaupt, dann war Nietzsche

kein Biologe, sondern ein anthropologisch interessierter 'Biosoph'.)

Noch näher an die 'Wahrheitsqualität' der Regeln im Traume, die sich als angestammte oder selbstanerzogene Gewohnheiten im lebendigen Organismus präsentieren, führt Nietzsche heran, wenn er im 3. Abschnitt der Aufzeichnung die Frage stellt: "Unsere Welt als S c h e i n , I r r t u m ; - aber wie ist Schein und Irrtum möglich?" Das heißt: Wie sind die für wahr gehaltenen Gewohnheitsregeln der Welt- und Selbstträume möglich, in denen sich Lebewesen allgemein und Menschen insbesondere "schaffend" erdichten? Die Formulierung der Frage erinnert - sicherlich nicht zufällig an jene transzendental-kritische Frage Kants nach der "Bedingung der Möglichkeit" der Erkenntnis, nach den kategorialen Reichweiten und Grenzen allgemeiner Vernunft- und Urteilstätigkeit. Die Erinnerung darf allerdings keine Übereinstimmung konstatieren wollen. Im Gegenteil: Nietzsche fragt nicht nach der Möglichkeit von Wirklichkeit und Wahrheit und nach deren Übereinstimmung. Er fragt vielmehr, am Sinn dieser Fragestellung grundsätzliche Zweifel anmeldend, nach der Möglichkeit von "Schein" und "Irrtum" (mithin nach der Möglichkeit, nach dem Grund, der H e r k u n f t von deren Übereinstimmung.) Dabei wird insinuiert, daß die transzendental-kritische Frage selbst eine 'Schein'-Frage ist, die deshalb an der Vernunftwahrheit festhält, weil sie deren 'lebensfunktionale' und 'lebensfiktionalen' Bedeutung nicht erkennt. Nietzsches formale Imitation der transzendental-kritischen Frage versteht sich in Wahrheit als deren Überholung und Auflösung. Das wird spätestens deutlich, wenn Nietzsche in der Klammerbemerkung im Anschluß an die Möglichkeitsfrage von Schein und Irrtum ausführt: "Wahrheit bezeichnet nicht

einen Gegensatz zum Irrtum, sondern die Stellung gewisser Irrtümer zu anderen Irrtümern." Das heißt, auf eine Formel gebracht: Das Wesen der Wahrheit ist der Irrtum - der lebensstüchtige Irrtum, so wird man hinzufügen müssen. Wahrheit gibt es überhaupt nur im imperfekten Komperativ - also: 'vergleichsweise'. Wahrheit hat das Jeweils-Moment in sich und ist - gemessen am Selbstanspruch, ob auf allgemeine oder gar absolute Geltung - in der Tat ein 'organismischer' Irrtum. Der eigentliche Irrtum liegt im Glauben an eine irrtumsfreie Wahrheit. Hat dieser Glaube sich selbst erst einmal als Irrtum durchschaut (und das ist im Nihilismus der Fall), dann kann er nur noch zwischen solchen 'Irrtumswahrheiten' unterscheiden, die "tiefer einverleibt" sind, die sich als Traumregeln lebensstüchtig erwiesen haben und (so wäre sinnvoll zu ergänzen) zwischen solchen mit geringer hereditärer Ladung - zwischen schöpferischen Irrtümern und verkrusteten Lebensgewohnheiten, die ihre Herkunft aus der "Dichtung" vergessen haben.

WAHRHEITSDICHTUNG UND WERTSCHÄTZUNG

Die Demontage der Wahrheit als Irrtum im Namen der Wahrheit - genauer: der Wahrhaftigkeit -, ihre Entschleierung als (notwendige) Dichtung und die Bestimmung der Dichtung als Vereinfachung, die - gegenüber ihrem Anspruch, die Sachen selbst zu treffen - nur als Täuschung analysiert werden kann, schließlich die genealogische Entlarvung der Frage nach der Möglichkeit der Wahrheit in der Frage nach der Möglichkeit und Notwendigkeit des Wahrheitsscheins - das alles führt auf die Frage zu: Warum irrt sich jedes Lebewesen und hält das - im Falle des Menschen - für Wahrheit? Warum werden Wahrheiten erfunden und nicht gefunden? Welcher Mechanismus, welche Kraft ist da im Spiel? "Das Schöpferische", sagt Nietzsche. Jedoch, was ist dieses "Schöpferische", das wir gemeinhin als Auszeichnung 'kultureller Höchstleistungen' in Wissenschaft, Philosophie, Denken und Mythos, in der Kunst ansehen, - eine Ansicht, die Nietzsche offensichtlich nicht vorbehaltlos teilt, da er dieses Schöpferische (gemäß vorangehenden Überlegungen) in allen Organismen am Werk sieht? Jedes Lebewesen ist schöpferisch im Heraussetzen seiner Außenwelt. Und was sich, nach unserer Einschätzung, üblicherweise als das "Schöpferische" im Verbund mit höheren Wahrheitsansprüchen zeigt - wie gesagt: in Wissenschaft, Philosophie, Kunst, Mythos -, das ist für Nietzsche keineswegs dessen höchste und allgemeinste Erscheinungsform, sondern ist ständig bedroht durch die Selbstverblendungen 'der' Wahrheit, die sich - im Horizont ihres Anspruchs - nicht als lebensbedingter Irrtum faßt. - Die Frage nach dem, was das Schöpferische sei "in jedem organischen Wesen", stellt Nietzsche sich selbst. ("Das Schöpferische in

jedem organischen Wesen, was ist das?") Nietzsche antwortet dreifach - mit einer Trilogie von Antworten. Die erste Antwort lautet: "Daß alles das, was jedem seine "Außenwelt" ist, eine Summe von W e r t s c h ä t - z u n g e n darstellt." (a.a.0.) Die erste Bestimmung des Schöpferischen läge also in seinem Wesen als "Wertschätzung". Sofern es sich bei "Wertschätzung" um eine Grundbestimmung des Schöpferischen und nicht nur um dessen beiläufige oder 'umschreibende' Explikation handelt, ist das Phänomen der Wertschätzung genau zu bedenken. Was meint also "Wertschätzung"? Die allereinfachste (philologische) Betrachtung zeigt: Es handelt sich um ein Kompositum, um eine Zusammensetzung von zwei Wörtern. Ist die Zusammensetzung von zwei Wörtern zu einem Kompositum ein ganz geläufiges Sprech- und Sprachphänomen, alltäglich praktiziert, so darf man sich hier nicht täuschen: die Zusammenziehung von "Wert" und "Schätzung" zu einem Wort ist mehr als eine zufällige Verkürzung, die ein Substantiv und ein substantiviertes Verb vereint - etwa aus kommunikationspraktischen Gründen. Warum jedoch ist das "mehr"? Deshalb, weil bei Nietzsche die Zusammenstellung eine Beziehung unterstellt, die keineswegs selbstverständlich ist. Selbstverständlich scheint und eher das Auseinanderhalten von "Wert" und "Schätzung" zu sein. Wir meinen normalerweise: Einerseits gibt es Werte (ideelle Werte, Sachwerte, ökonomische, politische, geistige Werte usf.), nach denen sich andererseits unser Abschätzen, Einschätzen, die Taxation unserer selbst und der Dinge 'richtet'. Anders gesagt: Werte sind uns vorab bestehende und unterschiedlich begründete 'Maßgaben', n a c h denen wir unsere Schätzungen ausrichten, nach denen wir Schätzskalen einrichten, an denen wir - im zwischenmenschlichen Wechselbezug - unsere gegenseitigen Erwartungen 'messen'. Das Ausrichten, das Einrichten, das Messen, das Verglei-

chen - das alles sind Weisen des 'Schätzens', des Unterscheidens nach 'geringwertig' oder 'höherwertig'. Mit einem Satz: Wir verstehen unser Schätzen als abhängig von Werten. Das Schätzen ist eine Folge von Werten und nicht umgekehrt. Was Nietzsche jedoch mit dem Kompositum "Wertschätzung" sagen will, läuft der üblichen Unterscheidung von Werten und Schätzungen diametral entgegen. Das Schätzen folgt nicht den Werten, sondern es geht den Werten voraus. Die Werte selbst sind Folgen von Schätzungen und nicht - wie das Kompositum "Wertschätzung" zunächst nahelegen möchte - die Schätzungen Folgen von Werten. Die Zusammenstellung "Wertschätzung" muß gegen die Suggestion gelesen werden, das Schätzen werde erst durch Werte, denen es 'entspricht', die es 'ausrichten', ermöglicht und maßgeblich geleitet. Das Gegenteil ist für Nietzsche der Fall. Schätzen ist jene schöpferische Aktivität, der allererst Werte entspringen. Das jedoch ist keine harmlose Akzentverschiebung bei Nietzsche, sondern eine tiefgreifende und weitgreifende Blickumkehr. Wie tief- und weitreichend diese Blickumkehr ist, wird sofort einsichtig, wenn man sich vor Augen führt, daß die Genese der Werte aus einer (organistischen) Schätzung jede Ordnung ins Wanken bringt, die die 'Maßgabe' des Schätzens - also die Werte - als absolut verlässlich dartun möchte. Verlässlich ist nur die Schätzungsabsicht - nicht aber sind es deren Wertgebilde, die sich zwar als "Außenwelt" darstellen, objektivieren, aber keineswegs objektiv im Sinne verlässlicher, sogar absoluter Allgemeingültigkeiten sind. Werte, so lautet eine entscheidende Konsequenz, sind insgesamt 'Schätzungen' eines Schätzungswillens und als Gewohnheitsmaßstäbe nur so lange stabil, wie sie lebensspezifische Bedürfnislagen sichern. 'Schöpfungen' orientieren sich nach Nietzsche nicht etwa an Werten, sondern bringen diese als deren Ursprung in Wertschätzungen hervor.

Was Nietzsche in dem fast unauffälligen Kompositum der "Wertschätzung" anzeigt, ist wahrhaft grundstürzend gegenüber einer Tradition, die nach 'objektiven' oder 'wahren' Werten rechnete und sich dabei so verrechnete, daß sie sich über sich selbst betrog - so sehr betrog, daß der Katzenjammer des "Nihilismus" unausweichlich war, so unausweichlich wie die fällige "Umwertung aller Werte" nach der neuen Regel der Präzedenz des Schätzens vor den Werten. Auch die höchsten Werte - solche wie die klassische Dreifalt des Guten, Schönen und Wahren - werden unter Bedingungen der Präzedenz des Schätzens vor den Werten nicht nur zu 'Dichtungen', sondern sogar zu falschen Dichtungen, weil sie ihren erdichteten Charakter nicht durchschauen. Selbstverständlich stellt sich damit auch die Frage und das Problem, wie und warum es überhaupt möglich war, daß der Mensch aus seinen absoluten Wertillusionen, aus dem Glauben an ewige oder jedenfalls ontologisch stabile Wertkonstellationen ausbrechen konnte und schließlich den Willen zur Macht als eigentliches Prinzip der Schätzung begriff, der - durch den Nihilismus hindurch - den Menschen der Zukunft prägen soll. Die Antwort darauf gibt Nietzsche bekanntlich im "Willen zur Macht", jenem von ihm nicht mehr herausgegebenen, aber nach seinen eigenen Plänen edierten Spätwerk mit dem - bezeichnenden - Untertitel "Versuch einer Umwertung aller Werte". Im dritten Aphorismus des ersten Buches (mit der Überschrift "Der europäische Nihilismus") wird der "radikale Nihilismus" - und das ist für Nietzsche die Bewußtseinslage, in der die Außenwelt als "Summe von Wertschätzungen" im Sinne von Wertsetzungen erkannt wird - in der knappen Formulierung beschrieben: "Der r a d i k a l e N i h i l i s m u s ist die Überzeugung einer absoluten Unhaltbarkeit des Daseins, wenn es sich um die höchsten Werte, die man anerkennt, handelt; hinzugerechnet

die E i n s i c h t , daß wir nicht das geringste Recht haben, ein Jenseits oder ein An-Sich der Dinge anzusetzen, das göttlich, das leibhafte Moral sei." (Kröner-T.A., 78, 10). Das heißt: der "radikale Nihilismus" ist die Bankrotterklärung der gesamten abendländischen Denk- und Glaubensgeschichte, sofern sie im Zeichen einer Jenseitstheorie oder einer Jenseits-theologie stand - im Zeichen Platons und des Christentums. Die Fiktion, es gebe Werte 'an sich', die aus transzendenten Himmeln herabtönen und irdische Verhaltensweisen steuern, die Fiktion einer solchen Über- oder Hinterwelt, die sich insbesondere als Vertrauen auf eine absolute Wahrheit (mithin absolute Gültigkeit) der Moral (und ihrer Orientierungsstandards) verfestigte - diese Fiktion entspringt gewissermaßen unter ihrem eigenen Gewicht in der Verneinung. Eine nihilistische Gegenüberzeugung baut sich auf: die Überzeugung, daß das Dasein "absolut" (und das heißt: auf keinen Fall) durch "höchste Werte) gehalten wird. Drängt sich aber diese Gegenüberzeugung wie ein lang unterdrücktes und gleichwohl anschwellendes Gefühl hervor, und zwar in einer sich radikalisierenden geschichtlichen Bewegung, so wird die Überzeugung durch eine "Einsicht" verstärkt und überboten: durch die verheerende Einsicht, daß die gesamte Dimension, in der man oberste Werte 'verortete', durchzustreichen sei, weil deren Annahme durch nichts zu rechtfertigen sei. Konkret heißt das (und dieses festzuhalten ist besonders wichtig): Man kann nicht etwa neue Werte an die Stelle der alten höchsten setzen (etwa 'Grundwerte' als neue höchste Werte), sondern der Einbruch der selbsttäuschend fingierten Dimensionen des "An-Sich" und des "Jenseits" läßt höchste Werte von überirdischer Allgemeinheit überhaupt nicht mehr zu. Im Klartext heißt das: Es gibt keine höchsten Werte - vielleicht noch höhere oder niedrigere nach mensch-

lichem Ermessen, aber keine höchsten. Wertsich - immer selbstverständlich in der Sicht Nietzsches - anheischig machen wollte, neue absolute Höchstwerte zu imaginieren, hätte die tragische Lektion des Nihilismus nicht gelernt; er befände sich unterhalb der "Einsicht" in die Selbstentwertung der höchsten Werte - er wäre, was die Moralität betrifft, uneinsichtig, sogar verblendet.

Ist aber die Entwertung der höchsten Werte und die Durchstreichung ihrer Dimension, die Auflösung beider als selbsttäuschende Fiktionen, das Schicksal der Moderne und eine ungeheuer beschränkende Hypothek, die auf jeder "Wertschätzung" lastet - dann bleibt die Frage, wie es zu diesem Schicksal des "radikalen" Nihilismus kam. Eine Sache ist es, die Ankunft des Nihilismus "als unheimlichsten aller Gäste" (a.a.O., 7) zu konstatieren - eine andere, sich diese Ankunft verständlich zu machen. Nietzsches Deutung ist: In der Moral selbst war der Untergang ihrer idealen - christlichen und platonischen - Fiktionen angelegt. Er war darin angelegt, sofern unter den moralischen Postulaten immer auch dasjenige der "W a h r h a f t i g k e i t" war. Und es war schließlich diese moralimmanente "Wahrhaftigkeit", die den höchsten Werten zuzüglich der Jenseitsdimensionen ihrer Verortung den Todesstoß versetzte. In Nietzsches eigenen Worten: "Diese Einsicht (in die Unzulänglichkeit eines Jenseits oder An-Sich - E.S.) ist eine Folge der großgezogenen "Wahrhaftigkeit", somit selbst eine Folge des Glaubens an die Moral." (a.a.O.) Die absolute Moral beging Selbstmord an und in ihren eigenen Implikationen. Der scheinbar harmlose Begriff der "Wertschätzung" aus der Nachlaß-Aufzeichnung entpuppt sich unter Bedingungen genauerer Umsicht als eine Art gegenmetaphysischer Sprengstoff. Er enthält keineswegs nur biologisch-umwelttheoretische Implikationen,

wie man beim ersten Hinblick annehmen möchte. Er ist nicht nur, wie es den Anschein hat, eine typisch menschliche Außenweltdefinition, die die menschliche Außenwelt in andere natürliche Außenwelten zurückstellt. Daß Nietzsche auch daran denkt, muß zwar durchaus zugestanden werden. Aber die rein phänomenale Ebene der Vergleichbarkeit 'organismischen' Schöpfungstums kann nur richtig abgeschätzt werden, wenn man nicht auf ihr verbleibt und jenen Horizont mitbedenkt, den Nietzsche im Werk des "Willens zur Macht" aufgreift. Dann wird offenbar, daß die Weise, in der der Mensch (der 'organismische Mensch') Außenwelten als objektivierte Innenwelten aus sich heraussetzt, wie er unter geschichtlichen Bedingungen des europäischen Nihilismus die Umkehr von Wert und Schätzung betreibt, wie er neu und ganz anders als ehemals 'wertet' - eben nicht nur von organismischen 'Existenzbedingungen' abhängt, sondern offensichtlich auch von geschichtlichen Konstellationen, die sich nicht zurückrechnen lassen in biotische Außenweltevolutionen - wie denn überhaupt zu fragen ist: Woher stammen eigentlich die Wahrheitsirrtümer, die - insbesondere im Feld der Moral - im Nihilismus die Tragödie ihrer Abschaffung durch Wahrhaftigkeit betreiben? Müßte ihnen Nietzsche nicht, wenn sie sich schon als Irrtümer ereigneten, eine eingeschränkte 'Funktionalität' zugestehen? Würde er das allerdings konzessieren (was an keiner Stelle geschieht), dann müßte er auf die Logik der Selbstentlarvung, auf die durchgängige Irrtumsbehauptung verzichten. Denn dann hätten die absoluten Wertungs- und Geltungsansprüche ihre historisch-evolutionäre, wenn auch inzwischen obsolet gewordene (organismische) Legitimation gehabt. Genau betrachtet laufen im Phänomen der "Wertschätzung" bei Nietzsche zwei Geschichten zusammen. Erstens, die organismische Geschichte, die der Mensch mit jedem Lebewesen teilt;

zweitens aber das Schicksal einer moralischen Denkgeschichte (oder Denkgeschichte der Moral). Das Verhältnis dieser beiden Geschichten wäre zu klären. Es wird bei Nietzsche aber nicht zum Thema.

WERTSCHÄTZUNG UND SCHÖPFERTUM

Es geht in der Aufzeichnung 266 (Nachlaß II, "Die Unschuld des Werdens") um die Scheinhaftigkeit aller organismischen Lebenswelten, um Herkunft und Beleg der grundlegenden wie grundstürzenden These, daß Lebenswelten der Organismen überhaupt nur Scheincharakter haben könnten, daß Systeme Lebenseinrüstungen seien, die ebenso notwendig wie irrtümlich sind, wenn sie vermeinen, 'der' Wirklichkeit in Wahrheit zu entsprechen. Es geht um Belege dafür, daß die Scheinbarkeit von Wahrheit (im Gegenzug zur traditionellen europäischen Schätzung) kein Einwand gegen ihre Lebensfunktionalität ist - im Gegenteil, auf die funktionale Zweckmäßigkeit zurückgebracht erweist sich der Wahrheitsirrtum als schöpferische Leistung - nicht nur des Menschen, sondern aller Erscheinungen des Lebendigen. Das Existierenmüssen und -wollen ist darauf angewiesen, eine leb-bare Welt zu "erdichten", eine Überblickswelt auf dem Grunde der "Existenzbedingungen" zu 'imaginieren', um seinem eigenen und des Lebenserhaltungs- und steigerungsinstinkt zu genügen. Wahrheitsfiktionen und Schöpfertum sind unmittelbar miteinander verbunden. Schöpfertum ist eine Kategorie alles Lebendigen - von der Zecke bis zum Menschen, jedenfalls für Nietzsche. Indem Nietzsche das aber unterstellt, bedient er sich offensichtlich eines 'anthropologischen Modells': des Künstler-Modells (wie nach ihm etwa Lorenz mit seinem Gedanken der "schöpferischen Evolution"). Eine modell-kritische Frage stellt sich Nietzsche nicht - nicht die Frage, ob nicht die Interpretation des Lebens nach dem Modell des in der Kunst vorbildlichen Schöpfertums, gefaßt als ästhetischer Wille zur Macht, eine vielleicht unstatthafte, jedenfalls zu prüfende 'Verlängerung' -

oder besser: Universalisierung - spezifisch menschlicher Existenzchancen auf das Gesamtleben ist. Hätte er sich nicht fragen müssen, ob nicht die These vom schöpferischen Grundzug des Lebens überhaupt jenen Irrtumsbedingungen unterliegen müßte, die zwar Außenwelten, aber niemals 'die' wahre Außenwelt erzeugen? Die Frage wäre: Ist die Außenwelt des Menschen, die Nietzsche unterstellt, strukturidentisch mit den Außenwelten anderer Lebensorganisationen, so daß eine grundsätzliche Vergleichbarkeit und wechselseitige Interpretierbarkeit besteht? Oder sind andere "Außenwelten" für uns tatsächlich nur A u ß e n welten, von deren Konstitution wir nichts wissen können? Die von Nietzsche grundsätzlich gesetzte Vergleichbarkeit läßt jedenfalls Zweifel aufkommen und damit Fragen bestehen.

Abgesehen aber von diesen rückfragenden Vorbehalten zeigte sich bis jetzt: Die These von der schöpferischen Fiktion, die - nach Nietzsche - in selbstdarstellerischen Außenwelten von allen Organismen praktiziert wird und die die Frage nach der Essenz dieses Schöpferischen aufwirft, erhält eine Explikation im komplexen Phänomen der "Wertschätzung", die im Zeichen der Dekadenz alter Wahrheiten sich als Wert s e t z u n g entlarvt. Mit einem Wort: Leben wertet und ist darin schöpferisch. Damit ist auch eine Verbindung zur Systemthematik hergestellt, sofern Systeme jeglicher Provenienz als schöpferische Verkürzungen, Vereinfachungen, sedimentierte Gewohnheiten und Gewöhnungen ebenfalls ihren Ursprung im Wertschätzen und Wertsetzen hätten - jedenfalls nach dem 'Erkenntnisschock' des Nihilismus. Im Zeichen dieses Erkenntnisschocks müßten sie sich allerdings dazu verstehen, ihren ehemaligen universalistischen Wahrheits- und Ordnungsanspruch aufzugeben. Im Sinne Nietzsches müßte man dann unterscheiden zwi-

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.
© Egon Schütz

schen 'pränililistischen' Systemgelehrten und -philistern und den durch die Erfahrung des Nihilismus 'geläuterten' Systematikern, die sich als Protagonisten des Willens zur Macht zu verstehen hätten und die gezwungen wären, mit der Lebensmächtigkeit zu kollaborieren, die sich in ihnen zur dauernd schwindenden und wiederkehrenden Gestalt brächten. Bei richtigem Selbstverständnis hätten sie jedenfalls ihr 'Beamtentum' abzulegen, - ebenso wie die pränililistischen Wahrheitsanmaßungen. Sie müßten sich als Außenweltsimulatoren verstehen - möglicherweise als die kompetenten Wertsetzer im Rahmen organismisch vorgegebener "Existenzbedingungen".

Mit Nietzsches These, daß die fiktive Außenwelten stiftenden Wertschätzungen "in irgendeinem Verhältnis zu den Existenzbedingungen stehen müßten" (a.a.O.), ist ein ähnlich schwieriger Sachverhalt angesprochen (im Rahmen der Explikation des "Schöpferischen") wie mit der Behauptung vom wertschätzenden Charakter des Schöpferischen. Was heißt "irgendein" Verhältnis? Offensichtlich ist "irgendein" Verhältnis nicht ein 'bestimmtes'. Das Verhältnis von Existenzbedingungen und entäußerter Außenwelt ist also durch Unbestimmtheit bestimmt. Inwiefern? Insofern, als Nietzsche zwischen Existenzbedingungen und Außenwelt nicht ein Spiegelverhältnis sieht, das nach Urbild und Abbild aufzulösen wäre, auch kein Prägungsverhältnis von der einen nach der anderen Seite, vor allem auch keine aufzuschlüsselnde Kausalbeziehung, kein analysierbares Wechselverhältnis. Kausalität, Wechselwirkung, symmetrische Korrelation zwischen Existenzbedingungen und als Wertschätzungsgefüge produzierten Außenwelten entsprechen, das ist das entscheidende Hintergrundargument, nicht jener klassischen Wahrheitsdefinition, die mit dem Kriterium der "Übereinstimmung" operiert - der eigentlichen Quelle aller Täuschungen für Nietzsche. Hat sich dieses Kriterium erst einmal

im Suizid der Wahrheit durch ihre eigene Wahrhaftigkeit verabschiedet, dann kann - gewissermaßen a priori - auch von einer fugenlosen Passung zwischen Existenz und der ihr eigenen (weil herausgesetzten) Außenwelt der Schätzung nicht mehr die Rede sein. Nur, das ist für Nietzsche selbstverständlich kein Einwandt - im Gegenteil: die Unmöglichkeit einer "wahren" und "präzisen" Wertschätzung sowohl für das Ich wie für seine Welt (oder: des Organismus und seiner Umwelt) wird gerade zum Positivum. Warum? Weil sie das Schöpferische als Spielraum und als Regelraum offenhält. "Das Wesentliche ist gerade ihr (der Wertschätzung - E.S.) Ungenaueres, Unbestimmtes, wodurch eine Art Vereinfachung der Außenwelt entsteht ...", sagt Nietzsche. Man wird an die Unschärfekorrelation der modernen Physik erinnert, an die These, daß sich kein Experimentator aus seinem Experiment heraushalten kann - auch nicht unter Bedingungen des Intersubjektivitätspostulats, das tatsachengerechte Objektivität soll ermöglichen können. Die nicht einzuklammernde Referenz des Experimentators und seiner Forschungsabsicht relativiert jedes Ergebnis auf ihn hin, und so entstehen Konzepte, Konstruktionen und Konstrukte, die keine volle Weltentsprechung in Anspruch nehmen können, sondern nur im Rahmen von menschlichen Vorgaben gelten. Bei Nietzsche indes ist die Unschärfe der Wertschätzungen im wesentlichen kein erkenntnistheoretischer Vorbehalt, der in alle Theoriebildungen einfließt und zu berücksichtigen ist und der immer noch im Sinne von Abstrichen am Erkenntnisideal letztgültigen und absolut zuverlässigen Wissens orientiert ist - als Konstruktionsplatonismus am reinen Platonismus gewissermaßen. Vielmehr: Nietzsche sieht in der Ungenauigkeit und Unbestimmtheit der Wertsetzungen und Wertschätzungen die Positivität des Schöpferischen überhaupt. Das heißt: die

Welt wird nicht deshalb unscharf und "unbestimmt" (oder: nur relativ genau und relativ bestimmt) eingefangen und auf den Lebensvollzug ausgerichtet, weil die Auslegungsvermögen lebendiger Organismen gleich welcher Art nicht vollendet und unvollkommen sind (das wäre erkenntnistheoretisch und wahrheitstheoretisch argumentiert), sondern sie wird deshalb ungenau in Schätzungen repräsentiert, weil in der Ungenauigkeit das Schöpferische für sich selbst offen bleibt. Mit anderen Worten: In der Ungenauigkeit und Unbestimmtheit erhält sich die 'Flexibilität' des schöpferischen Lebenswillens, der nichts anderes will als sich selbst. Würden, so könnte man in Nietzsches Sinn argumentieren, die Existenzbedingungen in den Wertschätzungen so genau repräsentiert, daß sie tatsächlich "wahr" und "präzise" wären, dann wäre nicht nur der Erkenntnisprozeß am Ende, sondern das Leben hätte sich selbst in der Abdichtung seiner Spielräume, in perfekt verorteten Kausalitäten und Korrelationen als Kraft liquidiert. Es hätte sich um seine Unerschöpflichkeit gebracht - um diejenige Unerschöpflichkeit, die Nietzsche offensichtlich als Wesen des Schöpferischen denkt. Motive der frühen "Artistenmetaphysik" Nietzsches kommen hier wieder zum Vorschein. Denn es ist der Prototyp des K ü n s t l e r s , der aus dem Denkhintergrund der Argumentation hervortritt, desjenigen, der die "ästhetische Rechtfertigung" der Welt und der Daseinslage des Menschen betreibt. Deshalb 'schillert' - zumindest das - "die Vereinfachung der Außenwelt" zwischen einer pragmatisch-systematischen Reduktion von Komplexität (wie man heute sagen würde) einerseits und der Komprimierung in eine künstlerische Gestalt andererseits, während Ungenauigkeit gerade nicht in einer wahrheitstheoretisch nachzurechnenden Unschärfe liegt, sondern in einer Verwandlung zur Prägnanz, die ihr Maß in der Selbstübereinstimmung

von fiktiver Vorstellung und fiktiver Gestalt hat. Nimmt man aber die Möglichkeit kunsttheoretischer (kustanaloger) und nicht nur wahrheitstheoretischer Interpretation der "Unschärfe" von Wertschätzungen in deren Bestimmung hinein (und der Blick auf Nietzsches Frühwerk legt das nahe), dann ist auch der Schein der Systeme im Grunde ein doppelter. Das heißt: er kann sich lebenspragmatisch begründen und entwickeln, gleichsam als 'biotischer' Schein, der sich seine Außenwelten nach Maßgabe organischer Bedürfnisse "er-dichtet", und er kann sich lebensästhetisch begründen als ebenfalls "ungenau", aber künstlerisch überformende Vereinfachung im Modus ästhetischer Produktion. Sei es nun die lebenspragmatische Wertschätzung oder die künstlerisch überformende - beide stünden in keinem präzisen Verhältnis zu den "Existenzbedingungen". Nicht jedoch aus Mangel an Einsicht und Kraft, sondern zum Schutze der Existenzbedingungen selbst, die für Nietzsche ebenso die Unerschöpflichkeit des Willens zur Macht wie dessen Nicht-Antizipierbarkeit (die Wiederkehr des Gleichen ist nicht die Wiederkehr des Selben) bezeugen.

Nicht auf den ersten Blick, wohl aber bei genauerem Hinsehen und unter Einbeziehung tieferliegender Gedankenmotive aus Nietzsches (früheren) Denken zeigt sich: Es gibt eine Doppeldeutigkeit in der "Ungenauigkeit" der Repräsentation der Welt als Außenwelt und als Innenwelt. Die Bestimmung der Ungenauigkeit als eines wesentlichen Grundzugs des Schöpferischen, als 'Beleg' für den schöpferischen Charakter von Leben überhaupt, ist selbst insofern 'ungenau', als diese Bestimmung einmal wahrheitstheoretisch und sodann ästhetisch zu fassen ist. Zwei Modellfiguren treffen sich in der schöpferischen Ungenauigkeit: der Philosoph (der "Ver-

nunftmensch") und der Künstler. Ungenauigkeit im Spiegel wahrheitsversessener und konstruierender Vernunft bedeutet: die Vernunft kann gar nicht die Welt genau abbilden, weil sie ihren Ursprung aus der Bedürftigkeit nicht abzulegen vermag. Deshalb sind ihre Systeme, die Erdichtungen ihrer Konstruktionen - gemessen am Selbstanspruch - ein Irrtum, obgleich - gemessen an ihrer funktionalen Zweckmäßigkeit im Dienste des Lebens - pragmatisch überlebensnotwendige Konventionen, die im übrigen jeder Organismus (auch der für uns unvernünftige) sich schafft. Vernunft 'dichtet' ihre schematischen Konstruktionen im Namen des Lebens - auch wenn sie das selbst 'verdrängt'. Ebenso dichtet auch der Künstler seine Ungenauigkeit - als Werkgestalten eines Tuns, dessen Zweckmäßigkeit (gemäß Überlegungen im Fragment über "Wahrheit und Lüge im außer-moralischen Sinne") nicht in der Einrichtung effizienter Überlebenskonstruktionen, sondern in der erlösenden Versöhnung mit einem Weltgrund und Daseinsgrund besteht, der als Chaos durch alle Vernunftkonstruktionen hindurchschimmert. Der eigentliche Grund der Ungenauigkeit des Schöpferischen läge - dementsprechend - gar nicht in einem spezifischen Mangel organischer Lebensgestaltung (auch nicht der anorganischen Konstellationen), sondern in der Selbstundurchsichtigkeit des Seins, der Welt überhaupt. Mit einem Wort: Leben gelangt - weder vernünftig noch künstlerisch - hinter sich selbst. Deshalb wird es sich in jedem Fall 'erdichten' - sei es in der Weise des Vernunftscheins oder des Kunstscheins. Leben 'an sich' operiert selbst-künstlerisch. Deshalb ist der Vorwurf des Scheins nur dann ein Vorwurf, wenn er sich gegen die lebensfernen Präntentionen des Unterscheidenkönnens von Sein und Schein richtet. Nichts weniger als diese ehrwürdige Unterscheidung ist für Nietzsche nur 'scheinbar'. Das Sein in seinem Kern und unterhalb sokratischer Selbst-

mißverständnisse der Vernunft ist für Nietzsche
S c h e i n .

RÜCKBLICK UND FORTSETZUNG

Auf der Suche nach 'Belegen' für Nietzsches These vom grundlegend fiktiven Charakter aller Systeme - insbesondere derjenigen von Philosophie, Wissenschaft, Religion und Moral - erweist sich die Aufzeichnung 266 als - allerdings interpretationsbedürftige - Fundstelle. Man kann diese Aufzeichnung 'naiv' lesen - dann rückt sie die These vom Fiktionalismus des Seinsdenkens, das allen Systemen und Schemata anhaftet, in die Nähe eines biotischen, wenn nicht gar biologisch-darwinistischen und biologisch-systemtheoretischen Lebenskonzepts. Nietzsche wäre ein Nachfolger Darwins und ein Vorgänger systemtheoretisch-evolutionärer Lebensinterpretation modernen Zuschnitts. Ohne Zweifel: Es gibt Anlehnungen, Übernahmen, Nähen - zugleich aber auch entschiedene Distanzierungen gegenüber dem Progressismus darwinistischer Perspektiven, die Nietzsche als philosophischer Zeitanalytiker und philosophischer Philosophiekritiker nicht zu teilen vermag. Sein Lebensbegriff ist nicht kompatibel mit demjenigen einer "Schöpferischen Evolution", wie sie Evolutionstheoretiker - vielfältig, nicht ausschließlich - in neuerer und neuester Zeit zu denken pflegen. Leben bleibt für Nietzsche ein nur spekulativ und in Destruktionen sich verstellender Denkgeschichte aufzudeckendes Hintergrund- und Untergrundphänomen, das im Grunde überhaupt nicht zu 'erklären' ist und für die Theorien, die ihm entspringen, unerreichbar bleibt. Alle Theorien stehen relativ zum Leben und bleiben behaftet mit der Zweideutigkeit notwendiger Wahrheitsfiktionen. Zweideutig aber sind diese vor allem deshalb, weil ihr Selbstanspruch, nämlich wahr und unverbrüchlich zu sein, sie vom Ursprung des **W e r d e n s** im Kreise

der ewigen Wiederkunft des Gleichen abschneidet und eine bloß simulierte Welt zur (einzig) wahren erklärt. Mit anderen Worten: Die notwendige Wahrheits- und (wie man hinzufügen könnte) Systemfunktion ist eine Sache die Selbsttäuschung der Wahrheit a l s Wahrheit (die im Nihilismus durch sich selbst ans Ende kommt) eine andere. Ein naiver Systemtheoretiker aber wäre derjenige, der - im undurchschauten Nihilismus lebend den selbsttäuschenden Charakter seiner Theorien nicht durchschaut, der nicht bemerkt, daß seine theoretische Zuversicht in die Wahrheit des Systems (und sei es auch die Wahrheit seiner Funktionalität) längst durchkreuzt ist von jener Verfallsgeschichte des Theoretischen selbst, an deren Beginn der für Nietzsche blauäugige objektive Platonismus mit seiner Rangordnung des Seienden und mit seiner überterritorialen Gleichung der Einheit des Wahren, Guten und Schönen stand, mit seiner träumerischen Verehrung des Seins.

Dagegen richtet sich, das wird man bedenken müssen, auch die Aufzeichnung. Sie hat selbst einen 'genealogischen' und nicht nur einen empirischen Charakter - das heißt: es geht ihr letztlich um die Entlarvung des Seins als Schein, und zwar im Namen eines Werdens, das durch alle Erscheinungen und Wahrheitsprätentionen hindurch als "Wille zur Macht" spielt. - In der Rekapitulation: Die sich durchhaltende Frage, das Grundproblem ist das Verhältnis von Dichtung, Schein, Wertschätzung und Wille zur Macht, und zwar bezogen auf Leben, das sich erhalten und steigern will. Im ersten Schritt erfolgt die - den Menschen dahin zurückstellende - Interpretation des "Ganzen der organischen Welt" als zusammenhängende Er-dichtung einer Vielzahl von Welten, von miteinander verknüpften Miniaturwelten. Im zweiten Schritt wird die jeweilige Konstitution dieser Welten auf die "Fähigkeit zum Schaffen" zurückgeführt, die auf "Vereinfachung"

abzielt - auf eine doppelte Vereinfachung: die der Welt und des Ich. Leben heißt: täuschende Vereinfachung durch Simulation einer Außenwelt als die sich der Organismus gegen das Chaos projiziert. Im dritten Schritt wird man möchte sagen: in bester philosophischer Manier - nach der Bedingung der Möglichkeit der fingierten und fiktiven Außenwelten, des sie insgesamt ausmachenden Irrtums gefragt. Wie sind Schein und Irrtum möglich? Die Antwort wird - anscheinend - wiederum nur organologisch gegeben: durch Wertschätzung. In organologischer Perspektive meint Wertschätzung das Abtaxieren der (Um-) Welt nach Maßgabe von spezifischen Existenzbedingungen, die Vermittlung von Bedürfnissen und möglicher Erfüllung. Aber: diese organologisch-empirische Evidenz, die den schöpferischen Irrtum 'erklären' soll, hat für Nietzsche zugleich eine genealogische Evidenz. "Wertschätzung" erweist sich als Zentral- und Schnittpunktbegriff. Mit ihm werden die Sicherheitstüren aus den Angeln gehoben bzw. transparent gemacht - die Sicherheitstüren, die einerseits als absolute Werte gegen den unbändigen Willen zur Macht konstruiert wurden und die andererseits ihre Herkunft als 'Konstruktionen' verheimlichten. Leben ist wertsetzend. Sofern es sich aber so verhält, sind Werte nichts anderes (und nichts weiter) als Stabilisatoren der Organismen, Regelgrößen eines eingegrenzten Lebensbetriebs, die spezifische Bedürftigkeiten von Organismen, nicht aber deren Souveränität über Umwelten darstellen. Werte sind Außenwelthypothesen - im präzisen Sinne von Hypothesen: nämlich Unterstellungen, Vermutungen, möglicherweise pragmatisch effiziente Annahmen, die sich zwar bewähren, aber niemals endgültig begründen können. Werte, nach denen sich Organismen richten, werden erfunden, geschaffen, aber niemals aufgefunden. Sind sie jedoch artspezifische Reaktionen auf dem Untergrund des Werdens, dann bleiben sie gegenüber diesem Untergrund ebenso temporär wie kontingent. Was hingegen weder tempo-

rär noch kontingent ist, das ist das Prinzip der Wertschätzung und Wertsetzung selbst, das vor seinen eigenen Schöpfungen weder halt macht noch in ihnen aufgeht. Deshalb ist die Umwertung aller Werte, die Nietzsche für das Zeitalter des Nihilismus konstatiert, keine zeitspezifische Erscheinung, keine vorübergehende geschichtliche Epoche, sondern der innere Vollzug der Lebensmacht und -mächtigkeit selbst - der Grundzug des Schöpferischen, den Leben in allen seinen Gestaltungen und unterhalb seiner Gestaltungen wesentlich darstellt. Der einzige Grundwert, den es gibt, ist das Werten - dieser indes wird, ob seiner ständig umstürzenden Gewalt, seiner uneingeschränkten Nichtungskapazität durch seine Produktionen selbst verheimlicht, weil er gleichsam alles Wertvolle von unten attackiert und in Frage stellt. Die Freisetzung des Wertens gegenüber den etablierten Werten hat zwangsläufig den Charakter einer unheimlichen Revolution, die allem in seinen Außenwelten eingehenden Leben gefährlich werden muß und gefährlich wird, es sei denn, und hier scheiden sich die Geister, die Revolution im Untergrund trifft auf starke Naturen, die gleichsam angst- und schwindelfrei das Wagnis der Neuschöpfung und Fortschöpfung von Werten übernehmen. Solche gezeichneten und sich auszeichnenden Naturen erblickt Nietzsche in den großen Künstlern und Denkern - die - wohl wissend um die Begrenztheit ihrer Schöpfungen - nicht resignieren, sondern neue fiktive Außenwelten aus sich heraussetzen, unverzagt vor der ontologischen Tatsache, daß das immer erneut und in gleicher Weise geschehen wird. Für diese Dichtergenies neuer Außenwelten, die als Vollbringer des Willens zur Macht im Zerstören und Aufbauen und als Exponenten des Nihilismus der Stärke agieren, die nicht vor dem Gedanken zurückschauern, selbst nur Imaginationen, in der Neuzeit Ich-Träumer zu sein - für diese Genies der Lebenserdichtung und -fortdichtung sieht Nietzsche die Zukunft offen. Sie sollte weder

platonisch immunisiert, noch christlich leidensverängstigt, noch vernunftverblendet durch den Progressionsmythos der Aufklärung sein - das war die Hoffnung, die Nietzsche mit seiner Verfallsgeschichte des Wahrheits-, Welt- und Wertverständnisses verband, und es war gewiß eine verwegene und für Lebensbestände nicht ungefährliche Hoffnung auf ein sicherlich auch gewalthaftes Schöpfungertum, das den Glanz ewiger Werte von sich abgestreift hatte - im Grunde in einer dem Sisyphos vergleichbaren Lage.

Die Umwertung der Werte - nicht nur im politischen, kulturellen, künstlerischen, religiösen, auch nicht nur im evolutiven Bereich der Organischen - die das Prinzip der Wertens elementar gegen alle Wertsystematiken durchsetzt und zum Gefühl eines 'Hängens über dem Abgrund' führt, treibt im vierten Schritt die Frage nach dem "Willen zur Macht" hervor. Was ist dieser Wille zur Macht, der als ewige Wiederkehr des Gleichen spielt und der für Nietzsche die universelle Weltformel par excellence ist - sofern er nicht nur das Organische mit seinen ambivalenten Wertschätzungen, sondern auch das Anorganische durchzmächtigen soll, und zwar so, daß es einer neuen Physik bedürfte, da die alte mechanische ihren Gegenstand - die Physis - auch nur verblendet 'rekonstruiert'? Will man zureichend hören, was Nietzsche mit dieser Formel meint, in die alle Entlarvungen, Argumentationen, verfallsgeschichtlichen Thesen zurücklaufen, so wird man sich von einigen herkömmlichen Wortkonnotationen befreien müssen. Gemäß diesen Konnotationen ist der Wille zur Macht ein 'Persönlichkeitsmerkmal', eine Persönlichkeitskonstante vielleicht - eine zumeist egoistische Färbung des Willens, die sich in Herrschafts- und Verfügungsansprüchen artikuliert. Der 'Machtmensch' gehört in die allgemeine Typik des Menschlichen. Die Geschichte etwa erscheint - mit ihren Kriegen und Übermächtigungen, mit ihren Staatsgründungen und Staatszer-

störungen, mit ihren Siegen und Untergängen - entschieden durch den Typus des Machtmenschen geprägt und in den Händen dieses Typus vor keiner Katastrophe sicher zu sein. Zur Typik des Machtmenschen rechnet sicher auch seine Skrupel- und Bedenkenlosigkeit, mit der er seinen Willen oder - wie man meistens sagt - "sich" durchsetzt. Diese Eigenschaft weckt zweierlei: Abscheu und Bewunderung, Indigniertheit und Faszination - wie im übrigen überhaupt das Phänomen der Macht ambivalent zu sein scheint, was man mit der Argumentation verbindet, Macht sei weder gut noch böse; es komme vielmehr darauf an, was man damit bewirke. Schon diese Argumentation sagt, daß man Macht nicht nur als Persönlichkeitsmerkmal hervorstechend im 'Machtmenschen' begreift, sondern gewissermaßen auch als 'flottierendes Potential', dessen man sich in der Gestalt von Einfluß, Besitz, Meinungszuspruch, Manipulation, Indoktrination, Überzeugung, Übertölpelung usf. zu bemächtigen sucht, um 'damit etwas anzufangen'. Sind diese Hinblicke auf Macht noch wesentlich dadurch gekennzeichnet, daß sie Macht als menschlich-zwischenmenschliches Phänomen, das im übrigen in Herrschaftsorganisationen institutioneller Art zu organisieren und zu legitimieren ist, ansehen, so wird Macht auch gedacht in Zuschreibungen an nicht-menschliche irdische und überirdische Mächte. Man spricht etwa von der 'Macht der Götter', der 'Macht der Natur', der 'Macht des Schicksals', von 'ewigen Mächten', mit denen kein Bund zu flechten sei - oder auch von der 'Macht der Gestirne', deren Konstellationen einen Lebensweg präjudizieren sollen. Allen diesen Machterscheinungen ist gemeinsam, daß sie potentielle Übermächtigungsverhältnisse darstellen, die sich an irgendwelche Willenszentren anlagern, von denen Macht ausgeht oder die über Macht verfügen: die Menschen, die Götter, die Lebewesen, die Naturkräfte als Kräfte der Natur. Selbst die Anonymität der 'Macht des Schick-

sals' scheint in der 'Gestalt' des Schicksals noch - im weitesten Sinne - 'personalisierbar' zu sein. Ferner: Sofern Macht Abhängigkeitsverhältnisse und -strukturen in der Differenz von Macht und Ohnmacht artikuliert, ist Macht etwas, das einem durch andere widerfährt, und zwar im Horizont einer Intention, an der man wenig oder gar nicht beteiligt ist. Sinn und Zweck der Machtausübung - des Machtmenschen, der Natur, des Schicksals, der Götter - ist immer das 'Umwillen' der Macht - selbst dort noch, wo dieses gar nicht erkennbar ist und 'Blindheit' attestiert wird.

Bei Nietzsche löst sich das Ineinander des Zusammenhangs von Mächtigem, Machtintention und Machtbetroffenem auf. Obwohl er vom Willen zur Macht spricht, gibt es weder ein eigentliches Willenssubjekt noch eine Willensintention, die durchkreuzt werden soll im üblichen Sinne des Verständnisses. Man kann sich Macht erwerben, aber nicht den Willen zur Macht. Dieser ist ebenso subjektlos wie gegenstandslos, wie frei von einer Absicht, die in seinem Rücken herrschte. Der Wille zur Macht ist nicht ein Machtwille mit externen Zielen, sondern - deshalb Wille z u r Macht - ein reiner S e l b s t w i l l e . Was aber meint: reiner Selbstwille? Im Unterschied zur Vorstellung, daß jeder Wille nur dadurch gekennzeichnet sei, daß er sich auf etwas richtet, daß er sich artikuliert, indem er sich zu etwas Bestimmtem verhält, das er selbst nicht ist, will die Formulierung 'reiner Selbstwille' anzeigen: Nietzsche versucht im Willen zur Macht einen Willen zu denken, der sich nicht nur instrumentell und intentional auf etwas außerhalb seiner selbst Liegendes bezieht, der sich vielmehr primär auf sich selbst richtet - in welcher faktischen Erscheinung er auch jeweils auftreten mag.

Das Eigentümliche des Machtwillens läge also nicht in einer auf anderes gerichteten Intentionalität, nicht in seiner durch Zweckmäßigkeiten und Abzweckungen erst zu bestimmenden Qualität. Vielmehr: Der Wille zur Macht ist ursprünglich und anfänglich dadurch Wille, daß er nichts will als sich selbst. Er hätte also nicht primär und wesentlich seine Legitimation und (wenn die Frage sich danach überhaupt noch stellt) in dem, was er bewirkt oder nicht bewirkt, sondern in dem, was er i s t . Er ist also gedacht als ein reines Selbstverhältnis der Kraft und er ist insofern Lebens- p r i n z i p - also sich durchhaltende Ursprünglichkeit -, als er durch nichts erklärbar und verstehbar ist als durch sich selbst. Der Wille, der den Willen will, das wäre der Wille zur Macht. Man könnte nun einwenden, daß diese vorthematische, vorintentionale und vorinstrumentelle Bestimmung des Willens als Wille, der den Willen oder das Wollen will, doch in offensichtlichem Widerspruch stehe zur Formel des "Willens z u r Macht", weil diese Formel - im Unterschied zur Interpretation - durchaus ein Willensziel angebe: die Macht. Nietzsche spreche nicht vom 'Willen zum Willen', sondern vom "Willen zur Macht". Man darf sich indes nicht täuschen lassen. "Macht" ist - sofern man den Willen zur Macht als Wesensbestimmung des Lebens überhaupt und nicht als dessen gleichsam empirische Eigenschaft faßt - nicht etwas, was zum Willen als Zweck zuträte, sondern die Weise, in der sich der Wille zum Wollen grundsätzlich versteht und ergreift. Der Wille zum Wollen ist Wille a l s Macht - ist Selbstbemächtigung und Selbstermächtigung des Willens um seiner selbst willen. Oder anders gesagt: Der Wille zum Willen spielt als Macht und durchmächtigt - prinzipiell, also nicht von Zeit zu Zeit und unter gegebenen Umständen - alles Erscheinen von Leben und Welt.

Der Wille zur Macht ist der Protowille aller Werdens- und Weltkonstellationen. Er ist die unhintergehbare Ursprünglichkeit des Werdens, das sich immer wieder her- und herausstellt.

An der schon gestreiften Legitimationsfrage läßt sich die elementare Bedeutung des Willens zur Macht als Wille, der sich selbst will, also als Selbstwille, verdeutlichen. Gewohnt, den Umgang mit Macht - etwa in der Politik, in der Wirtschaft, aber auch in Recht und Wissenschaft - als Problem der Kontrolle, mithin der Legitimation zu exponieren, prallt die Frage nach dem, was Nietzsche im Willen zur Macht als Werdensprinzip denkt, ab. Als Prinzip der Welt liegt der Wille zur Macht als Wille zur Selbstbemächtigung und Selbstermächtigung (nicht im zeitlichen, sondern im elementaren Sinne) v o r allen Machtkonstellationen, die die Frage nach der Rechtfertigung des Machtumgangs aufwerfen. Den Willen zur Macht in der prinzipiellen Sicht Nietzsches kann man weder moralisch noch rechtlich legitimieren wollen, weil diese Erscheinungen des Willens (der moralische Wille, der Legitimationswille) nur den Charakter von 'Überbauten' - überdies für Nietzsche problematischen - über der Elementarität des eigentlichen, wesenhaften, unter- und hintergründigen Willens zur Macht haben. Wenn überhaupt, dann stellt sich das Legitimationsproblem anders, nämlich als Frage nach der Legitimation des Legitimationsanspruchs. Konkreter: Vorausgesetzt, der Wille zur Macht als nur an sich selbst interessiertes Willensverhältnis i s t Grund und Ursprung aller historischen und empirischen Willensgestalten - kann dann überhaupt noch die Frage nach der Rechtfertigung von Macht und Mächtigkeit mit dem Anspruch auf Kontrolle gestellt werden? Oder sind solche Ansprüche nur Täuschungs- und

Selbsttäuschungsmanöver, insbesondere derjenigen, die das als gnadenlos und unbarmherzig erfahrene Walten des Willens zur Macht, damit - durch Nietzsche - Aug in Auge konfrontiert, nicht aushalten, die sich der Wahrheit des Willens zum Willen entziehen möchten?

Der Wille zur Macht als elementarer Wille ist nicht zu legitimieren, weil er als Weltgrund für Nietzsche "west". Das ist eine brandgefährliche These, jedenfalls in der Sicht aller humanistischen und harmonistischen Lebensdeutungen, die das Selbstverhältnis des Willens (des Willens zum Wollen) nicht als Herrschaftsverhältnis, sondern als durch Urteilskraft distanzierendes Selbstbeherrschungsverhältnis auslegen. Im Sinne solcher Auslegung kann man Nietzsche tatsächlich entgegenhalten, er stilisiere den Menschen, alle Differenzen innerhalb des Lebendigen einebnend, zum machtlosen Spielball eines Machtwillens, zu einer kontingenten Willensformation und -konstellation, ohne moralische und legitimatorische Machtbrechungskapazität. Das Kind Zarathustras, das machtspielend eine naive Welt erfindet, sei kein Kind, sondern ein Unmensch. Aber mit einer moralisierend-humanistischen Attitüde allein löscht man Nietzsches Brandsatz ebensowenig wie man ihn mit falschem politischen Legitimationseifer zur Etablierung von Herrenmenschentum und Führertum - in Nietzsches Sinne - zur Entzündung bringt. Gerade weil man sich des Willens zur Macht nicht bemächtigen kann, läuft die emotionale humanistische Anklage ebenso ins Leere wie das selbsternannte Führer- und Herrenmenschentum, das sich im Kurzschlußverfahren auf Nietzsche beziehen möchte. Eine kritische Rückfrage muß sich erst auf das Denkniveau bringen, auf die Denkebene, auf der Nietzsche vorpolemisch argumentiert. Hier wäre dann - unter anderem - zu fragen, ob Nietzsche nicht

doch von einem anthropologischen 'Vorbild' (Modell) Gebrauch macht, nämlich von einem ausdrücklichen Selbstverhältnis des Wollens, wenn er im Willen zur Macht das werdende im ganzen zu denken und auf den Begriff zu bringen sucht. Es ist die Frage: Wie weit bleibt Nietzsche in seinem elementarischen Rückgang auf den Willen zur Macht als Prinzip des Ganzen sich und seiner Zeit verpflichtet?

Abgesehen von dieser Rückfrage - der Wille zur Macht, der als Wille zum Wollen elementarisch Welt und Menschen als Geschehen bestimmt, der nicht jenseits von Gut und Böse, sondern - genauer - diesseits von Gut und Böse als Prinzip aller Wertschätzung und Wertumschätzung zu begreifen ist und der unter Bedingungen seines Erscheinens im nihilistischen Schock alle scheinbaren Sicherheiten trifft, insbesondere diejenigen der Erkenntnis, der Moral und der Religion - dieser Wille zur Macht ist nach Nietzsche nicht als statisches Selbstverhältnis (als statische Selbstintention des Willens zum Willen und zum Wollen) zu denken, sondern als werdendsmächtige von herakliteischem Format. Mit einem Wort: Der Wille zur Macht als kosmologisches Prinzip des Auf- und Untergangs im Strom unendlichen (und nicht ewigen) Werdens hat sein Wesen darin, daß ihn keine Machtkonstellation und -emanation 'beruhigt'. Er beruhigt sich selbst nie, findet an sich selbst kein Genüge: seine Selbstbejahung ist für Nietzsche seine Selbststeigerung. Die Selbstapplikation der Steigerung des Willens zur Macht bringt Nietzsche immer erneut zum Ausdruck - so im Aphorismus 689 des "Willens zur Macht". Dort heißt es: "Das Leben als Einzelfall ... strebt nach einem M a x i m a l - G e f ü h l v o n M a c h t ; ist essentiell ein Streben nach Mehr von Macht; Streben ist nichts anderes als Streben

nach Macht; das Unterste und Innerste bleibt dieser Wille." (Kröner-T.A., 78, 467) Daß es sich um ein "essentiell" Streben nach einem "Mehr" von Macht "handelt", beseitigt jeden Zweifel, Nietzsche könne sich auf empirische Machtmanifestationen und -konstellationen beziehen. 'Essentiell' ist der alte Titel für 'wesenhaft'. Und wesenhaft gehört es zum Willen zur Macht, daß er auf Steigerung dringt, sich in keiner Mächtigkeit und Übermächtigung beruhigt. Das bedeutet: die Realitäten der Macht, die etwa in der Historie an den Tag treten, die Machtkonstellationen und Machtstrukturen, die man konstatiert, berechnet, die man dingfest zu machen sucht in moralischen, politischen und systemischen Bewirtschaftungen - diese Machtrealitäten, die nur scheinbar durch 'Ausgewogenheit' ins Gleichgewicht zu bringen sind, sind in Wahrheit nicht die Realität des Willens zur Macht. Sie sind es deshalb nicht, weil sie bewußt oder unbewußt unterschlagen, daß der Wille zur Macht als reiner Selbstwille ein endlich-unendliches Streben nach der Macht ist - ein Streben, das alles in einen 'ewigen' Werdens- und Vergehensfluß stellt. Keine Machtstufe, keine Machtform, keine Machtausweitung verleitet den Willen zur Macht zur Selbstgenügsamkeit. Macht ist, angetrieben durch das Steigerungsstreben ihres Wesens, nur da 'bei sich', wo sie sich, alle fixierten Machtgestalten übermächtigend, radikal auf sich selbst als Steigerungsimpetus bezieht. Das "Stärker-werden-wollen", so sagt Nietzsche im angeführten Aphorismus, sei die "einzige Realität" des Selbstverhältnisses der Macht, und er fügt, Mißverständnisse ausräumend, hinzu: "nicht Selbstbewahrung, sondern Aneignen-, Herr-werden, Mehr-werden, Stärker-werden-wollen." (a.a.O., 466) Das heißt: Sofern sich der Wille zur Macht in Gestalten wirft, bejaht und verneint er sich zugleich; sofern etwas den Anschein der Bewahrung

weckt, etwa der Bewahrung einer 'Machtfülle', verstößt es gegen den Steigerungsimperativ und wird durch diesen verneint und übermächtigt. Der Komperativ der Steigerung verschwindet in keiner Balance. Die Übermächtigung ist das bleibende Wesen der Macht. Und diese Übermächtigung ist selbst gesetzlos. Sie ist durch keine Gesetze zu bändigen - durch keine Naturgesetze und keine menschliche Gesetzgebung. Was immer im Sinne einer verbarrikadierenden Gesetzgebung gegen die Gesetzlosigkeit des Willens zur Macht sich versteht, das mißversteht sich. Die Gesetze sind, richtig verstanden im Sinne Nietzsches, keine Disziplinierungen des Willens zur Macht, sondern dessen Ausdruck und auch das nur temporär. Anders gesagt: Man gibt sich Gesetze (sofern man auf der von Nietzsche anvisierten Höhe des Bewußtseins ist) nicht gegen den Willen zur Macht, sondern in dessen Dienst. Dann wäre allerdings - das ist die 'harte' Konsequenz - der Gesetzgeber (der wissenschaftlichen, der moralischen, der politischen Gesetze) in seiner Gesetzgebung keiner Norm, sondern allein der Kontingenz verpflichtet. Seine Gesetzgebung folgte einem einzigen Imperativ: dem der Machtsteigerung, der Selbstbejahung der Macht im Dienste ihrer Steigerung.

DER WILLE ZUR MACHT - GENAUERE DURCHZEICHNUNG

Nietzsches genealogische und archäologische Sondierung endet - in der Aufzeichnung 266 wie in der existentiellen Selbsterfahrung und Selbsterkundung seines Denkens überhaupt - im Willen zur Macht. Er ist der letzte Schlüssel zum unheimlichen Geheimnis des Lebens nach der lange vorbereiteten Konfrontation mit dem unheimlichen Gast: mit dem Nihilismus. Dieser "unheimlichste aller Gäste" ist insofern unheimlich, als er alle lieb gewordenen Denkgewohnheiten als Illusionen und Fiktionen zerstört, als er das Haus zerstört, in dem man sich eingerichtet hat - vermeintlich sicher mit Philosophie, Religion und Wissenschaft, mit allen den Systemen und Systematiken, von denen man glaubte, daß sie eine wahre Welt repräsentierten innerhalb des Menschen und außerhalb seiner. Was nach dem Besuch des unheimlichsten aller Gäste (Gäste sind Fremde) übrigbleibt, ist das Fremdwerden alles Vertrauten: die Dekadenz, das Ereignis des leeren Nullpunkts, der Menschliches, Weltliches und Überweltliches in sich hineingesaugt hat wie ein Malstrom und in dem, für Nietzsche, nur eines gewiß ist: die Mächtigkeit eines Willens zur Macht, dem man mit Widerständen und Konstruktionen nicht beikommt, weil diese nur sein vorübergehender Ausdruck und keineswegs die ihn bezwingenden Formen sind. Mit dem Willen zur Macht, so möchte man sagen, kann man nicht rechten. Die Frage nach dem Warum erreicht ihn ebensowenig wie die Frage nach den Folgen, weil er solchen Fragen immer schon voraus ist, gleichsam als Spiel elementarer Anonymität.

Es ist schwer, diesen Willen zur Macht, der mehr "Gefühl" einer neuen Wahrheitserfahrung ist als Ergebnis eines

argumentierenden Bildungsgangs, in einigen Grundbegriffen und Grundsätzen 'festzumachen'. Immer muß man dabei gewärtig sein, der Fiktion zu erliegen, ihn vor sich, vor das Forum begrifflich zureichenden Denkens bringen zu können. Gleichwohl lassen sich zumindest einige 'Charakterzüge' zusammenfassen - im Rückblick auf vorangegangene Explikationsbemühungen. Was also 'charakterisiert' diesen unheimlichen Willen zur Macht? Was verleiht ihm Züge einer einmaligen Schärfe - gewissermaßen den unbarmherzigen Blick, der in der hellsten Sonne des Mittags nicht einmal blinzelt? - Ist es indessen leichter zu sagen, was der Wille zur Macht *n i c h t* ist, als das, was er ist, so sollte sein differenzierendes Portrait mit Ausschließungen beginnen. Der Wille zur Macht ist keine spezifisch anthropologische Kategorie oder Befindlichkeit für Nietzsche. Gerade gegen seine voreilige Anthropologisierung wendet sich Nietzsche, wenn er wiederholt feststellt, daß das Produkt der anthropologischen Selbstkultur, das seiner selbst gewisse Ich mit seinen Göttern, denen der Religion und der künstlerischen, der wissenschaftlichen und der philosophischen Höchstleistungen und ihrer Heroen, sich als schlechte Fiktion verabschieden müsse. Die gesamte klassisch-anthropologische Denkdimension bricht im Einbruch des Willens zur Macht zusammen, und es bleibt nur der Blick auf einen Menschen der Zukunft, der Zarathustras Ankündigung vom Tod Gottes und vom Tode des göttlichen Menschen ernst nimmt. Hier könnte sich vielleicht eine neue 'Anthropologie' ergeben. Sie wäre aber unvergleichbar mit allem Vorausgehenden und böte das Bild eines 'Machtmenschen', der ebenfalls unvergleichbar wäre mit allen seinen Vorgängern, weil er sich Macht nicht mehr als subjektiven Besitz zurechnen könnte, sondern nur als durch ihn hindurchgehenden Lebensanspruch. Dieser neue Machtmensch agierte - etwa als neuer Gesetzgeber - jenseits von Optimismus

und Pessimismus, als ein radikaler 'Machthumanist', der zu steigern hätte, was der traditionelle Humanismus verwarf: das Mitleid und vor allem das Selbstmitleid als an ihrem eigenen Anspruch gescheiterte Fiktionen. - Sowenig aber der Wille zur Macht als universale Lebens- und Weltformel eine anthropologische Kategorie ist, sowenig ist er auch eine psychologische Spezialdisposition. Er kann keine psychologische Spezialdisposition sein, weil hier ähnliche Einwände zutreffen wie bei der herkömmlichen anthropologischen Deutung. Vor allem - immer in Nietzsches Sinn - der Einwand, daß auch die argumentierenden und analysierenden psychologischen Denkkategorien, die Typen- und Dispositionslehren, das Wesen des Willens zur Macht eher szientifisch zudecken und Fiktionalitäten erzeugen, als daß sie - was sie zerstören würde - den Blick auf ihre Unwahrhaftigkeiten, ihre Interessiertheiten, ihre anthropologischen Vorurteile freigäben. Der Psychologe von Profession rechnet (zu Nietzsches Lebzeiten insbesondere) noch mit Substantialitäten des Ich. Er operiert noch mit einem Modell von Person und ihren Eigenschaften, das mit konstanten, mit statischen Übereinstimmungen und Unterschieden rechnet, in denen der Balast pränihilistischer Vorurteile gehäuft ist. Und weder der Wille zum Willen noch der Wille zur Macht können psychologisch 'dingfest' gemacht werden. Die den Willen zur Macht angemessene Psychologie läge außerhalb der Disziplingrenzen und sie bestünde im Entlarvungsspiel einer 'fröhlichen' Wissenschaft, die die psychologischen (positiven) Wissenschaften selbst als Symptom liest - als Symptom der Dekadenz, die ihren Ursprung im elementaren Willen zur Macht noch nicht begriffen hat. Das Problem der Psychologie, wie Nietzsche sie sieht, sind weniger die Seelen der "Patienten" als diejenigen der Psychologen selbst, die nicht verstehen wollen oder können, daß, was für sie ein Symptom ist,

als Ursprung und Ursache gelesen werden will - z. B. die (seelischen) Krankheiten als Ursachen der Normalitäten. Und wenn der Wille zur Macht die 'Normalitäten' umstürzt (auch im seelischen Bereich), - ist er dann krank? Oder sind es die 'psychologischen Normalitäten'? Mit einem Wort: Die Psychologie positiven Zuschnitts greift zu kurz. Sie müßte sich gegen sich selber wenden, wollte sie in die Nähe der Lebens- und Willensspiele der elementarischen Macht gelangen. Sie müßte zu einer 'Machtpsychologie' im mehrfachen Sinne des Wortes werden.

Der Wille zur Macht ist auch kein neuer Grundwert. Gerade weil er als solcher angesehen wurde, entstanden Mißgeburten und Karikaturen. Das Zeitalter der Dekadenz sei zu überwinden, so etwa forderte man, und zwar zu überwinden durch eine neue Macht- und Rangordnung. Nietzsches Dekadenzbegriff wurde mit 'Entartung' übersetzt. Und ohne die Abgründigkeit des Willens zur Macht als Prinzip unschuldigen Werdens auch nur im geringsten zu bedenken, wurde das Verdikt der Entartung zum Patentinstrument gegen Unbequemlichkeiten, derer man sich zu entledigen gedachte. War das schon bei Büchern und Bildern nicht harmlos, so wurde es tödlich im Gemenge von Rasse und Entartung. Der Bildungsphilister ging in eine Koalition mit dem Machtphilister ein und gebärte die Monströsität eines 'Gesetzgebers', der sich in seiner tödlichen Willkür legitimiert fühlte durch einen höchst privaten und kruden Machtwillen, der sicherlich nicht dem entsprach, was Nietzsche sich unter dem treibenden Motiv einer Philosophie der Zukunft und eines Menschen nach dem Tode Gottes vorstellte. Wie schon gesagt: Der Wille zur Macht ist überhaupt kein legitimatorisches Prinzip, sondern eine 'Weltformel', auf deren Basis erst zu erwägen ist, was Zukunft noch bedeuten könne und müsse. Er ist die ins Äußerste getrie-

65
Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.
© Egon Schütz

bene und alle Grenzen sprengende Auflösung der Denk- und Wertschemata, und man kann ihn auch nicht 'überwinden', indem man ihn selbst zum 'obersten Wert' erklärt. Genau das aber geschah und geschieht, wenn man ihn aus der höchsten Höhe, aus den Eisregionen, in denen Nietzsche ihn erstiegen hatte, ins Flachland der Patentideologien herunterzieht, die das jeweils Genehme und Opportune mit der attraktiven Tünche von Gedanken überziehen, die man zu den 'großen' erklärt. Für Nietzsche, und man darf sich hier nicht täuschen lassen durch den Enthusiasmus, die Polemik und die Militanz seines Stils, war die ontologische Erfahrung des Nihilismus und die Geburt der Einsicht in den Willen zur Macht in der Unschuld des Werdens eine nicht mehr zu überbietende Aussetzung in die Einsamkeit - in eine Einsamkeit jenseits der lebendigen Menschen, in eine Einsamkeit jedenfalls, zu der kein vermittelnder Ton mehr vordrang und aus der gesprochen jedes Wort mit dem Schatten der Unverständlichkeit belegt war. Kaum jemand, der sich seiner Gedanken bemächtigen wollte, war bereit, diese - im übrigen sich steigende - Einsamkeit Nietzsches zu teilen. Das Existentielle des Denkertums, das zunehmend radikal alle Konventionsbrücken abbrach, auch diejenigen zur eigenen angestammten und beheimatenden 'Identität', das im präzisen Sinne des Wortes selbstauflösend und selbstzerstörerisch war - dieses existentielle Denkertum in seiner äußersten Zuspitzung wäre die wesentliche Voraussetzung zum adäquaten Verständnis des Willens zur Macht gewesen. Aber wer vermochte und vermag das zu ertragen? Wer kann sich mit einer Rangordnung von Geistern arrangieren, in der sich der Rang nach der Bereitschaft zur Selbstpreisgabe richtet, nach der Bereitschaft, das Fegefeuer des Nihilismus zu ertragen, nach der sich - vielleicht - ein neues Selbstver-

ständnis ergibt? Nietzsche jedenfalls war etwas ganz anderes als ein 'Machtmensch' üblichen Typs. Er war einsam, verzweifelt über den Mangel an Resonanz und zugleich hochgejagt zu elementaren Visionen, die in den Augen der meisten - durchaus verständlicherweise - als unkontrollierte Überheblichkeiten erscheinen mußten. Im übrigen als Visionen und Überheblichkeiten, die wegen ihrer Übertriebenheit auf Realität und Normalmaß zurückgestutzt werden mußten. Zu diesem Zurückstutzen gehört dann auch die realistische Umschrift des Willens zur Macht auf das gängige Niveau politischer, ökonomischer und restituerter moralischer Praxis: die Deklaration der Immoralität zur neuen Moralität und die Deklaration des Willens zur Macht zum zeitgemäßen Wert bzw. zu dem, wogegen man moralisch zu argumentieren hat. Wenig bleibt dann allerdings erhalten von der unaustauschbaren existentiellen Leidenschaft und Verzweiflung, von dem Mut, den Nietzsche darin aufbrachte, den zutiefst unzeitgemäßen und doch zeitgemäßen Gedanken zu denken, daß es das Prinzip der Macht sei, dem alle Gestalten, auch die des eigenen Lebens, opferten. Das Gefährliche an Nietzsches Denken ist, daß es den hohen Preis nicht nennt, den es kostet, sich dieses Denken 'zu leisten'. Um so leichter fällt es offenbar, sich aus dem Angebot der Analysen und Polemiken zu bedienen. Man schätzt (oder verabscheut) gleichsam die Produkte und läßt sich auf die Kosten ihrer Entstehung, die ihre Wahrhaftigkeit ausmachen, nicht ein. Und abgeschnitten von der existentiellen Hintergrunderfahrung wird der Wille zur Macht zur beliebig konvertierbaren Zeitformel - für die einen zum Unwert, für die anderen zum Wert. Dem radikal-kritischen Humanismus, der darin steckt, mag und mochte man sich nicht aussetzen. Und dennoch bleibt dieses Sich-Aussetzen die einzige Möglichkeit, sich mit

Nietzsche nachdenklich zu verbinden, statt ihn nach Passendem und Unpassendem abzuharken.

Ist der Wille zur Macht in Nietzsches eigener Denkerfah-
rung keine anthropologische Kategorie, kein psycho-
logisches Typenmuster, kein neuer Wert, so ist er auch
kein neuer biologisch eingefärbter Glaube. Der Versuch,
ihm den Status eines neuen Glaubens, einer 'Weltan-
schauung' als Glaubensersatz zu geben, ist schon des-
halb nicht mit Nietzsches Macht- und Willensprinzip
kompatibel, weil Nietzsche überzeugt ist, im Christen-
tum den Glauben als Irrtum zu Ende gedacht zu haben.
Es fehlt - einfach gesagt - die Dimension (und sei
es auch nur im Sinne einer Leerstelle), in der man
den Willen zur Macht als neuen Glauben etablieren könn-
te. Der Wille zur Macht ist kein göttlicher Wille und
Zarathustra kein neuer Gott in der alten Bedeutung
des Wortes. Wollte man den Willen zur Macht (der reli-
giösen Assoziation eines göttlichen Willens zum Willen
folgen), vergöttlichen, so käme das der Einrichtung
eines neuen Götzendienstes gleich und liefere voll gegen
die Intention, die mit der Wahrheit auch die Götter
und deren Jenseits als "Fabel" liquidierte. Gerade
vor diesem Hintergrund wäre die Vergöttlichung des
Willens zur Macht als Prinzip des Lebens sogar eine
doppelte Vergötzung: nämlich der Wiederherstellung
einer liquidierten Jenseitsdimension u n d deren
Besetzung mit einem gesichtslosen reinen Willen, der
an die Stelle des alten Demiurgen träte. Gegen solche
Restauration und Restitution indes radikalisierte
Nietzsche gerade den Willen zur Macht und seine Stei-
gerung als Prinzip der Endlichkeit, das jede Anbetung
ausschließt - auch die Anbetung des Willens zur Macht
auf dem Altar der Natur. Der Wille zur Macht ist keine
natura naturans, die man über der natura naturata an-

siedeln könnte. Im übrigen ist der Wille zum Willen anonym und vor allem gesetzlos. Deshalb verweigert er sich auch allen teleologen oder teleonomen kritischen Rekonstruktionen, so sehr sich diese auch (oder besser: ihre Gewährsleute) ermuntert fügen mögen, Nietzsches Innen-Außenweltlehre als Anreiz zu evolutionistisch-universaler Deutung zu nehmen. Eine - wie auch immer geartete - 'göttliche Evolution' liegt nicht im Denkhorizont des Machtwillens, dessen Selbsterhaltungs- und Steigerungskonstellationen völlig diesseits und kontingent, und wenn sie überhaupt im 'Gleichnis' zu fassen sind, dann nur als blindspielendes Schicksal, das sich in Bejahungen und Verneinungen aufrichtet und wieder wegnimmt und sich im übrigen im Kreise der ewigen Wiederkunft des gleichen dreht. Bietet der Wille zur Macht in Nietzsches eigenem Denken keinen Anhalt zu seiner quasi-göttlichen Verehrung und Anbetung - auch nicht im Sinne einer 'Diesseitsreligion', die ihn auflösen müßte, um ihn zu vergötzen, - so trifft auch seine Erhebung zur 'Weltanschauung', also zur unverbindlichen Meinung, in der Sache auf entschiedenen Widerstand. Abgesehen davon, daß Weltanschauungen als Glaubenssurrogate und zufällige Meinungsgebilde einen wenig überzeugenden Anblick bieten, gaukeln sie als privatistische Verkürzungen (oder Erweiterungen) eine Souveränität gegenüber dem Willen zur Macht vor, die es in Nietzsches Denkerfahrung mit diesem Willen nicht gibt. Die Wertschätzung des Willens zur Macht steht, was 'Weltanschauung' unterstellt, als Prinzip der Meinungsbildung gar nicht frei, und sie operiert mit einem Restplatonismus ('Schein der Welt'), der im Grunde noch bedenklicher ist als die glaubensmäßige Überhöhung des Willens zur Macht, die - im Unterschied zur Weltanschauung - nicht darum herkommt, sich mit der Durchstreichung der Jenseitsdimension auseinanderzusetzen.

ZWEITER TEIL

Nietzsches Verhältnis zu (vor allem philosophischen) Systemen ist einerseits kritisch und andererseits merkwürdig gebrochen. Systeme sind - man muß sagen: jenseits jeder moralischen Bewertung - Lügen, Irrtümer, Fiktionen, mit denen sich Leben in Individuen und Gattungen 'durchschlägt'. Sofern Systeme auf solche Weise zur Lebenserhaltung und -steigerung beitragen, sind sie 'funktional zweckmäßig', sind sie nützliche Bewertungen, auf die kein Organismus in der Konstitution seines adäquaten 'Weltverhältnisses' verzichten kann. Systeme sind in dieser Perspektive, wenn man so will: glückliche, weil effiziente Täuschungen, in deren Rücken der Wille zur Macht 'spielt' und die 'Unschuld' des Werdens jenseits von Gut und Böse. Problematisch jedoch werden Systembegriff und Systemphänomen, wenn sie glauben, mit ihren Konstruktionen Wahrheitsinstanzen zu sein, und zwar Wahrheitsinstanzen solcher Art, die der Geschichte und dem Gemenge von Ich und Welt überlegen wären. In diesem ursprungsvergessenen Anspruch ('ursprungsvergessen', sofern die Systeme ihre Herkunft aus irrational gesteuerter Zweckmäßigkeit absichtlich vergessen) ver selbständigt sich Wahrheit gleichsam gegen sich selbst, gegen ihre Lebensfunktionalität. Eine zweite - in Nietzsches Augen angeblich höhere - Ebene von Wahrheit und Welt wird dann eingezogen. Wahrheit verdoppelt sich, wird in sich selbst fremd, erträumt eine höhere und (moralisch) bessere, eine 'reinere' Welt, eine Doppelwelt, die sich dem Leben entzieht und ihm gegenüber zugleich ein Recht auf Vormundschaft kraft Überlegenheit ankündigt. Die Weltverdopplung in eine systemisch selbsternannte wahre Welt und in eine bloß zum Schein erklärte 'Welt' ist die eigentliche Crux, die zur Ambivalenz der

Systeme führt. Worum sich Nietzsche schließlich bemüht, das ist eine Blickumkehr (eine Wertungsumkehr) der Art, daß sich die Differenz zwischen der für wahr gehaltenen und der scheinbaren wirklichen Welt erstens umkehrt (die wahre Welt ist die irrtümliche und die irrtümliche ist die wahre) und zweitens im Rückgang auf den Willen zur Macht in seiner am Ende irrationalen Steigerungs- und Schubkraft auflöst. Im Zuge dieser 'Rückkehr der Wahrheit aus ihrer Entfremdung in den Wahrheitsirrtum' und im Zuge ihrer pragmatischen Rehabilitierung aus dem Willen zur Macht, der ihre Verflüssigung im Dienste des Lebens bedeutet, läßt sich dann unterscheiden zwischen systemischen Ambitionen, die sich einer undurchschauten Wahrheitsfiktion verpflichten (in der Meinung, die Wahrheit der Welt in Logizitäten der Vernunft feststellen und festlegen zu können) und solchen systemischen Ambitionen, die - im Sinne des Willens zur Macht - schöpferisch Eigenwelten des Lebendigen in der Art von Zwischenwelten aus dem Überlebens- und Steigerungsinstinkt konstruieren bzw. 'erfinden'. In vergrößernder Unterscheidung: das Systemproblem differenziert sich für Nietzsche in der Unterscheidung von vernunftdogmatischen Systematizitäten mit Anspruch auf die präformierende Repräsentation eines Ganzen, von dem man aber nichts wissen kann, und in offene, schöpferische System'erfindungen', die - nach dem nihilistischen Erkenntnisschock - die erfahrene Schwäche des Vernunftdogmatismus gewissermaßen in die Freisetzung von Systemkreativität umzumünzen vermögen - die ja-sagen mit Systembildungen und ohne Anspruch auf Welt- und Ichrepräsentanz 'spielen'. Diese offenen, unsystematischen Systembildungen sind positiv, weil im weitesten Sinne ästhetisch legitimiert. In ihnen 'lernt' Leben, sich zu ergreifen und zu steigern. - auch im Scheitern. Am Ende sind Systeme so viel wert,

wie sie an Kraft entbinden und darin der Spur des Willens zur Macht folgen.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Für Nietzsche klappt - immer vor dem Hintergrund seiner Macht- und Wiederkehrphilosophie gelesen - ein tiefgreifender Unterschied auf zwischen dem Selbstanspruch der Systeme der moralischen, wissenschaftlichen und philosophischen Systeme) und der 'lebensdienlichen' Funktion eben dieser Systeme im Zeichen der Unschuld des Werdens. Die selbsttäuschende Wahrheitsdogmatik der (abendländischen, durch Platon initiierten) Denksysteme, das wäre die eine These, läßt sich unter dem Vorzeichen historischer Dekadenz nicht mehr halten (wie sie eigentlich immer schon ein psychologisch aufzuklärender Irrtum war); die andere, daraus folgende These wäre: die Kreation und der Umgang mit Systemen unter Bedingungen des Nihilismus der Stärke, also jenseits von Resignation, Pessimismus und Ressentiment, kann sich nur als Selbstgesetzgebung verstehen auf dem Grunde des gesetzlosen Willens zur Macht, und zwar als Selbstgesetzgebung nicht nur mit den Mitteln der Vernunft oder des Verstandes, sondern auch und zutiefst unter Anleitung der "Instinkte", die den Willen zum Willen im Organismus, die spezifisch menschliche Organizität eingeschlossen, auf der Ebene konkreten Erscheinens ratifizieren. Der Horizont der richtigen Identifizierung von funktionalen Systembildungen ist 'das Leben', bei Nietzsche eine philosophische Bestimmung 'seinsfreien' Werdens, das die Dynamik des Kosmos als 'Weltgeschehen' impliziert und nicht nur das Lebendige im üblichen Sinne meint. In diesem Horizont sind Systeme - und damit für Nietzsche in richtiger Einschätzung - notwendige, aber keine repräsentierenden Kunstgebilde. Eine systematische Repräsentation 'der Welt im Ganzen'

wie des 'Willens im Ganzen', wovon die Systematiker alten Selbstverständnisses träumten, ist unmöglich. Oder: die Idee der Passung von System und Gegenstand (Welt und Ich) ist durch die an die Oberfläche durchgedrungene Geschichte, durch die Tiefengeschichte des Willens zur Macht selbst liquidiert - also verflüssigt.

Entscheidend ist: Nietzsches Systemkritik ist nicht ohne eigenes Systemkonzept. Der a-systemische Denker - das haben die genaueren Analysen (insbesondere und exemplarisch der Aufzeichnung 266) gezeigt - ist keineswegs so gegensystematisch, als daß er völlig 'systemfrei' argumentierte. Gegensystematisch ist Nietzsches Denken - das ist allerdings viel -, sofern es sich gegen alle repräsentativen Systeme richtet, die von einer Konkordanz von Welt, System, Wahrheit, Tugend oberhalb einer abgewerteten "Lebenswelt" ausgeht und die Lebenswelt als in Wahrheit verkehrten Schein entlarven will. Durchaus systemisch ist Nietzsches Denken, sofern es gegen die Fabel systematisch-repräsentativer Wahrheit mit einem Systemkonzept opponiert, das mit Systementwürfen als kunstvoll-künstlichen Leistungen arbeitet, deren unabweisbare Notwendigkeit und Bedeutung in ihrer 'Funktionalität' qua Lebensdienlichkeit liegt. Lebensdienliche (und durch den Willen zur Macht permanent initiierte) Systementwürfe stehen gegen die Präokkupationen der repräsentativen philosophischen Systeme, deren gemeinsamer Grundzug der Glaube ist, die Welt - sei dies platonisch, sei es christlich, sei es kategorial, sei es positivistisch - 'abbilden' zu können. Das offene Systemverständnis Nietzsches richtet sich gegen den hermetischen Charakter der Welt als Grundvorurteil der mimetisch-repräsentativen Systeme, die - die Statik der Welt voraussetzend - so vollendbar erscheinen, daß die Struktur der Systematik

es auch erlaubt, die Lücken des Nicht-Gewußten aufzufinden. Die Welt ist nicht abbildbar und repräsentierbar in Systemen, das ist gleichsam Nietzsches kontrastsystemisches Credo. Sie ist nicht abbildbar, weil sie nicht 'ist', sondern 'geschieht'. Dagegen ist es Nietzsches prosystemische Überzeugung (und sie wird zum Argument der Kritik): daß endlos-endlich schöpferische Systembildungen (System'entwürfe') als überholbare Lebensprojekte aller Organismen unverzichtbar sind. Im traditionellen Wahrheitsverständnis mögen solche offenen Systeme "Regeln im Traume" sein. Das denunziert aber nicht diese Traumregeln, sondern das Wahrheitsverständnis, das meint, sie auf höherer Ebene beurteilen zu können. Nietzsches Systemkritik, so kann man das Entscheidende vielleicht zusammenfassen, richtet sich gegen transzendente und transzendente Systeme mit apriorischer Grundsignatur. Sie richtet sich nicht gegen pragmatische Systemproduktionen des offenen Typs, nicht gegen ein 'systemtheoretisches Denken' (so könnte man sagen), das die Wechselbeziehung zwischen Leben und Welt in einem Pluralismus von in Gewohnheiten standardisierten und neuerfundenen Rückkopplungen differenziert und auflöst. Im Gegenteil, es ist gerade der Gedanke pragmatischer, umweltrelativer und organismusrelativer - also physiologisch-funktionaler - Systemproduktionen und -entwürfe, die Nietzsche gegen die 'Wahrheitsfabel' globaler und repräsentativer Systeme ausspielt - im Bemühen um Evidenzen seiner Kritik. So kann man sagen: Nietzsche hat den jüngsten - den kybernetischen, soziologischen, psychologischen, biologischen, pädagogischen - Systemtheorien auch den Weg bereitet. Ohne die Nihilismuskritik, den "Tod Gottes" (und des anthropologischen Menschen), ohne die Entwertung der obersten Werte, ohne das Ausleuchten der verschwiegene Hinterwelt, ohne die Entdeckung

der Wahrheit der Fiktion oder der Fiktion der Wahrheit (was zusammengeht), ohne die Polemik gegen die transzendenten und transzendentalen Vernunftbehauptungen, ohne die mögliche Freigabe der Vernunft (aber nicht nur der Vernunft) zur Technik der Rationalisierung, ohne die mitlaufende Destruktion des Ich-Welt-Schemas, am Ende ohne die Destruktion des Seins als Schein - ohne alle diese Voraussetzungen wäre eine Systemtheorie, die Sinnbildungen zur Komplexitätsreduktion rationalisiert, gar nicht möglich. Nur - und das muß man sich immer wieder in den Blick bringen -: Nietzsches Freisetzung endlicher Systemproduktion hält diese (um es etwas 'poetisch' auszudrücken) im Schatten des Nihilismus, im Kreislauf der Wiederkunft des Gleichen und in der ontologischen Anonymität des Willens zur Macht - also immer noch in der Wahrheitsfrage und nicht in der Frage purer Problemlösungstechnologien.

Es gehört zum Schicksal von Denkungbrüchen, daß nachfolgende Generationen von deren Effekten routinierten und ursprungsvergessenen Gebrauch machen. Um so dringlicher ist es, die verborgene Ursprungsfrage - auch und gerade einer 'Systemtheorie', die sich mit Nietzsches Grundgedanken identifizieren kann, wieder aufzuwerfen und - unter anderem - den von Nietzsche konstituierten Zusammenhang von System - Existenz - Macht neu zu überdenken. Um nur ein vorbereitendes Beispiel zu geben: Wenn Luhmann sagt: "Sinn ist eine bestimmte Strategie des selektiven Verhaltens unter Bedingungen hoher Komplexität" (Moderne Systemtheorien als Form gesamtgesellschaftlicher Analyse, in: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Frankfurt 1971, S. 12), so gewinnt dieser Satz in Nietzsches Lebensphilosophie eine ganz andere 'Resonanz' als diejenige einer 'sozialtechnischen'. Mit einem Wort: Sinn als "Reduktion"

wäre ein Fall der Erzeugung von "Regeln im Traume", die Gesellschaft im Verständnis Luhmanns das Ganze eines Traumregelsystems. Der Unterschied aber springt sogleich in die Augen. Was Nietzsche als Produkt lebensnotwendiger und lebensdienlicher Schöpfungstätigkeit begreift und was für ihn nur am Analogon des Künstlers (wenn überhaupt) zu fassen ist, das wäre für den universalistischen und analytischen Systemtheoretiker eine verstandesmäßige Konstruktion zur Bewältigung von Problemschüben - also weit eher die Leistung eines problembewußten Sozialingenieurs, der als Regelungsexperte durch Grenzverschiebungen und Grenzziehungen Subsysteme schafft, gewissermaßen Bearbeitungsfelder zur Vermeidung absehbarer Disfunktionalitäten in institutionellem Zuschnitt. Als Reduktion (auf die Existenzbedingungen des Organismus) läßt sich zwar auch Nietzsches grundlegende Wertschätzungsthese interpretieren, vielleicht auch als "Selektion" - doch wäre wiederum die 'selektive' Wertschätzung nicht bloß ein natürliches Verhalten unter Komplexitätsbedingungen, sondern vor allem ein ontisches Indiz für die anonyme Ontologie des Willens zur Macht.

DER SYSTEMBEGRIFF DER "SYSTEMTHEORIE"

Die Systemtheorie ist - wie schon ihr Name sagt - eine 'Theorie', und zwar im modernen Theorieverständnis. 'Modernes' Theorieverständnis heißt: Theorien werden als ein Zusammenhang von Aussagen gefaßt, die sich nicht einem 'Schauen' (z. B. einem Ideenblick) verdanken, sondern die den Charakter von bewährten oder zu bewährenden konstruktiven Hypothesen haben. Das Prinzip einer modernen Theorie ist ihr Anspruch auf Prüfbarkeit, Beweisbarkeit, auf subjektiv-intersubjektive Geltung. Insofern sind Theorien Instrumente wissenschaftlicher Analysen, Konzepte der Welterschließung, Weltvermessung und Weltberechnung und stehen grundsätzlich in der Beweispflicht ihrer Ansätze. Mit einem Wort: Moderne Theorien sind wissenschaftliche Theorien, die methodisch gewonnen werden und deren Grundkonzepte sich durch Aufschlüsselungsleistungen bewähren müssen. Theorien sollen informieren, erklären und Gesetzmäßigkeiten formulieren, die es erlauben, Voraussagen zu treffen über Wirklichkeitsbereiche (oder auch über den Zusammenhang 'der' Wirklichkeit), nach denen sich Handeln richten oder durch die Handeln etwas bewerkstelligen kann. Moderne Theorien, so sagt man, sind 'Bearbeitungen' von Wirklichkeit - und nicht bloße Abschilderungen. Sie wollen beurteilen und nicht nachahmend repräsentieren.

Die Systemtheorie macht da keine Ausnahme. Auch sie ist eine zugreifende Schematisierung von Wirklichkeit mit objektivem Anspruch - also mit Anspruch auf Richtigkeit und Überprüfbarkeit ihres Denkschemas. Die Grundüberzeugung dieses Schemas ist die Annahme, daß die Beziehung Denken - Welt die Struktur einer Rück-

kopplung hat, als rückgekoppelte Wechselwirkung analysierbar ist. Die Wirklichkeit besteht - allgemein gesagt - in der Grundhinsicht der Systemtheorie aus ineinandergreifenden Systemen oder sie ist zumindest als solche 'nachstellbar'. Das Entscheidende ist dabei, daß diese Systeme (sie können natürlich, kulturell, technisch sein) darauf angelegt sind, den immer gefährdeten Bestand von Lebens-, Kultur- oder technischen Einheiten zu gewährleisten. Die Systemtheorie ist also eine Theorie der Bestandserhaltung, und so ist es nicht überraschend, daß sie ihr bevorzugtes Gegenstandsfeld (zunächst) im Bereich der Biologie und der biologischen Anthropologie hatte und hat. Alle Naturwesen stehen in systematischen Austausch- und Wechselbeziehungen zu 'Umwelten'. Ihr Überleben hängt davon ab, ob es gelingt, die Norm der Selbsterhaltung durch Abgleich von Selbstanspruch und Umweltbedingungen einzulösen, d.h. ob es gelingt, durch Steuerungsmaßnahmen (richtige Reaktionen, richtige Verarbeitung von Informationen usf.) die Grenze 'aufrechtzuerhalten, deren Zerbrechen den Fortbestand eines Organismus (eines organischen Systems) oder auch einer Gattung von Organismen beenden würde.

Die oberste Zielnorm der 'Bestandserhaltung' durch Grenzsicherung wird - nach systemtheoretischem Grundkonzept - durch 'Reduktion von Komplexität' und (bei lernenden Systemen) durch 'Steigerung der Eigenkomplexität' angestrebt. Das heißt: die (allgemeine) Systemtheorie geht davon aus, daß für jedes Lebewesen, für den Menschen aber insbesondere, ein Mißverhältnis zwischen der Komplexität der Wirklichkeit und den Verarbeitungsmöglichkeiten eines Lebewesens besteht. Deshalb muß, zur Bestandserhaltung, das Übermaß des Wirklichen auf das dem Lebewesen (dem lebendigen System)

zuträgliche Maß reduziert werden. Ist diese Reduktion bei einfachen organismischen Lebewesen durch Instinkt geleitete Auswahl weitgehend vorprogrammiert, die Reduktion also sehr stabil und wenig flexibel, die Grenze entsprechend starr, so ist das bei höher organisierten Tieren und schließlich bei den Menschen anders. Sie vermögen nicht nur zu reagieren im Rahmen einer starren und einfachen Verhaltensschematik, sondern sie können ihre Reaktions- und Reduktionsfähigkeiten im Hinblick auf die Komplexitätsüberflutung durch Kontingente Umwelte steigern. Höhere Tiere und Menschen sind also lernende Reduktionssysteme für die Systemtheorie, die durch Steigerung eigenkomplexen Verhaltens immer mehr Umweltkomplexität zu binden, d.h. zu reduzieren vermögen.

Die Reduktionskapazität des Menschen aber wird nun dadurch noch einmal gesteigert, daß er über Sprache als Speicher- und Symbolisierungssystem verfügt. Entwickeln alle lernenden Systeme bereits Techniken der Steigerung ihrer angeborenen Reduktionskapazität (z.B. durch das Lernen bedingter Reflexe, die aber nicht tradiert werden), so bewirkt die Entwicklung der Sprache einen qualitativen Steigerungsschub dieser Kapazität. Das Lebenssystem Mensch kann mittels der Sprache die Welt abstrakt simulieren und Gelerntes systematisch weitergeben. Faßt man die systematische Reduktion als Entlastung von Kontingenz und Weltkomplexität, so ist die Sprache das Reduktionsmittel (die Reduktionstechnik) mit dem derzeit höchsten Wirkungsgrad. Die Sprache ist - in systemtheoretischer Einschätzung - das wichtigste Fundament für die Einrichtung kultureller (also künstlicher) Systeme - wie z.B. das Rechtssystem, das Schulsystem, das Wirtschaftssystem, das Überzeugungssystem usf. - auch für das System der Wissenschaften.

In systemtheoretischer Perspektive dienen alle diese 'Kunstsysteme' (die Maschinensysteme der Technik nicht zu vergessen) einerseits der Steigerung der Eigenkomplexität individueller und gesellschaftlicher Verfassung und - andererseits - der Steigerung der Entlastung von den Komplexitäten der Umwelt, also der Steigerung der Reduktionskapazität.

Insgesamt: Das Denkmodell der wissenschaftlichen Systemtheorie ist - zumindest auf den Menschen bezogen im Natur-Mensch-Vergleich - nicht neu, sondern Bestandteil der neuzeitlichen Anthropologie, die den Menschen als naturbedingtes "Mängelwesen" (z.B. bei Herder) zu fassen sucht. Neu ist die Zuspitzung zu einer universalen Theorie unter biologischem Vorzeichen. Bestandserhaltung durch operative und selektive Reduktion, durch das dynamische Wechselspiel von System und Umwelt, durch Steigerung von Eigenkomplexität als Reduktionskapazität und Kontingenzentlastung ist eine bekannte Denkfigur. Problem ist nur - zum Beispiel -, ob der universale Erklärungsanspruch der Systemtheorie nicht selbst eine Reduktion der Vielgesichtigkeit des Weltphänomens darstellt, die Viel- und Mehrdeutigkeit von Sprache und Sinn. Problem ist ferner, ob die Norm der Bestandserhaltung im Systembereich Mensch ausreicht, um alle Verhaltensweisen zu erfassen. Und: ob durch die Hybridisierung der Kunstsysteme nicht gerade diese Norm wiederum in Frage gestellt wird. Doch das nur als eine erste Anmerkung.

DIE LUHMANN-HABERMAS-KONTROVERSE ÜBER GESELLSCHAFTS-
THEORIE ODER "SOZIALTECHNOLOGIE" (1970)

Bei dieser Kontroverse handelt es sich um einen Streit über den Erklärungsanspruch und die Reichweite der Systemtheorie (Luhmann) im Hinblick auf (menschliche) soziale Systeme und im Hinblick auf das "Gesamtsystem" einer Gesellschaft - also um die Frage, ob die Systemtheorie - ursprünglich den Naturwissenschaften, der Biologie, entstammend - auch geeignet sein könne, die 'Kultursysteme' der Gesellschaft und das Kultursystem Gesellschaft angemessen zu fassen. Oder ob nicht vielmehr (das wäre die Kritik an der Systemtheorie als "Sozialtechnologie") durch die Erfassung des Gesellschaftlichen als System oder als Verbund von Systemen das menschliche Zusammenleben verkürzt oder sogar verfälscht dargestellt und analysiert werde. Die entscheidenden Fragen wären zwei: erstens, lassen sich soziale Einheiten überhaupt als 'Systeme' analysieren? Zweitens: Wenn ja - welches sind die besonderen Bedingungen, denen menschlich-soziale Systeme genügen müssen, bzw. die sie konstituieren? Zum Problem wird in dieser Auseinandersetzung (wie zu erwarten ist), wie die Grundnorm der "Bestandserhaltung" (durch Komplexitätsreduktion) sich in humansozialen Kontexten darstellt. Also: Was heißt Bestandserhaltung im Rahmen kultureller Systeme? Und: Wie wird diese Zielnorm, wenn sie nicht einfach gegeben, sondern geschichtlich aufgegeben ist, erhandelt? (Habermas) Wie spezifiziert sie sich beim Menschen als Variation oder als qualitativer Sprung oder als neue Setzung?

Zur ersten Frage (lassen sich soziale Einheiten als Systeme analysieren?) ist Luhmanns Antwort ein grundsätzliches "Ja" - allerdings mit einer wichtigen Erweiterung. Versteht man unter 'Systemen' üblicherweise organismische und/oder maschinelle (kybernetische) Systeme und lassen diese sich 'funktional' (d.h. im Bezug auf) Reduktion von Komplexität analysieren, so gilt das auch prinzipiell für kulturelle und soziale Systeme. Sie alle reduzieren "Weltkomplexität", versuchen den Zufall soweit wie möglich zu eigener Bestandserhaltung zu beherrschen, bauen sich selektiv ihre 'Umwelten' auf - mit Nietzsche sind sie Weisen der Welterdichtung zur Lebensvereinfachung. Soweit die Übereinstimmung der Systembereiche vom tierischen Organismus bis zum Gesellschaftssystem (als System aller sozialen Systeme). Luhmann schreibt: "Es ist ... nicht meine Absicht, die Vergleichbarkeit sozialer Systeme mit Organismen oder Maschinen in Zweifel zu ziehen."

(Niklas Luhmann: Moderne Systemtheorien als Form gesamtgesellschaftlicher Analyse, in: Jürgen Habermas/ Niklas Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Frankfurt 1971, S. 11)

Aber es gibt die Differenz. Die Differenz zwischen natürlichen, maschinellen und menschlichen Systemen liegt für Luhmann in der Kategorie des **S i n n s**. Damit verbindet Luhmann allerdings nichts 'Höheres'. Auch ist Sinn für ihn keine hermeneutische Kategorie, also keine Kategorie des Verstehens und der Verständigung. Vielmehr ist Sinn eine reduktionstaktische Kategorie. Hierzu Luhmann: "Sinn ist eine bestimmte Strategie des selektiven Verhaltens unter Bedingungen hoher Komplexität." (a.a.O., S. 12) Das heißt: Soziale (und personale) Systeme steuern und reduzieren Welt über Sinn, der zu den angestammten Reduktionsverfahren

(z.B. die Gestaltwahrnehmung) hinzutritt. Anders gesagt: Der Sinn von Sinn ist der Zweck der Reduktion. Allerdings hat das sinnhafte Reduktionsverhalten (das unter Superzeichen zusammenfaßt - z.B. die Welt im Superzeichen 'Gott') die Eigenart, daß es um die Reduktion **w e i ß** , d.h. jede kulturelle, soziale sinnhafte Reduktion ist einerseits faktische Reduktion (auf bestimmte Weisen des Verhaltens und Erlebens) und zugleich das Wissen, daß auch unter anderen Prioritäten selegiert werden könnte. Bei der Reduktion durch Sinnstrategien bleibt also die Welt alternativer Möglichkeiten erhalten, d.h. die Welt bleibt grundsätzlich offen.

Dadurch, daß Sinn - systemtheoretisch analysiert - zum strategischen Verhalten wird (und nicht etwa zur Frage der Wahrheit von Systemen, Begriffen, Bedeutungen, Sätzen, Werten, moralischen und rechtlichen Standards), und zwar zu einem strategischen Verhalten, das zu immer weiterer evolutionärer Differenzierung von Sozialsystemen und gesellschaftlichen Systemen führt (Vorbild sind offenbar die Industriegesellschaften modernen Zuschnitts), erweist sich der Gedanke einer grundlegenden Ordnung oder einer grundlegenden Wahrheit als aufgehoben oder als überflüssig. Die religiösen, politischen, philosophischen "Sinnstiftungen" (etwa Nietzsches "Wille zur Macht") haben einen Anspruch auf Geltung nur und solange sie als "grundlegende Mechanismen der Reduktion" funktionieren (funktional zutreffend analysiert werden können). Das heißt: sie sind "ins Unbestimmbare und Voraussetzungslose gebaut (a.a.O., S. 16); sie können also eine direkte Präsentanz 'der' Welt an sich oder 'des' Menschen an sich (gemäß ihrem Selbstverständnis) nicht einlösen, sie sind tatsächlich nur als reduktive Funktionen gerechtfertigt. Sie sind nicht gerechtfertigt durch ihren Selbstanspruch auf

Wahrheit, sondern durch ihre ordnungssteigernde und damit komplexitätsmindernde Wirkung.

An die Stelle der Wahrheitsfiktion (mit Nietzsche gesprochen) tritt die Ordnungsfunktion der grundlegend gefaßten Gesellschaft. Denn: Gesellschaft ist für Luhmann "jenes Sozialsystem, das letzte, grundlegende Reduktionen institutionalisiert." (a.a.O., S. 16)

Das ist wiederum ein auf die Norm der Bestandserhaltung durch Komplexitätsreduktion hin funktionalisierter Gesellschaftsbegriff. Er steht neutral (oder gleichgültig?) gegenüber allen inhaltlich charakterisierenden Gesellschaftsbegriffen (z.B. absolutistische, bürgerliche, demokratische, spätkapitalistische, kommunistische Gesellschaft usf.). Alle qualifizierenden (oder kritischen) Gesellschaftsbegriffe und -typologien müßten in Luhmanns Perspektive daraufhin geprüft werden, ob sie dem Prinzip der Komplexitätsreduktion und deren Steigerung genügten - also einer rein formalen und nicht qualifizierenden Norm. Anders gesagt: Es wäre gleichgültig, welchen qualitativen 'Werten' sich eine Gesellschaft verpflichtet fühlte - entscheidend wäre, ob die Einlösung dieser Werte als strategisches Verhalten der Komplexitätsreduktion durch Steigerung von Binnenkomplexität genügte. Werden qualifizierende Einschätzungen dysfunktional, so sind sie entweder falsch oder obsolet.

Luhmann sieht selbst, daß sein Begriff von "Gesamtgesellschaft" erstens "inhaltsleer" ist (also mit Inhalt gefüllt werden müßte) und - zweitens - daß eine einheitliche Füllung des Gesellschaftsbegriffs unter industriegesellschaftlichen modernen Bedingungen schwierig ist. Das "Gesamt" der (modernen) Gesellschaft ist

nämlich offenkundig im Prozeß der Auflösung oder Differenzierung. Es gibt keine umfassenden Weltanschauungen mehr, es gibt keinen einheitsverbürgenden Sinn. Faktischer Befund sind hingegen Teilsysteme mit der Tendenz zunehmender Entkopplung, d.h. die Gesellschaft ist zu einer komplizierten Systemapparatur geworden. Diesen Vorgang der Differenzierung des gesamtgesellschaftlichen Reduktionssystems zeigt Luhmann an drei Problemkreisen, die eigenständig geworden sind: Der Problemkreis der Wahrheit ("Wahrheit ist nicht mehr eine unproblematische Alltagsangelegenheit der Gesamtgesellschaft, sondern Sache der Wissenschaft."); der Problemkreis des Rechts ("Wir haben unser Recht positiviert, machen seine Geltung also über Entscheidungen des politischen Systems abhängig."); schließlich der Problemkreis der Liebe ("Wir verstehen Liebe als individuelle Passion (und nicht als gemeinschaftsverbürgende PHILIA im traditionellen Sinne - E.S.) und ordnen sie dem Bereich der Familie zu"(in dem - nach Luhmann - die Gesellschaft auf "soziale Kontrolle" verzichtet - E.S.). (a.a.O., S. 16 f.)

Scheinen nun diese Zersplitterungen in Sub- und Teilsysteme den Begriff der Gesellschaft unter modernen Bedingungen als Gesamtbegriff in Frage zu stellen und statt dessen auf eine fluktuierende Kommunikation zu verweisen, so macht Luhmann aus der Not der Zersplitterung des Gesamtsystems gewissermaßen eine Tugend. Das heißt konkret: Die Dezentralisierung der Gesamtgesellschaft verhält sich funktional zu modernen Gesellschaften und wird als "Evolution" - und damit ist gemeint: "Fortschritt" - interpretiert. Wie das? Die Grundthese ist: "Im Laufe der menschlichen Entwicklung steigt die soziale Komplexität, das heißt die Zahl und die Arten möglichen Erlebens und Handelns." (a.a.O., S. 12). Das ist für Luhmann das "systemtheo-

retische Fortschrittskriterium". Genauer und systemtheoretisch argumentiert besteht der Fortschritt der Moderne im (üblicherweise so bezeichneten) Übergang von geschlossenen zu offenen oder von statischen zu dynamischen Gesellschaften. In systemtheoretischer Sprache und Argumentation stellt sich dieser Übergang als ein Übergang von unbekannten zu bekannten Möglichkeiten dar - als Übergang zu rationaler und nicht mehr symbolisch gesteuerter Reduktion. Als Beispiele nennt Luhmann für die vorrationalen (symbolischen) Reduktionsformen (die sich noch nicht auf ihre Funktion hin durchschauen): die Annahme eines "in der Natur erscheinenden "Geheimnisses Gottes"", die Annahme von "Wunder" und "Glück". (a.a.O., S. 12) Sie alle gehören der vorrationalen Reduktion von unbestimmter Komplexität zu. In der Säkularisierung seien dann diese Reduktionsformen ersetzt worden durch rationale Strategien - etwa konsensuelle Reduktion oder spezielle wissenschaftliche Problembearbeitung. Mit einem Wort: Die Steigerung gesellschaftlicher Binnenkomplexität durch Ausdifferenzierung von sozialen Subsystemen wird systemtheoretisch als ungebrochener Erfolg der Aufklärung gelesen. Der Sinnübergang vom Mythos zum Logos zählt sich aus als manipulative Steigerung der Verfügung über rational rekonstruierte Weltkontingenz. Die Bestandserhaltung und Bestandssteigerung wird nicht schlechter, sondern besser durch die Ausdifferenzierung von sozialen Systemen geleistet. Die Pluralisierung der Systeme ist identisch mit einer Optimierung der Gesellschaften.

In erster Zusammenfassung:

Luhmanns soziologische Schematisierung der Gesellschaft knüpft zugleich an den biologischen wie maschinellen Systemen und systemtheoretischen Schematisierungen an, wie sie sich von diesen zu unterscheiden sucht. Ein Vergleich dieser Systeme erscheint ihm durchaus legitim, wie sie auch auffordert, die Besonderheit von personalen und sozialen Systemen zu beachten. Die Besonderheit von personalen und sozialen Systemen sieht Luhmann in der Kategorie des "Sinns". Dabei wird Sinn verstanden als zweckgerichtetes "strategisches Verhalten", als eine Bewußtseinsintentionalität, die es dem 'Organismus Mensch' erlaubt, seine Grenzsicherung und Bestandserhaltung effizienter und dynamischer zu gestalten, als dies jedem vergleichbaren Lebewesen mit seinen Verhaltensprogrammen möglich ist. Sinnbildung bedeutet grundsätzlich effiziente Verhaltenssteigerung durch Steigerung der Eigenkomplexität, der eine Steigerung der Reduktion von Weltkomplexität entsprechen soll. Sinn ist ein Mittel zum Zweck der Selbsterhaltung durch Weltbeherrschung - kulturelle Systeme sind die Fortsetzung der Natursysteme mit besseren Mitteln. Sinnstrategien sind Erfolgsstrategien und müssen sich als solche verstehen und einschätzen.

Gesellschaft erscheint in dieser Perspektive als erfolgskontrollierte Institutionalisierung von Sinn-Techniken. Historische Gesellschaften (und gegenwärtige) könnten demnach daran abgeschätzt werden, in welchem Maße und Grad es ihnen gelungen ist, allgemeine Sinn-Techniken (also Reduktionsstrategien) zu institutionalisieren. Dabei gilt offenbar die Regel: Je mehr Institutionalisierungen eine Gesellschaft in sich ausdifferenziert, je mehr Subsysteme das Gesamtsystem enthält, desto

erfolgreicher ist die "Entlastung" (Gehlen) von Weltkontingenzenz, die Verfügung über Komplexitäten. Der Unterschied zwischen geschlossenen Gesellschaften (mit kosmologischen und statischen Weltdeutungen) und offenen Gesellschaften (mit dynamischer Binnendifferenzierung und progredierender Verfügung über Möglichkeiten) sieht Luhmann offensichtlich in einem positiv einzuschätzenden 'Rationalisierungsschub', den die Entwicklung der Wissenschaften als setzende Sinn-Techniken auslösten. Dabei tritt an die Stelle der metaphysisch, mythisch, theologisch 'verfugten' Welt (Welt als 'Fuge') die systematisch verfügte Welt, die durch zunehmende Ausdifferenzierung von Teilsystemen die Geschlossenheit und Unbeweglichkeit der kosmologischen Systemvorstellungen mit ihrem relativ geringen Reduktionswirkungsgrad überbieten und ablösen konnte. In dieser Perspektive (in der Perspektive des reduktionsspezifischen Wirkungsgrades) müssen geschlossene Systeme als wenig reduktionseffizient erscheinen.

Das Problem, das in einem solchen systemtheoretischen Fortschrittsvergleich liegt, ist die Einebnung des Vergleichenen, die Ent-Differenzierung von Sinn, die nicht problematisierte 'Anthropozentrik' des Ansatzes, die Ausblendung einer 'Dialektik der Aufklärung'. Als Fragen formuliert: Ist die mythisch-religiöse Weltinterpretation in ihrem 'Selbstverständnis' (das es auch heute noch gibt) systemtheoretisch überhaupt angemessen zu interpretieren? Ist etwa der "Schöpfergott" mythischer Weltinterpretation nichts anderes als ein vorrationales 'Superzeichen' der Verlegenheit? Ist er - polemisch formuliert - ein reduzierendes Ersatzgebilde systemtheoretisch noch nicht aufgeklärten Denkens? Sind politische Systeme (Ideologien, Verfassungen) nur funktional, d.h. durch ihre Reduktionskapazität zu legitimieren

oder nicht zumindest auch durch qualitative Vorgaben (z. B. Grundwerte)? Wird Politik durch systemtheoretische Vermessung nicht tatsächlich zur "Sozialtechnologie"? Oder mit Bezug auf Schulsysteme: Liegt deren Bedeutung allein in der Reproduktionsfunktion von systemadäquaten Qualifikationen - möglichst mit Selbststeigerungsindex? Oder hat Schule vielleicht auch den 'Sinn der Bildung', der den Erklärungsanspruch der Systemtheorie (zum Beispiel) nicht nur erfüllen, sondern auch zum Problem machen könnte? Ferner - im Hinblick auf die 'Dialektik der Aufklärung' -: Trifft es zu, daß der Quantität der ausdifferenzierten Systeme tatsächlich eine höhere Qualität des 'mündigen Bewußtseins' entspricht? Oder führt die Auslagerung von Bewußtseinsleistungen und Erlebensproblemen in funktionale Strategien der Bestandserhaltung (und der Steigerung) auf der Ebene gesellschaftlicher Institutionalisierung nicht im Gegenzug zu einer Entmündigung des sinnlebenden Subjekts durch die Netze vorprogrammierter Funktionen? Wäre der systemtheoretische Fortschritt, der sich als Aufklärung versteht, am Ende eine systematische Selbstenteignung der Subjekte und insofern ein Rückfall hinter die (pädagogische) Aufklärung? Schließlich noch zur Frage der 'Anthropozentrik'. Anthropozentrik hat den negativen Sinn des 'Mittelpunkt-Denkens', des Sich-für-den-Zweck-der-Welt-Haltens. Sie hat den positiven Sinn der Selbstverantwortlichkeit in systematisch nicht aufzulösender Differenz von Welt und Mensch. Hier stellt sich die Frage: Eignet der Systemtheorie als technisch-funktionaler Universaltheorie nicht eine blinde Anthropozentrik, die die Mensch-Welt-Differenz als tiefsitzendes Problem gar nicht mehr denkt, sondern in Reduktionsmechanismen liquidiert? Wäre also die universalisierte Systemtheorie Ausdruck einer unaufgeklärten Anthropozentrik, die im übrigen Elementarphänomene wie Geburt, Liebe und Tod nicht

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.
© Egon Schütz

mehr wahrnimmt, sondern - z. B. den Tod - als Zusammenbruch reduktiv sichernder Grenzstrategien im Bereich des Persönlichkeitssystems bilanzieren müßte? - Bringt man die evidenten Probleme einer Transformation der biologischen und kybernetischen Systemtheorie in eine gesellschaftliche Systemtheorie, die sich - gleichsam auf den ersten Blick - abzeichnet, auf einen Nenner, so kann man sagen: Die Systemtheorie unterschätzt die 'anthropologische Differenz' und die 'Welt-Umwelt-Differenz'. Man kann auch sagen: Sie ebnet diese Differenzen ein und wäre somit selbst eine 'reduktionistische' Theorie im Verhältnis wenigstens zu solchen Anthropologien und Weltlehren, die das Mensch-Welt-Problem (in welcher Weise auch immer) zu denken versuchen und die es nicht funktionalistisch zum Gegenstand reduktiver Problemlösungen verarmen lassen.

Auch die Kritik von J. Habermas an der Systemtheorie und an ihrem universalen Geltungsanspruch beharrt auf der anthropologischen Differenz, und zwar aus sozialphilosophischer Optik. Habermas attestiert deren Biokybernetik (also der biologischen Wissenschaftsperspektive, die Organismen als über Informationen rückgekoppelte Systeme mit dem Ziel der Bestandserhaltung als Soll-Größe beschreibt und analysiert) "unbestrittene theoretische Erfolge". (Systemtheorie der Gesellschaft oder Sozialkybernetik?, in: Jürgen Habermas/Niklas Luhmann, Theorie der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1971, S. 148). Aber die Übertragung des Systemmodells aus der Biokybernetik auf anthropologisch/soziale Phänomene werde problematischer, als Luhmann es einräume. Ein Hauptargument von Habermas ist das Ambivalentwerden, das Mehrdeutigwerden von biokybernetischen Kategorien im menschlich-sozialen Bereich. Was ist damit gemeint? Gemeint ist folgendes: Die strategische Kategorie von "Sinn" bei Luhmann ist

- in der Argumentationslinie von Habermas - nicht einfach zu vergleichen mit den in die Organismen eingebauten Reduktionsdispositionen. Sinn wäre also nicht gleichzusetzen, auch nicht funktional, mit einprogrammiertem selektiven Verhalten und wäre auch nicht dessen graduelle Steigerung. Die Nichtgleichsetzbarkeit konzidiert Luhmann auch - einerseits. Andererseits hält er aber an der Vergleichbarkeit fest. Verallgemeinernd und hinweisend könnte man sagen: Luhmann betont die Ähnlichkeit im Unähnlichen, Habermas hingegen die Unähnlichkeit im Ähnlichen. Im einzelnen heißt das im Hinblick auf Luhmann: Gewiß, auch der Mensch reduziert Weltkomplexität durch artspezifische Selektion, in Sozialsystemen durch selektive Institutionalisierung von Sinn, durch Sinn- und Selbstobjektivierung in sozialen und kulturellen Systemen der "Entlastung" (in Gehlenscher Sicht und Sprache). Nur, die sozialen Systeme, die der Mensch aufbaut und institutionalisiert, sind gewissermaßen keine direkten Reduktionen, sondern "symbolisch" verwickelte Reduktionen. Vom Einzelnen her gesehen ist die soziale Umwelt nicht dasselbe wie die vorprogrammierte, mit der objektiven Größe empirischer Bestandserhaltung als "Systemgrenze" ausgestattete Bioumwelt eines Organismus, der nicht darauf angewiesen ist, mit Sinn taktisch zu operieren. Das Tier, so könnte man im Sinne von Habermas verdeutlichen, hat keine soziale Umwelt von der Art, daß es zugleich wüßte, diese Umwelt sei ein standardisierter Weltausschnitt, der bestimmte Faktizitäten (in Normen, Sitten, Gesetzen usf.) verbindlich setzt und der, indem er diese Möglichkeit verwirklicht, andere ausschließt. Menschliche Sozialumwelten sind, im Vergleich zu tierischen Umwelten, immer eingelagert in den Horizont bewußter alternativer Möglichkeiten. Das hat Folgen. Eine wichtige Folge ist diejenige, daß die Kategorie der "Bestandserhaltung" eine geschicht-

liche, eine variable Kategorie ist, die sich unterschiedlich einlösen kann: ein wanderndes A-priori. Gesellschaftliche Systeme können viele Gesichter annehmen und das heißt: die Art und Weise der Bestandserhaltung eines gesellschaftlichen Systems ist interpretationsfähig und interpretationsbedürftig. Gesellschaftliche Gesamtsysteme konkurrieren miteinander und müssen das, was sie als Bestand zur Bestandserhaltung verpflichtend machen wollen, im Wandel selbstproduzierter Bestandsbedingungen nach Habermas in "praktischen Diskursen" aushandeln. Es gibt bei sozialen Systemen keine klar trennende Grenzlinie und Grenznorm wie im Falle des organismischen Todes nicht mit Sinn operierender Systeme, nach denen man Gesellschaften einschätzen und ausrichten könnte. Die Norm der Bestandserhaltung steht immer erneut zur Disposition und Debatte. In Habermas' eigenen Worten: "Es ist also unmittelbar die Komplexität der Welt im Sinne der Wirklichkeit, die das (organismische - E. S.) System unter einen ... risikoreichen Selektionszwang setzt. Auf der Ebene sozialer Systeme ist es z u n ä c h s t einmal die interpretierte Wirklichkeit, die symbolisch strukturierte "Welt", also die Umwelt des Systems selber, soweit in ihr die Weltkomplexität bereits durch sinnhafte Selektion e r f a ß t ist, von der der spezifische Zwang zur Selektion ausgeht." (a.a.O., S. 158 f.) Mit anderen Worten: Der einzelne Mensch (im Unterschied zum tierischen Reaktionsorganismus), der Handelnde, trifft immer schon auf die Struktur einer bereits ausgelegten, sich als 'wahr' und 'richtig' verbindlich machenden sozialen Umwelt, die als objektive Kunstwelt ihrerseits das Produkt einer institutionalisierten Reduktion ist. Die Institutionen, Gewohnheiten, Zwänge, die das Umfeld des Einzelnen ausmachen, sind eine 'sekundäre' Umwelt, deren Wirklichkeits- und Wahrheitsanspruch sich nicht schlicht durch den Hinweis

auf Geltung einer natürlichen Bestandsnorm legitimieren kann, sondern der selbst dem Risiko des Legitimationswandels ausgesetzt ist. Jede bestimmte soziale Umwelt ist jeweils nur *e i n e* unter anderen möglichen Umwelten, *e i n e* unter anderen möglichen Menschenwelten. Wie gesagt: Luhmann räumt das auch ein, macht es aber nicht zum Problem der Bestandskategorie. Das Problem, das er unterschätzt (oder unterschlägt), ist - in 'herkömmlicher' Sprache - das Problem der "Freiheit".

Genau dieses Problem taucht aber auf, wenn die Komplexität des Sozialsystems zu einer "überkomplexen Umgebung" (a.a.O., S. 156) wird. Spätestens dann, wenn das Bewußtsein der Handelnden von den Möglichkeiten überschwemmt wird, wenn - wie Habermas formuliert - das "Bewußtsein gegenüber dem Handeln parasitär" (a.a.O., S. 161) wird - und das dürfte bei Anbruch der Aufklärung und der Moderne, am Beginn der Industrialisierung der Fall gewesen sein -, spätestens dann tritt die Gefahr von Instabilitäten auf, d.h. die traditionellen Institutionen der Entlastung, gesichert durch geschlossene Weltbilder, werden durch die Möglichkeit ihres Andersseinkönnens problematisiert und zur Disposition gestellt. In dieser prekären Lage empfiehlt Luhmann (jedenfalls in Habermas' Deutung seines systemtheoretischen Ansatzes) eine "Sedimentierung" durch Vorurteilsbildung - in Habermas' Sicht: eine "Intention der Gegenaufklärung" (a.a.O., S. 161). Mit anderen Worten: Das Festhalten an der Priorität von selektiven Reduktionsleistungen durch soziale Systeme, trotz aufklärerischer Einsicht in die Tatsache, daß gesteigerte Reduktionskapazitäten von sozialen Systemen sich als Fraglichkeit in den Systembildungen niederschlagen, führt zu einem Systemdogmatismus: zum Festhalten an Institutionen um jeden Preis und wider besseres Wissen. Die Systemtheorie

droht in einen Systemdogmatismus umzuschlagen. Diesen dialektischen Vorgang kann man sich verdeutlichen als Internalisierung von Bewußtseinszwängen, in denen sich die soziale Selektion von Weltkomplexität als Selektion bzw. ideologische Ausrichtung der Handelnden wiederholt. Es käme zu einer doppelten Reduktion (Selektion): einmal zur Reduktion von Weltkomplexität durch die installierten Systeme (die noch mit entsprechenden Leistungen organismischer Systeme vergleichbar wäre) und sodann zur Reduktion der Komplexität der institutionalisierten sozialen Systeme im Hinblick auf die jeweils Handelnden, so aber, daß diese zweite Reduktion als (heilsamer?) dogmatischer Zwang zu verstehen wäre. Für Habermas ist entscheidend, daß Luhmann nicht angeben kann, wann die Evolution der sozialen Systeme lebensfunktional ist, wann die Differenzierung der Systeme eine Optimierung der Lebensverhältnisse im Sinne der Aufklärung (und der Moderne) darstellt und wann die Grenzlage erreicht ist, an der eben diese Differenzierung in einen Zwang zur Selektion umschlägt, der die Gleichung von systemischer Komplexitätsreduktion und Lebensoptimierung in sozialen Systemen aufhebt. Systembildungen im menschlich-sozialen Bereich können fortschrittlich sein - sie können aber auch dogmatisch werden. Die Bestandsnorm selbst in sozialen Systemen ist also interpretationsbedürftig und ihre Formulierung kann ebenso aufklärerisch wie dogmatisch sein - wie bereits gesagt. Habermas argumentiert geschichtlich und anthropologisch zugleich, und was er herauszuarbeiten sucht, ist bei Luhmann eine "kategoriale Verwechslung der Weltkomplexität mit der Komplexität einer sinnhaft konstituierten Welt." (a.a.O., S. 163) Die auffälligste Folge hat diese Verwechslung (erstens) in der Gleichsetzung, bzw. in der Setzung der Vergleichbarkeit von organismischen mit kulturellen Systemen, auch unter Anrechnung von Sinnstra-

tegien. Eine weitere auffällige Folge ist (zweitens) die Entstehung eines normativen Defizits, also der Unmöglichkeit, die Naturnorm der Bestandserhaltung auf sozial-kulturelle Systeme übertragen zu können. Dieses normative Defizit führt zur Unentscheidbarkeit in der Frage, wann die "Evolution" sozialer Systeme einem Fortschritt funktional äquivalent ist und wann nicht. Soziale Systeme, das wäre die Quintessenz, sind keine kybernetisch beherrschbaren und analysierbaren Systeme, deren Grenzwerte man genau angeben könnte. Schließlich führt (drittens) die Verwechslung von Weltkomplexität und Sozialkomplexität zur Verkennung der doppelten Reduktion, d.h. zur Verkennung der Tatsache, daß Sozialsysteme mit fortgeschrittener Reduktionskapazität in sich das Problem der Reduktion neu erzeugen und damit selbst zum Risiko werden. Die Basis seiner Kritik an Luhmanns Kategorienverwechslung (die allerdings mehr ist als ein nur theoretisches Problem) faßt Habermas in den Sätzen zusammen: "Die symbolisch strukturierte Welt sozialer Gruppen ... ist eine sekundäre Umwelt mit geschichtlich wandelbaren Relevanzstrukturen. Die kulturellen Deutungssysteme leisten beides zugleich: die kognitive Verarbeitung der Umgebung (empirisch gehaltvolle Informationen über die äußere Realität) u n d die Interpretation des naturgeschichtlich überlieferten Bedürfnispotentials ..." (a.a.O., S. 163) Die "symbolisch strukturierte Welt" ist für Habermas die durch Sprache und sprachliche Kommunikation strukturierte Welt, die sich offenbar qualitativ und nicht nur relativ von organismischen Umwelten unterscheidet. Soziale Gruppen sind Gruppen mit sprachlich strukturierten Interaktionsmustern. Im Vergleich zur natürlichen und insofern primären Umwelt sind sie "sekundär", durch Sinn distanziert und aufgeladen zugleich. Noch entscheidender aber ist: Die symbolisch strukturierte Welt von Sozietäten hat

"wandelbare Relevanzstrukturen". Damit ist gemeint: Im Verlauf der Geschichte bleiben die Deutungsmuster, in denen Leben sich einrichtet und ausrichtet, nicht gleich, sondern sie unterliegen Wertungsverschiebungen und Wertungsumbrüchen. Diese liegen in einer doppelten und zugleich verknüpften Bahn: in der Bahn empirisch kontrollierter Erfahrungen mit der Realität nach dem Muster der technisch rückgekoppelten Bearbeitung und in der Bahn von normativen Interpretationen des sich in der Auseinandersetzung mit der Realität verändernden Bedürfnispotentials. Sowohl in der Erfahrungsdimension wie in der Bewertungsdimension der Bedürfnislagen gibt es für Habermas keine den Naturverhältnissen vergleichbaren Grundstabilitäten und sie sind auch keine Ausdifferenzierungen der naturalen Bestandsnorm. Weil sowohl die empirisch angeleitete Produktivität (Arbeit) wie die Produktivität von Sinn- und Wertschätzungen (Interaktion) oberhalb des Schwellenwerts nackter Selbsterhaltung geschichtlich dynamisiert sind, müssen die sozialen Bestandsnormen immer erneut festgelegt werden und können sich dabei nicht auf über- oder außermenschliche Institutionen berufen. Eine Normativität der Natur gibt es für Habermas nur insoweit, als sie die Standards für das schiere Überleben setzt. Soziale Systeme kennen das 'klar geschnittene' Problem des Todes als nicht transzendierbare Systemgrenze nicht. Sie können sich nicht auflösen, wie ein Organismus sich auflöst. Sie können zusammenbrechen, aber nicht sterben, weil sie dann nur, wenn sie zusammenbrechen, das Problem ihrer Neukonstruktion und Neudefinition (als "sekundäre Umwelt") an die symbolisch vermittelte Interaktionsgemeinschaft zurückgeben. Die Systemtheorie hingegen verharret zu sehr in den Fängen des naturalen Konzepts, mit dem sie sich, trotz Einführung reduktiven Sinnverhaltens, vergleicht. Sie entzieht sich dem Problem der Interpre-

tation der Bestandserhaltung und läßt die Differenz von Können, Sollen und Wollen in Habermas' Sprache: die Differenz von theoretischem und praktischem Diskurs verschwinden.

ÜBERWINDUNG DES SYSTEMTHEORETISCHEN REDUKTIONISMUS'
IN DER DISKURSLAHRE VON HABERMAS?

Habermas analysiert und kritisiert Luhmanns Systemdenken im Hinblick auf die Bestandsnorm als Ziel der Reduktion von Komplexität. Die naturhaft festgelegte Bestandsnorm ist in sozialen (und wohl auch personalen) Systemen oberhalb der Grenzen nackten Überlebens nicht gegeben, das heißt: sie muß jeweils definiert und das bedeutet für Habermas interpretiert werden. Der Verzicht auf das menschliche Sonderproblem der Bestimmung der Bestandsnorm ist der Verzicht auf die Rechtfertigungsproblematik, also der Verzicht auf die Legitimationsfrage von sozialen Systemen. Mit Herder gesprochen: Wer systematisch glaubt darauf verzichten zu können, nach der "Gerechtigkeit und Billigkeit" sozialen Handelns und seiner Institutionalisierungen, und zwar in allen "Classen und Geschäften" (15. Buch der "Ideen") zu fragen, der leistet - möglicherweise wider Willen - einem technokratischen Naturalismus Vorschub, der die Systeme gegenüber den 'Betroffenen' dogmatisiert und diese (Betroffenen) funktional verdinglicht. Die Instrumentalität der Systeme richtet sich dann, ihre eigentliche Bedeutung verkehrend, gegen diejenigen, die durch eben diese Systeme sich ihre Lebenswelt als eigene sichern wollten. Die Frage nach der Legitimität der Systemansprüche erledigte sich in einem Pseudonaturalismus, und der Systemtheoretiker würde gleichsam zum Ideologen einer scheinbar naturwüchsig-technokratischen Machtentfaltung mit weitgehend anonymen Zügen. Die systematisch entfaltete Verfügungsmacht konnte, frei flottierend, das alte humanistische Legitimationsproblem nicht mehr, nicht mehr die Frage nach Sinn und Zweck von systemisch gewonnenem Wissen für

die "Bildung", deren Problemkennzeichen die Differenz von Wissen und Bildung ebenso war wie die Differenz von Bildung und Ausbildung oder die Differenz von Mensch und Bürger oder die Differenz von Staat und Geselligkeit. Alle diese für den neuhumanistischen Diskurs konstitutiven Differenzen, die die Legitimationsfrage hervortreiben, werden durch die Systemtheorie als Universalkonzept zumindest tendenziell eingegebenet. Habermas ist bestrebt, dagegen mobil zu machen - nicht allerdings im Blick auf die existierende Individualität, sondern im Blick auf das Gesamtsystem einer sich aufklärenden Gesellschaft, in der sich auf politischer Ebene Öffentlichkeit als Fortsetzung der freien Geselligkeit wiederherstellen soll. Er reklamiert also eine Art Kollektivkompetenz der Selbstbestimmung als Lösungsinstitut der Legitimationsfrage, d.h. der Normen, die faktisch gelten sollen. Die Differenz von technischem Zweck und praktischem Sinn soll erhalten bzw. restituiert werden, und zwar in einer objektiven Hermeneutik der praktischen Diskurse.

Das Problem des praktischen Diskurses ist das, was man als 'Konsenspflicht' bezeichnen kann. Konsenspflicht ist etwas anderes als Kompromißbereitschaft. Zwar ist für Habermas die "ideale Sprechsituation" des "herrschaftsfreien Diskurses" nur "kontrafaktisch" unterstellt und insofern nicht wirklich - gleichwohl kann aber diese Unterstellung als quasi-transzendente regulative Idee selbst wiederum als Einigungszwang auftreten und mindestens auf der Ebene des Subjekts, des existierenden Individuums den Zwang wiederholen, den Habermas an der Systemtheorie kritisiert. Die Konsens Theorie der Wahrheit von Geltungen, die das transzendente Subjekt gewissermaßen vergesellschaftet (die die Gesellschaft an seine Stelle setzt), wird

sich mit einer Bildungstheorie der Individualität und mit einer Bildungstheorie sich entwerfender Existenz nicht bruchlos vereinigen lassen, und zwar aus einem einfachen Grund: Sie macht die Wahrheit von Geltungen wie die Wahrheit von Behauptungen am Status ihrer Allgemeingültigkeit fest. Das Prinzip der Intersubjektivität als Wahrheitskriterium, als Prüfungs- und Setzungsinstanz für denotative und präskriptive Sätze, gilt sowohl für empirisch gehaltvolle (nomothetische) Aussagen wie für präskriptive Sollensforderungen - es gilt als Sachkontrolle und als Sozialkontrolle, als Folge der Kritik von Sachaussagen wie von Sozialnormen. Deshalb kann man mit gutem Recht fragen, ob Habermas nicht mit seiner konsenstheoretisch verpflichteten Kritik am Technokratismus der Systemtheorie diese in Richtung eines technokratisch gerichteten Konsensdiktats noch einmal überbietet. Das eigentliche Problem der Diskurstheorie ist in der Tat die Verallgemeinerungsforderung der Intersubjektivität vor allem in praktischen Diskursen. Zwar mag die Allgemeinheit praktischer Geltungen eine geschichtlich wandelbare, hermeneutisch immer erneut herzustellende sein (also nie endgültig über die Geltung von Normen des guten Lebens zu entscheiden sein), aber auch die nur vorläufigen und im Rahmen bestimmter politischer Weltbilder jeweils zu legitimierenden Normen werden als allgemeine gesetzt und durchgesetzt. Unzweifelbar muß es in sozialen Beziehungen und Systemen auch allgemeine, durch Sanktionen abgesicherte Verbindlichkeiten (etwa rechtsstaatlicher Art) geben. Die Frage ist nur, ob deren Revision im Zuge politischer und administrativer Entscheidungszüge, etwa in institutionalisierten praktischen Diskursen des Parlaments bereits die Dimension erreichen oder überhaupt erreichen sollen, in der Existenz sich selbst rückbezüglich formu-

liert. Einfach gefragt: Ist denn Individualität als faktisch existierendes Selbstverhältnis überhaupt im Blick eines nach (modernen) wissenschaftlichen Prinzipien zugeschnittenen theoretischen oder praktischen Geltungsdiskurses? Oder 'sprachspieltheoretisch' gefragt: Ist das existentielle Sprachspiel, das objektive Bedeutungen auch gemäß zustoßenden Ereignissen des je-besonderen 'Schicksals' modifiziert und in die Sinnsequenz einer unaustauschbaren Erinnerung bringt, überhaupt vom Standort intersubjektiver kommunikativer Diskurse zu denken? Gibt es nicht so etwas wie einen 'Existenzvorbehalt' gegenüber allen intersubjektiven Sinnstrukturen und sozialobjektiven Sinnprozessen? Gibt es nicht auch jene 'Diskurse' mit dem Charakter der Dialoge, in denen Verstehen kapitulieren muß vor dem Anspruch klargeschnittener Identität des Gemeinten? Und gibt es schließlich nicht auch die 'inneren Monologe' der Rechtfertigung und Kritik von Geltungen vor sich selbst, die eher Ausdruck des 'Gewissens' als internalisierte intersubjektive Wissenskonflikte sind? Und ist nicht im Hinblick auf diese monologischen und dialogischen Existenzsituationen die regide durchgefochtene Konsenspflicht tatsächlich auf dem Wege, dieses Unverfügbare verfügbar zu machen? Verhält es sich so, dann ist der praktische Diskurs, der Kants kategorischer Imperativ historisch auffüttert, entweder eine Rahmenbedingung der Existenzformulierung oder - bei rigoristischer Auslegung der Konsenspflicht - ein Diktat, das die singuläre Existenz zum Verschwinden bringt, damit aber auch die kritische Urteilskraft, die die Konsensambition zu ihrem eigenen Funktionieren voraussetzen muß. Habermas spricht an einer interessanten Stelle in seiner Auseinandersetzung mit Luhmann (Zur Logik der Sozialwissenschaften, 1982, S. 413 f.) von einem "paradoxen Verhältnis der Intersubjektivität". Er erläutert: "Subjekte, die

sich gegenseitig als solche a n e r k e n n e n ,
müssen einander als identisch ansehen, soweit sie die
Stellung von Subjekten einnehmen; sie müssen jeweils
sich und den anderen unter dieselbe Kategorie subsumie-
ren. Zugleich fordert aber das Verhältnis der G e -
g e n s e i t i g k e i t der Anerkennung auch die
Nicht-Identität des einen und des anderen; beide müssen
also ihre absolute Unterschiedenheit behaupten, denn
Subjekt zu sein schließt den Anspruch auf vollständige
Individuierung ein." Für Habermas reduziert sich aller-
dings die Paradoxie subjektiver Intersubjektivität
auf das Problem, die Personalpronomina "regelrecht"
anzuwenden, um in eine "widerspruchsfreie Kommunikation"
zu gelangen. Die Paradoxie der subjektiven Intersubjek-
tivität (und der intersubjektiven Subjektivität) kann
man aber auch ganz anders lesen, nämlich nicht als
kommunikativ vermittelbare (auch nicht als Welt-setzung
des absoluten Bewußtseins bei Fichte oder als dialekti-
sche Vermittlung im Sinne eines universalen Bildungspro-
zesses bei Hegel), sondern als Paradox, das sich gegen
alle Vermittlungen sperrt und das einen doppelten,
nicht zu tilgenden Grundvorbehalt darstellt: den Grund-
vorbehalt der Subjektivität gegenüber der Intersubjekti-
vität und umgekehrt. Dann wäre das Paradox nicht aufzu-
lösen. Das existierende Subjekt bliebe im exzentrischen
Verhältnis zu den Rekonstruktionen der Intersubjektivität
(dem gesellschaftlichen Ich des Allgemeinen) und
dieses wiederum als das Andere bliebe exzentrisch (wenn
auch nicht beziehungslos) zum existierenden Ich. Die
Reduktion von Komplexität wäre eine doppelte, nie ganz
zu vermittelnde, nämlich Reduktion von Komplexität
durch den Aufbau kultureller und sozialer Institutionen
im Zeichen Allgemeinheit verkürzender Intersubjektivität
objektiver Geltungen u n d die Reduktion von objektiv
vorgegebener Sozialkomplexität im individuellen Kontext

einer 'Biographie', die zwar unter sozialen Bedingungen stattfände, aber nicht deren reines Abbild in einem Fall wäre. Man kann sagen: Weil Habermas wie gebannt auf Geltung als intersubjektive Wahrheit blickt, weil er Sprache allein auf die Kommunikation bezieht und diese diskurstechnisch auf Konsens, läuft er zumindest Gefahr, den Eigensinn eines Sprechens zu unterschätzen, das - wie der Dialog - nicht auf Intersubjektivität und Kritik angelegt ist, sondern auf Eröffnung und Entsprechung, auf 'herrschaftsfreie' Verstehenszüge, die Grenzen des Verstehens einbeziehen und diese im Verzicht auf Einigungszwang der Individuierung auf eigenes Risiko als Bestandsproblem einer Biographie ebenso Raum geben wie der merkwürdigen Sprechform des inneren Monologs, der etwas anderes ist als ein Akt bloß verinnerlichter Äußerung. Im übrigen gibt es auch Sprechakte, wie das rituelle Gebet, die sich auf Wahrheithaftigkeit verpflichten, ohne je einer Kontrolle zugänglich zu sein. Die Geltung der Äußerung kann sich hier nicht abhängig machen von irgendeiner objektiven Zustimmung oder Beipflichtung desjenigen und derjenigen, an den oder an die sie sich richtet. Der Gott schweigt immer und eine Gemeinschaft der Betenden ist eine Kommunikationsgemeinschaft in einem völlig anderen Sinne als eine alltagssprachliche Verständigungs- oder als eine theoretische und praktische Diskursgemeinschaft. Sie ist, auch im gemeinschaftlichen Sprechen, eine äußerst individuierte Gemeinschaft, eine Gemeinschaft der von ihrem 'Gegenstand' abgeschnittenen Sprecher. Sprechen hat hier den Charakter eines Sprungs in die Ungewißheit, in den Anspruch einer intersubjektiv nicht aushandelbaren Normativität - eines ganz Anderen, dessen Identität nicht durch Konsens über Bedeutungen festgelegt werden kann und muß. Gerade in der Grenzlage eines

Sprechens ohne kommunikatives "alter", in einer Grenzlage, in der das Personalpronomen "du" (wie auch das Personalpronomen "wir") weder eine beliebig zu füllende Leerstelle noch überhaupt eine Leerstelle ist, kommt die "Enge" der Geltungsthematik intersubjektiv verpflichteter und intersubjektiv verpflichtender Diskurse zum Vorschein. Der Sprechakt des Gebets ist weder deskriptiv noch prästriktiv, noch pragmatisch-performativ, noch - um es unterstreichend zu wiederholen - ist er auf eine intersubjektiv standardisierte Bedeutung bezogen, die ein Signifikat identifiziert, sondern dieser 'Sprechakt' ist offen - so offen, wie es im übrigen auch ein Gespräch ist, das sich ausgehandelten Geltungen entwindet und das mit der paradoxen Verschlingung von Subjektivität und Intersubjektivität Ernst macht. Die regulative Antizipation einer kontrafaktisch unterstellten idealen Sprechsituation, in der Unterredende, entlastet von empirischen Zwängen, miteinander umgehen sollen, kann auch erfahren werden als Eingeständnis (oder Unterstellung) der Möglichkeit, daß auch das Konsensideal nur eine gesetzte Regel der Wahrheit ist, über die selbst erst in Konsensen befunden werden müßte. Das würde aber bedeuten, daß alle Wahrheit endlich bleibt und daß die Intersubjektivität nichts anderes wäre als ein Wahrheitskompromiß, in dem sich die existierende Individualität stets erneut auf sich als offene Frage und auf die anderen als offene Fragen zurückgewiesen findet - ähnlich wie von dem unbekannten Gott, von dem man sich kein Bild machen soll und mit dem doch ein 'Anspruch' gesetzt ist.

Zusammenfassend: Habermas' Kritik an der Technokratie systemischen Denkens hat achtenswerte Evidenzen und Motive und kann durchaus als Fortsetzung des humanisti-

schen Vernunftdiskurses unter dem Vorzeichen von Wahrheit und Gerechtigkeit bezeichnet werden. Eine Gesellschaft soll nicht nur funktionieren und funktionsfähig gehalten werden, sie soll sich auch im Hinblick auf Normen und Normenwandel interpretieren, und zwar so, daß diese nicht dezisionistisch (also willkürlich) gesetzt, sondern kommunikativ als Konsens entschieden werden. Das Votum für eine vernünftige Selbstbestimmung, auch durch das Medium sozialer Institutionen hindurch, bleibt ein gehaltvolles Postulat gegenüber allen Naturwüchsigkeiten, die diese Selbstbestimmung als inzwischen obsolet geworden erklären wollen. Dieses Votum ist gutes humanistisches Erbe. Zu diesem Erbe gehört allerdings auch das Problem, wie die Vernünftigkeit der Normen gesichert werden kann. Der Rückgriff auf eine Normativität der Natur (etwa bei Herder oder auch bei Pestalozzi - in der jüngsten Moderne bei Gehlen oder Lorenz) unterstreicht aber eher das Problem, als daß er es löste. Der Rückgriff auf die sprachlich vermittelte Kommunikationsgemeinschaft mit der Unterstellung der Vernünftigkeit aller Kommunizierenden ist aber nicht gesichert gegen die Machtambivalenz der Vernunft selbst. Deshalb ist nicht auszuschließen, daß in Geltungsverhandlungen über richtige Normen und Zeichen der Herrschaftsfreiheit sich eine neue Herrschaft aufbaut: die Herrschaft derjenigen, die faktisch das Privileg entlasteter Diskurse praktizieren können, über diejenigen, die - aus welchen Gründen auch immer - nicht in die Diskurse einbezogen werden oder einbezogen werden können. Damit aber stellt sich das Problem der Bildung neu.

KEINE ABSCHLIESSENDE ZUSAMMENFASSUNG

- Bei Nietzsche ließ sich feststellen: Für ihn gibt es ein Denken in Systemen und ein Operieren mit Systemen - einen philosophischen und lebenspragmatischen Systembegriff.
- Das Denken in repräsentativen philosophischen Systemen (also das Denken des philosophischen Systematikers) ist bei Nietzsche das durchgängige Ziel einer Systemkritik, die die Wahrheitsmöglichkeit und damit den Wahrheitsanspruch des Systemdenkens grundsätzlich bezweifelt.
- Hauptargument des Zweifels am philosophischen Systemdenken ist bei Nietzsche die Unredlichkeit und die Unwahrhaftigkeit seines Anspruchs, die Welt und den Menschen "an sich" erfassen zu können. Dieser Anspruch verbirgt den "interessierten" Charakter aller Systeme, d. h. ihren Ursprung aus der Interessenlage des Menschen, der sich vor sich selbst in den Wahrheitssystemen versteckt, um dadurch moralische Macht zu gewinnen.
- Unter dem Vorzeichen der anthropologischen Entlarvung des (philosophischen) Systemanspruchs wird die vorgebliche Wahrheit der Denksysteme zum Irrtum und zur Täuschung, d. h. philosophische Systeme sind Selbsttäuschungen. Sie sind undurchschaute Fiktionen. Die Wahrheit "an sich" ist eine Fiktion wie die vorgängige Übereinstimmung von Vernunft und Welt eine Fiktion ist.

- Die Fiktionsthese im Hinblick auf die Wahrheit philosophischer Systembildungen ist aber für Nietzsche im Unterschied zu den Systemdenkern nicht negativ, denn Leben (menschliches zumal) ist auf pragmatische Systemfiktionen angewiesen, d. h. was vor dem Wahrheitsanspruch Fiktion und Irrtum ist, das ist vor dem Lebensanspruch notwendig. Systeme sind also notwendige Irrtümer und Täuschungen und haben als solche eine positive Funktion.
- Die These von der notwendigen Fiktionalität pragmatischer Systeme versucht Nietzsche zu erhärten (Aufzeichnung 266) durch den allgemeinen schöpferischen Grundzug des Lebendigen, das jeweils darauf angewiesen ist, sich eine Welt zu "erdichten", d. h. sich eine ihm gemäße Umwelt als auf seine Bedürfnisse zugeschnittene Welt aus sich herauszusetzen. Das ist - im Prinzip - eine system- und umwelttheoretische Argumentation, d. h. ein Plädoyer für einen lebenspragmatischen Systembegriff, der die Selbsttäuschungen der philosophischen Systemambitionen von sich abgestreift hat.
- Damit verläßt Nietzsche die Ebene philosophischer Argumentation aber **n i c h t**, etwa zugunsten einer rein biologischen. Er fragt vielmehr hinter die lebenspragmatischen Systembildungen (als unpräzise Vereinfachungen der Außenwelt, als grundsätzlich fiktionale Konstruktionen) zurück. Das heißt: er fragt nach den übergreifenden Prinzipien, die im Rücken der schöpferisch-pragmatischen Systemkonstruktionen wirksam sind.

- Diese Prinzipien formuliert er werttheoretisch und machttheoretisch. Das werttheoretische Prinzip hinter allen faktischen pragmatischen Systemkonstruktionen lautet: Leben ist wertsetzend, d.h. alle Systeme (Außenwelten) sind erhaltungs- und steigerungsdienliche Wertsetzungen und insofern immer nur relativ und nicht absolut verbindlich. Es gibt keine absoluten Werte an sich. Die Einsicht in dieses werttheoretische Prinzip hat den 'Nihilismusschock' beim Menschen zur Folge: das Unhaltbarwerden von überzeitlich gedachten Wertorientierungen (den Wert der Wahrheit eingeschlossen).
- Das machttheoretische Prinzip, das Nietzsche hinter allen pragmatisch-systematisch konstruierten Außenwelten sieht, ist der "Wille zur Macht" (und nicht etwa der Wille zur Wahrheit). Der Wille zur Macht ist ein lebensmetaphysisches Prinzip. Dieses bedeutet: Die Elementarität des Lebens besteht in der vormoralischen, wertfreien "Unschuld eines Werdens", das nur sich selbst als Wille zum Willen behaupten und steigern will, das nur diesen Imperativen gehorcht, ansonsten aber gesetzlos ist.
- Als Emanationen des "Willens zur Macht" sind alle pragmatisch-fiktionalen Systemumwelten ebenso gleichbedeutend wie (wenn sie den Anspruch auf bevorzugte Geltung erheben) falsch. Systeme sind notwendige Gesetzgebungsexperimente über einem gesetzlosen, dionysischen Untergrund. Sie dienen der Bestandserhaltung und -steigerung des "Willens zur Macht" durch fortgesetzte Gesetzgebung jenseits von Gut und Böse.

- Im Effekt führt diese Machtmetaphysik des Lebens zur Vergleichgültigung der singulären wie der Gattungsexistenz - in Nietzsches Interpretation (im Falle des Menschen) zum 'radikalen Humanismus' eines "Übermenschen", der nach dem "Tode Gottes" seine Welt jeweils aus sich neu erfindet und der sich selbst jeweils neu erfindet.
- Die wissenschaftliche (nicht philosophische) Systemtheorie der biologischen, kybernetischen und sozialen Systeme läßt sich als Fortsetzung und Verkürzung der Systemkritik und der pragmatischen Systemdeutung Nietzsches begreifen. Sie steht sicherlich unter dem historischen Einfluß seines 'Irrationalismus' und 'Immoralismus' wie seines 'Atheismus'.
- Als Fortsetzung läßt sich verstehen: das Konzept der "Reduktion" zum Zwecke der "Bestandserhaltung". Der vereinfachten Außenwelt bei Nietzsche entspricht in der Systemtheorie das Problem der "Reduktion von Komplexität", der Wertsetzung entspricht die Funktionalisierung vom Sinn bei Luhmann - die Interpretation von Sinn als "lebensstrategische" Kategorie, die wertet durch Steigerung von Eigenkomplexität und Reduktion von Weltkomplexität. Mit Nietzsche läßt sich auch verbinden die Auflösung substantieller Identität in 'personalen Systemen'.
- Von Nietzsche abgeschnitten (und in seiner Sicht verkürzend) wäre der systemtheoretische Verzicht auf das Sinnproblem als Wahrheitsproblem. Selbst in der negativen Interpretation als "Fiktion" hält Nietzsche an der Berechtigung der Wahrheits-

frage im Gewande der Wahrhaftigkeit fest. Das heißt: Auch in der negativen Abarbeitung des Ich-Welt-Problems bleibt dieses als Problem erhalten (wie das Problem des Menschen im "Übermenschen", das Problem des Gottes in seinem Tod).

- Die Systemtheorie trennt von Nietzsche auch das Bekenntnis Nietzsches zur Metaphysik des "Willens zur Macht". Der Systemtheoretiker versteht sich nicht als metaphysikkritischer Metaphysiker, sondern als Universalwissenschaftler in unbeteiligter Beobachtungs- und Analysehaltung. Nietzsches Wahrheitsproblem des "Willens zur Macht" reduziert sich bei ihm auf die Frage nach effizienter Sinn- und Systemtechnik. In Nietzsches bildungskritischer Sicht stände der Systemtheoretiker im Verdacht des Systemphilisters, der die machttheoretische Dynamisierung des Wahrheitsproblems als Machtproblem nicht begriffen hätte. Er wäre ein Nachkomme der unaufgeklärten Systemphilosophen in positivistischer Verengung. Er wäre kein Systemkünstler, sondern ein Systemtechnokrat.
- Auch Habermas' systemkritische Diskurslehre fände bei Nietzsche wenig Zustimmung. Zwar kann sie sich als Rehabilitierung des Wahrheitsanspruchs von Sinn verstehen in der Forderung nach kritischer Überprüfung von empirischen und normativen Geltungen. Aber für Nietzsche ginge diese Kritik nicht weit genug, weil sie sich nicht selbst als Erscheinung des "Willens zur Macht" begriffe. Die radikale Umwertung aller Werte als radikale Freigabe zur Wertsetzung, die Nietzsche probte, wird bei Habermas konsenstheoretisch diszipliniert,

und die Frage nach der Rolle des "Willens zur Macht" hätte sich für Nietzsche nicht im Konsens erledigt, sondern brähe dort wieder auf. Habermas' Option für die Vernunftaufklärung in entlasteter Diskurssituation ginge Nietzsche nicht weit genug. Sowohl Luhmann wie Habermas entgingen nicht dem Vorwurf eines - nach der Nihilismuserfahrung - nicht mehr möglichen Wissenschafts- und Wahrheits-optimismus'.

- Abschließend:

Die Unterschätzung konkreter Existenz, die immer schon vorausgesetzt ist, aber nicht eigens bedacht wird, findet sich m. E. ebenso bei Nietzsche, wie bei Luhmann, wie bei Habermas.

- Nietzsche unterläuft sie durch den "Willen zur Macht" und die "Unschuld des Werdens". Konkrete Existenz und existierende Individualität wird zum Vollzugsagenten von Instinktlagen und schöpferischen Illusionen (die Selbstillusion eingeschlossen) über einem Chaos.
- Luhmann reduziert die konkrete Existenz (das lebendige Ich) zu einer Reduktionsinstitution im besonderen Fall, zum inneren Äquivalent nach außen gerichteter Erfahrung.
- Habermas reduziert das lebendige Ich zur interagierenden Kontrollinstanz von intersubjektiven Sprechakten.

Frage: IST DAS DAS ENDE DER EXISTENZ?

SYSTEMTHEORIE UND KONSENSTHEORIE IM SPIEGEL DER POST-MODERNE

Versucht Habermas gegen Luhmanns systemtheoretischen und monistischen Technokratismus an der Möglichkeit einer Emanzipation von naturwüchsigen systemischen Zwängen durch theoretische und vor allem praktische Diskurse auf dem Grunde einer Konsenstheorie der Wahrheit festzuhalten (die man als emanzipatorische Umformulierung der notwendigen Wahrheitsfiktion von Nietzsche auffassen könnte), so ist es Lyotards Bestreben, den Nachweis zu erbringen, daß mit dem Aufbruch der "Postmoderne" im Wissen (vgl. Jean-Francois Lyotard, Das postmoderne Wissen. Ein Bericht. 1979, deutsch 1986) sich die Hoffnung endgültig zerstreut habe, durch "große Erzählungen" (die spekulative Erzählung des Deutschen Idealismus und Humanismus, die Erzählung der Emanzipation) unterschiedliche Wissenspraktiken legitimieren, d.h. in der Einheit einer Rechtfertigung synthetisieren und beherrschen zu können. Ähnlich wie Habermas setzt Lyotard bei der Sprache an. Anders als Habermas aber gibt es für Lyotard keinen souveränen Sprachgestus des praktischen Diskurses, der in kollektiver Autonomie die Szene der positiven Wissensentwicklungen (die explosionsartige Entwicklung des Wissens und der Wissenschaften samt den Technologien, die sie ermöglichen und unterstützen) beherrschen und in Befreiung umzudeuten vermag. So ist auch die Analyseeinheit bei Lyotard, der Grundbegriff seiner Modernitätskritik, nicht der Wahrheit und Richtigkeit verbürgende **S p r e c h - a k t**, sondern das **" S p r a c h s p i e l "** des späten Wittgenstein der "Philosophischen Untersuchungen". Unter Berufung auf Wittgensteins Bild von einer ihren

Kern auflösenden und sich expandierenden Stadt, der immer neue Vororte zuwachsen und die dadurch übersichtlich wird (so kann man hinzufügen), konstatiert Lyotard in seinem "Bericht" für die Gegenwartslage des Wissens und der Wissenschaften die Zerstreuung der Sprache in eine Vielfalt von in eine Vielfalt von Sprachspielen, die am Ende die Frage aufwirft, ob die Stadt tatsächlich noch eine Stadt oder nicht ein wucherndes Konglomerat ist. So wie das Wuchern der Stadt den Zerfall ihrer Einheit bedeutet, so ist das Wuchern der Sprachspiele die Zerstreuung d e r Sprache mit der Folge der Auflösung von Diskursen vom Typus des emanzipatorisch-praktischen Diskurses, auf den Habermas noch setzt. Das soziale Band, so sagt Lyotard, sei zwar sprachlich, "aber es ist nicht mehr aus einer einzigen Faser gemacht." (a.a.O., S. 119) Das Wuchern der Sprachspiele und die Zersplitterung der Sprache, das Fragwürdigwerden der "großen Erzählungen", mithin die "Delegitimation" des Wissens (d.h. seine Unabhängigkeit von großen Rechtfertigungsfragen etwa im Sinne von Bildung) können und sind (nach Lyotard insbesondere in der Kunst und in der Philosophie der Jahrhundertwende) von Zeitgenossen pessimistisch konstatiert worden, wobei Nietzsche der Protagonist gewesen sein dürfte. Denn bei ihm wendet sich exemplarisch das Wissen der Wahrheitserzählung gegen sich selbst und verbürgt - mit dem Nihilismus-schock - keine synthetisierbaren Kontinuitäten mehr.

Für Lyotard ist indes die "Trauerarbeit" des Pessimismus der Jahrhundertwende abgeschlossen: "Die Sehnsucht nach der verlorenen Erzählung ist für den Großteil der Menschen selbst verloren. Daraus folgt keineswegs, daß sie der Barbarei ausgeliefert wären. Was sie daran hindert, ist ihr Wissen, das die Legitimierung von

nirgendwo anders herkommen kann als von ihrer sprachlichen Praxis und ihrer kommunikationellen Interaktion." (a.a.O., S. 122) Mit anderen Worten: Lyotard hält an der Möglichkeit und an der Notwendigkeit der 'Legitimation' von Wissenspraktiken fest, auch noch nach dem Ende der legitimatorischen Großerzählungen in der Zerstreuung durch Sprachspiele. Er unterstellt allerdings einen Legitimationswandel, und zwar tiefgreifender Art. Ferner: Auch für Lyotard ist Legitimation eine Frage der Kommunikation, allerdings unter Ablehnung der Konsensimplikation. Insofern könnte man (zunächst) Lyotard den Kommunikationstheoretikern des Bildungsproblems zurechnen - allerdings mit dem entscheidenden Unterschied einer "paralogischen" Kommunikation, die nicht mehr auf universelle Vernunft, sondern auf universelle Spontaneität setzt. Mit dieser Perspektive steht Lyotard dem intuitiven Menschen Nietzsches (unter Abzug der Genie-Auszeichnung) näher als dem Vernunftmenschen, dem sich etwa Luhmann auf seine und Habermas auf eine andere Weise verpflichtet wissen dürften. Um das aber genauer zu zeigen, bedarf es einer Skizze der argumentativen Zwischenschritte Lyotards, die seine neue Weise der Legitimation von Wissen durch kommunikative Paralogie verdeutlichen kann.

Lyotard geht aus vom "performativen" Charakter modernen Wissens. "Performativ" bedeutet: modernes Wissen ist auf Effizienz angelegt (also nicht Wissen um seiner selbst willen). Ferner: Performatives Wissen unterliegt den Prinzipien der Optimierung am Markt. Und: es verbindet sich als Produktionswissen aller Spielarten mit den Interessen von Macht und Beherrschung - mit Nietzsche kann man sagen: mit den Interessen der Machtsteigerung in jeder Form und Variation. Für performati-

ves Wissen ist der Bezug zur "Wahrheit" an sich keineswegs mehr konstitutiv. Lyotard wird deutlich, wenn er feststellt: "Man kauft keine Gelehrten, Techniker und Apparate, um die Wahrheit zu erfahren, sondern um die Macht zu erweitern." (a.a.O., S. 35) Performativität drängt also auf Verwendbares, auf Wissen, das sich für die Optimierung des Systems auszahlen wird - gleichgültig, ob es sich um arbeitstechnisches oder sozialtechnisches Wissen handelt.

Diese Kopie wird nur zur persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.
© Egon Schütz