

III. Philosophie

Zu den vielen Unduldsamkeiten und Beschränktheiten, deren die Vorkriegszeit eine Fülle besaß und deren wir uns heute mit Recht schämen, gehört wohl auch das gänzliche Unverständnis gegenüber allen Phänomenen, die auch nur ein wenig außerhalb einer sich völlig rational dünkenden Welt lagen. Und weil man damals gewöhnt war, bloß die abendländische Kultur und ihr Denken als verpflichtend anzusehen, alles übrige aber als minderwertig abzutun, so war man leichtin geneigt, alle Phänomene, die der rationalen Eindeutigkeit nicht entsprachen, der Kategorie des Unter-Europäischen und Minderwertigen zuzurechnen. Und trat nun gar ein solches Phänomen, wie etwa die Heilsarmee, im kleinen Gewand des Friedens und der flehentlichen Bitte auf, da war des Spottens kein Ende. Man wollte Eindeutiges und Heroisches, mit anderen Worten Ästhetisches sehen, man glaubte, daß dies die Haltung des europäischen Menschen sein müsse, man war gar in einem mißverstandenen Nietzscheanismus befangen, mochten auch die meisten den Namen Nietzsche niemals vernommen haben, und der Spuk fand erst ein Ende, als die Welt so viel Heroismus zu sehen bekam, daß sie ihn vor lauter Heroismus nicht mehr zu sehen vermochte.

Hermann Broch, *Die Schlafwandler*

Seit je hat die Aufklärung im umfassendsten Sinn fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen. Aber die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils.

Max Horkheimer – Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*.

1. Heterogenität, Dissens, Widerstreit: Jean François Lyotard

Mit Jean François Lyotards Buch *La condition postmoderne* (1979) beginnt die Diskussion um die Postmoderne in der Philosophie. Seither hat dieses Buch ein breites, internationales Echo gefunden. *Das postmoderne Wissen*, so der deutsche Titel des Buches, ist ein »Bericht über das Wissen in den höchstentwickelten Gesellschaften«, den Lyotard im Auftrag des Universitätsrates der Regierung von Québec angefertigt hat und den er selbst eher als eine »Gelegenheitsarbeit« ansieht.¹

Die Krise der »großen Erzählungen«

Bei Lyotard bezeichnet Postmoderne den »Zustand der Kultur nach den Transformationen, welche die Regeln der Spiele der Wissenschaft, der Literatur und der Künste seit dem Ende des 19. Jahrhunderts getroffen haben«.² Auslöser für diese Transformationen ist eine »Krise der Erzählungen«, die sich spätestens seit den fünfziger Jahren unseres Jahrhunderts zeigt, in der Zeit, in der »die Gesellschaften in das sogenannte postindustrielle und die Kulturen in das sogenannte postmoderne Zeitalter eintreten«.³ Natürlich geht dieser Wandel nicht in allen Bereichen der Kultur und in den verschiedenen Ländern gleichschnell voran: »daher die generelle Dischronie, die nicht leicht ein Gesamtbild abgibt«.⁴ Dennoch: Die Krise der modernen

1 J. F. LYOTARD: *Das postmoderne Wissen*, S. 13, 17. Vgl. zum Gesamtwerk Lyotards: W. REESE-SCHÄFER: *Lyotard zur Einführung*.

2 J. F. LYOTARD: *Das postmoderne Wissen*, S. 13.

3 A.a.O., S. 13, 19.

4 A.a.O., S. 19.

Kultur ist evident und die Entwicklungen und Transformationen lassen sich – wenn auch nur bedingt – erkennen.⁵

Grundlegend für die Situation der Postmoderne ist eine Skepsis gegenüber den modernen Metaerzählungen.⁶ Weil die neuzeitlich-moderne Wissenschaft einen Anspruch auf Wahrheit erhob, mußte sie einen Metadiskurs, einen Legitimationsdiskurs führen, um die Spielregeln für die Wissenschaft zu begründen.⁷ Doch aus der postmodernen Perspektive betrachtet, besitzen die modernen Gesellschaftsmodelle, die »großen Erzählungen«, keinen Erklärungswert mehr, weil sie den Wandlungen, die durch die »Informatisierung der Gesellschaft« geschehen, nicht gerecht werden: So verlieren Institutionen, gesellschaftliche Klassen, Parteien, Vereinigungen und Berufsverbände zunehmend an Anziehungskraft, das Wissen liegt ausschließlich in den Händen von Experten, Identifizierungen mit »Herosen« werden schwieriger, die sozialen Bänder und Lebenswelten zerfallen und die Gesellschaft ist in viele kleine Grüppchen und Zirkel zersplittert.⁸ In dieser »Zerstreuung« löst sich das soziale Subjekt auf, das soziale Band wird zerschnitten: Das »Selbst« hat keinen festgefügtten Platz mehr in der Gesellschaft, aber es ist auch nicht isoliert, denn »es ist in einem Gefüge von Relationen gefangen, das noch nie so komplex und beweglich war«.⁹

Das Resultat ist eine Krise der metaphysischen Philosophie und ihrer legitimierenden Funktion für Wissenschaft und Gesellschaft. Eine stabile Kombination der verschiedenen Sprachspiele¹⁰ ist nicht mehr möglich. Deshalb wird die kommende Gesellschaft aus einer Vielzahl heterogener Sprachspiele bestehen, die mosaikartig nebeneinander stehen, ohne durch das einigende Band eines Metadiskurses verbunden zu sein.¹¹ Ein gesellschaftlicher Konsens erscheint unmöglich, denn: Wie sollen die verschiedenen Sprachspiele zusammengehalten werden, wenn eine einheitsstiftende Metaerzählung nicht mehr vorhanden ist? Auch ein Konsens, der durch Diskussion erzielt wird, erweist sich als nicht wünschenswert, weil er der Heterogenität der Sprachspiele Gewalt antut. Für Lyotard gibt es nur die Möglichkeit, die Heterogenität der Sprachspiele anzuerkennen und ihre Inkommensurabilität zu ertragen. Die entscheidende Frage für Lyotard ist nun: Ist eine Legitimation des sozialen Bandes, ist eine

5 A.a.O., S. 19-20.

6 A.a.O., S. 14. Vgl. zu den »Großen Erzählungen« auch: J. F. LYOTARD: *Zeit heute*, S. 161-162.

7 J. F. LYOTARD: *Das postmoderne Wissen*, S. 13-14. Der Legitimationsdiskurs wurde nicht zuletzt auch deswegen notwendig, weil die legitimierende Funktion religiöser Weltbilder durch die Vernunft des autonomen Subjektes und das wissenschaftliche Denken ersetzt wurde. Lyotard verweist dazu auf den amerikanischen Soziologen Robert Lynd. J. F. LYOTARD: *Das postmoderne Wissen*, S. 43, Anm. 38. Vgl. R. S. LYND: *Knowledge for What?*, S. 239.

8 J. F. LYOTARD: *Das postmoderne Wissen*, S. 52-54. Die hier von Lyotard beschriebenen Veränderungen wurden schon Anfang der siebziger Jahre von den Soziologen Peter L. Berger, Hansfried Kellner und Brigitte Berger analysiert und werden auch von neueren soziologischen Studien zum gesellschaftlichen Wandel bestätigt. Vgl. dazu: P. L. BERGER – B. BERGER – H. KELLNER: *Das Unbehagen in der Modernität*, S. 59-74; 157-163; B. GIESEN: *Die Entdinglichung des Sozialen*, S. 112-144; U. BECK: *Risikogesellschaft*, S. 113-160; Erster Hauptteil, IV. 2.

9 J. F. LYOTARD: *Das postmoderne Wissen*, S. 54-55.

10 Lyotards grundlegende Methode zur Beschreibung gesellschaftlicher Gegebenheiten ist die auf Ludwig Wittgenstein zurückgehende *Sprachspieltheorie*, die Lyotard freilich in modifizierter Weise verwendet (vgl. dazu: W. WELSCH: *Unsere postmoderne Moderne*, S. 228, Anm. 6). Nach Lyotard besteht der beobachtbare soziale Zusammenhang aus verschiedenen Sprachspielen, die durch jeweils verschiedene Regeln bestimmt werden und die durch Spielzüge in Kommunikation zueinander stehen. Vgl. J. F. LYOTARD: *Das postmoderne Wissen*, S. 36-41.

11 J. F. LYOTARD: *Das postmoderne Wissen*, S. 14-15.

gerechte Gesellschaft ohne den Rekurs auf eine Metaerzählung praktikabel?¹² *Das postmoderne Wissen* verfolgt die Lösung dieser Frage.

Das Problem der Gerechtigkeit ohne Konsens

Die »Informatisierung der Gesellschaft« bewirkt, daß »Wissen« nicht mehr in einem unauflösbaren Zusammenhang mit der individuellen »Bildung des Geistes« gesehen wird, sondern in »neutraler Form« als Information konsumiert wird: Wissen wird kommerzialisiert.¹³ Da Wissen auch immer mit Macht verbunden ist, ergibt sich eine Koppelung von Politik und Wissenschaft: »Wer entscheidet, was Wissen ist und wer weiß, was es zu entscheiden gilt?«¹⁴ In den traditionellen Gesellschaften legitimierte sich das Wissen selbst: als narratives Wissen durch den Mythos.¹⁵ Unter den Bedingungen der Moderne hingegen bedarf das wissenschaftliche Wissen der Legitimation (Wer beweist den Beweis? Wer entscheidet über die Bedingungen des Wahren? Wer darf am wissenschaftlichen Diskurs teilnehmen?).¹⁶ Durch Kants Unterscheidung von Erkennen und Wollen und durch die Idee, daß die wahre Wissenschaft nach gerechten Zielen strebt, wird das Wissen zur Voraussetzung des ethischen Handelns. Das Wissen ist nicht mehr Subjekt, es dient diesem. Seine Legitimität ergibt sich aus seiner Nützlichkeit.¹⁷ Die wissenschaftliche Frage lautet nicht mehr: »Ist das wahr? sondern: Wozu dient es?«¹⁸

Dadurch ist die Wissenschaft jedoch auf die Stufe einer Ideologie, eines Machtinstruments, zurückgesunken, weil »der Diskurs, der sie legitimieren sollte, selbst, wie eine »gewöhnliche« Erzählung, von einem vorwissenschaftlichen Wissen abhängig erscheint.«¹⁹ Der subversive Blick Nietzsches offenbart, »daß der »europäische Nihilismus« aus der Selbstanwendung des wissenschaftlichen Wahrheitsanspruchs auf diesen Anspruch selbst resultiert.«²⁰ Indem der metawissenschaftlich-spekulative Diskurs zerbricht und die Wissenschaften sich aus der enzyklopädischen Verkettung emanzipieren, kommt es zur Delegitimierung: »Die »Krise« des wissenschaftlichen Wissens, deren Anzeichen sich bereits seit dem Ende des 19. Jahrhunderts vervielfachen, entstammt nicht einer zufälligen Wucherung der Wissenschaften, die selbst die Wirkung des Fortschritts der Techniken und der Ausbreitung des Kapitalismus wäre. Sie ergibt sich aus der inneren Erosion des Prinzips der Legitimität des Wissens.«²¹ Statt einer »Hierarchie der Wahrheiten« macht sich nun ein »flaches Netz« von Forschungen breit,

12 A.a.O., S. 16.

13 A.a.O., S. 24, 30. »Die Vermittlung des Wissens erscheint nicht mehr dazu bestimmt, eine Elite zu bilden, die fähig ist, die Nation in ihre Emanzipation zu führen, sondern sie versorgt das System mit Spielern, die in der Lage sind, ihre Rolle auf den pragmatischen Posten, deren die Institutionen bedürfen, erwartungsgemäß wahrzunehmen«. A.a.O., S. 142.

14 A.a.O., S. 35.

15 A.a.O., S. 63-75.

16 A.a.O., S. 76-86.

17 A.a.O., S. 108-109.

18 A.a.O., S. 150.

19 A.a.O., S. 114.

20 A.a.O., S. 115. Vgl. zur geschichte des Nihilismus: K.-H. HILLMANN: *Nihilismus*, S. 156-161.

21 J. F. LYOTARD: *Das postmoderne Wissen*, S. 116. Ähnlich auch: A. GEHLEN: *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, S. 318-320.

in dem die wissenschaftlichen Erkenntnisse den Wert von bloßen Informationen haben.²² Dies führt zu der postmodernen Einsicht, daß die Wissenschaft weder sich selbst noch die anderen Sprachspiele legitimieren kann.²³ Die Zersplitterung des Wissenschaftssystems kann leicht zu einem Pessimismus führen, wie im *Wiener Kreis* um die Jahrhundertwende, als deutlich wurde, daß es keine universelle Metasprache für all die verschiedenen Sprachspiele gibt. Während der *Wiener Kreis* in einen Positivismus flüchtete, kann – so Lyotard – die »Trauerarbeit« über die verlorengegangenen Illusionen als abgeschlossen betrachtet werden: »Die Sehnsucht nach der verlorenen Erzählung ist für den Großteil der Menschen selbst verloren.«²⁴

Lyotard zufolge basiert die moderne Wissenschaft auf einem falschen Determinismus, der von einem stabilen Zustand des In- und Outputs von Systemen ausgeht. Die Katastrophentheorie und die Chaosforschung belegen jedoch eindrücklich, daß es nur »Inseln des Determinismus« geben kann und die Evolution eher diskontinuierlich, paradox und katastrophisch verläuft.²⁵ Deswegen legt sich ein Legitimationsmodell durch »Paralogie« nahe, doch die entscheidende Frage ist die, »ob eine Legitimierung allein durch Paralogie möglich« ist.²⁶ Der Rekurs auf die großen Erzählungen scheidet jedenfalls aus. Auch Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns hat an Überzeugungskraft eingebüßt, weil sie auf zwei nichtevidenten Voraussetzungen beruht: erstens, daß sich alle Mitspieler über die Metapräskriptionen einig werden, mit denen gespielt werden soll und zweitens, daß das Ziel des Dialoges der gesellschaftliche Konsens ist.²⁷ Nicht besser steht es mit Luhmanns Systemtheorie, die vom Prinzip her terroristisch ist, weil der Performativität und Systemoptimierung alles untergeordnet wird: Wer nicht mitspielt, wird eliminiert.²⁸ Demgegenüber muß die Betonung auf den Dissens gelegt werden, denn »die Forschungen, die unter der Vorherrschaft eines Paradigmas gemacht werden, streben danach, sie zu stabilisieren (...) Aber man ist erstaunt, daß immer jemand kommt, um die Ordnung der ›Vernunft‹ zu stören.«²⁹

Dissense, Paradigmenwechsel und Paralogien im System herauszufinden, ist nach Lyotard die einzige Möglichkeit, Wissen zu legitimieren und neues Wissen hervorzubringen.³⁰ Da ein universeller Konsens aller »vernünftigen« Subjekte nicht zu erwarten ist, stellt sich für Lyotard die Frage, wie man zu »einer Idee und einer Praxis der Gerechtigkeit gelangen« kann, »die nicht an jene des Konsens gebunden ist.«³¹ Zwei Richtungsanzeiger gibt Lyotard für diesen Weg an: »Das Erkennen der Heteromorphie der Sprachspiele ist ein erster Schritt in diese

-
- 22 J. F. LYOTARD: *Das postmoderne Wissen*, S. 116-117. Vgl. zur horizontalen Struktur heutigen Wissens auch: F. JAMESON: *Postmoderne*, S. 58.
- 23 J. F. LYOTARD: *Das postmoderne Wissen*, S. 119.
- 24 A.a.O., S. 122. Vgl. zur Wiener Moderne auch: W. WELSCH: *Unsere Postmoderne Moderne*, S. 187, 194-195; J. LE RIDER: *Das Ende der Illusion*; G. GABRIEL: *Solipsismus*; U. GAIER: *Krise Europas um 1900*; W. SCHMIDT-DENGLER: *Wien 1918*.
- 25 J. F. LYOTARD: *Das postmoderne Wissen*, S. 173.
- 26 A.a.O., S. 176
- 27 A.a.O., S. 189-190. Vgl. zum Problem des »Konsenses« bei Lyotard und Habermas auch: M. FRANK: *Das Sagbare und das Unsagbare*, S. 574-589; R. RORTY: *Habermas and Lyotard on Post-Modernity*, S. 32-44.
- 28 J. F. LYOTARD: *Das postmoderne Wissen*, S. 184.
- 29 A.a.O., S. 177. Lyotard bezieht sich hier auf Thomas Kuhns Paradigmenwechseltheorie. Vgl. TH. S. KUHN: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*.
- 30 J. F. LYOTARD: *Das postmoderne Wissen*, S. 187.
- 31 A.a.O., S. 190. Für Lyotard ist das Problem der Gerechtigkeit *das* zentrale philosophische Problem. Vgl. J. F. LYOTARD – J. L. THÉBAUD: *Au Juste*, S. 52-53.

Richtung«, der zum Verzicht auf Terror und Totalitarismus führt und demokratische Strukturen fördert; »der zweite ist das Prinzip, daß, wenn es einen Konsens über die Regeln gibt, die jedes Spiel und die darin gemachten ›Spielzüge‹ definieren, so *muß* dieser Konsens lokal sein, das heißt von gegenwärtigen Mitspielern erreicht und Gegenstand eventueller Auslösung«. ³²

Der Widerstreit

Die in *La condition postmoderne* vorgelegte Theorie hat Lyotard in den folgenden Jahren überarbeitet, ergänzt und in einzelnen Punkten auch widerrufen. Schon sehr früh wollte Lyotard »Postmoderne« nicht mehr als Epochen- und Periodisierungsbegriff verstanden wissen. ³³ Als postmodern soll vielmehr derjenige »Gemüts- oder Geisteszustand« verstanden werden, der sich der Pluralität der Sprach-, Denk- und Lebensformen bewußt ist. ³⁴ Gleichzeitig wendet er sich gegen eine diffuse Postmoderne der Beliebigkeit, des »alles ist erlaubt« und des »zynischen Eklektizismus«. ³⁵ Stattdessen plädiert er für eine »achtenswerte Postmoderne« ³⁶, die er in seinem 1983 erschienenen Hauptwerk *Le différend* zu präzisieren versucht. *Der Widerstreit*, so der deutsche Titel, führt dann auch die im *postmodernen Wissen* grundlegende Theorie weiter aus. ³⁷

Im gesellschaftlichen Zusammenleben muß es zu sprachlichen Konflikten, zu einem sprachlichen Wettkampf kommen, weil es eine alle Sprachspiele verbindende, gemeinsame Sprache nicht gibt, sondern nur heterogene und inkompatible Diskurstypen. ³⁸ Und weil es nach dem Ende der Metaphysik keinen einheitlichen und übergeordneten Gesichtspunkt, keinen Metadiskurs mehr gibt, der einen Widerstreit zu schlichten erlaubt, schlägt Lyotard vor, diesen Widerstreit der unterschiedlichen Sprachspiele zu affirmieren statt ihn beseitigen zu wollen. ³⁹ Denn nach Lyotard entsteht der Terror gerade daraus, daß man versucht, das Eine, das Allgemeine, das Absolute gegen das Viele, das Heterogene durchzusetzen. ⁴⁰

32 J. F. LYOTARD: *Das postmoderne Wissen*, S. 191.

33 J. F. LYOTARD: *Die Moderne redigieren*, S. 213. Vgl. auch: J. F. LYOTARD – J. L. THÉBAUD: *Au Juste*, S. 33, Anm. 1.

34 J. F. LYOTARD: *Philosophie und Malerei im Zeitalter des Experimentierens*, S. 97.

35 J. F. LYOTARD: *Beantwortung der Frage: »Was ist postmodern?«*, S. 197; J. F. LYOTARD: *Immaterialität und Postmoderne*, S. 30, 38. Ebenso: J. F. LYOTARD: *Beantwortung der Frage: »Was ist postmodern?«*, S. 195, 197. Die Polemik bezieht sich hier auf Charles Jencks.

36 J. F. LYOTARD: *Der Widerstreit*, S. 12.

37 Vgl. zu Lyotards *Der Widerstreit* auch: M. FRANK: *Die Grenzen der Verständigung*, S. 35; B. H. F. TAURECK: *Bücher*, S. 715-716.

38 J. F. LYOTARD: *Der Widerstreit*, S. 53-54. »Es gibt keine ›Sprache‹ [langage] im allgemeinen, es sei denn als Gegenstand einer Idee«. A.a.O., S. 10. Vgl. auch: J. F. LYOTARD: *Postmoderne für Kinder*, S. 99-102; J. F. LYOTARD: *Grabmahl des Intellektuellen*, S. 86. Vgl. zu Lyotards *Der Widerstreit*: H.-P. KRÜGER: *Postmoderne als das kleinere Übel*, S. 203-221.

39 J. F. LYOTARD: *Der Widerstreit*, S. 11-13.

40 J. F. LYOTARD: *Beantwortung der Frage: »Was ist postmodern?«*, S. 203. »Das 19. und 20. Jahrhundert haben uns das ganze Ausmaß dieses Terrors erfahren lassen. Wir haben die Sehnsucht nach dem Ganzen und Einem, nach der Versöhnung von Begriff und Sinnlichkeit, nach transparenter und kommunizierbarer Erfahrung teuer bezahlt. Hinter dem allgemeinen Verlangen nach Entspannung und Beruhigung vernehmen wir nur allzu deutlich das Raunen des Wunsches, den Terror ein zweites Mal zu beginnen, das Phantasma der Umfassung der Wirklichkeit in die Tat umzusetzen. Die Antwort darauf lautet: Krieg dem Ganzen, zeugen wir für das Nicht-Darstellbare, aktivieren wir die Widerstreite, retten wir die Ehre des Namens«. Ebd.

Auch die Frage nach der Gerechtigkeit wird nun wieder aufgenommen. Weil es kein Prinzip mehr gibt, nach dem Recht gesprochen werden kann, fallen richterliche Instanzen als Schiedsstelle für die Widerstreite aus.⁴¹ Um zu einer Gerechtigkeitkonzeption zu gelangen, die nicht mehr im Namen eines übergeordneten, allgemeinen Prinzips eine Entscheidung zugunsten des einen und zu Lasten des anderen fällt, sind zwei Schritte notwendig: Zum einen muß *theoretisch* der Widerstreit offengelegt werden, zum anderen muß *praktisch* nach Möglichkeiten gesucht werden, um einer im Diskurs an den Rand der Sprachlosigkeit gedrängten Gruppe zur Artikulation zu verhelfen.⁴² Gegen die faktische Ungerechtigkeit in der Welt soll so auf Gerechtigkeit hingearbeitet werden.⁴³

2. Die Kritik an Lyotards Postmoderne-Konzeption

Die philosophische Diskussion um die Postmoderne ist vor allem von dem für und wider der von Lyotard vorgelegten Theorie geprägt.⁴⁴ Kritisiert werden vor allem Lyotards emphatisches Plädoyer für den Pluralismus, seine Theorie der Gerechtigkeit, die sprachphilosophischen Prämissen seiner Kommunikationstheorie, aber auch die ethischen Konsequenzen, die sich aus seiner Ablehnung einer Metainstanz zur Schlichtung von Streitfällen ergeben.

Der Affekt gegen das Allgemeine

Lyotard wird von dem Frankfurter Philosophen Axel Honneth vorgeworfen, daß seine Perspektive, von der aus er die Moderne betrachtet, verengt ist, weil er die phänomenologische Denktradition und den amerikanischen Pragmatismus ausblendet, die sich nicht über eine spekulative Geschichtsphilosophie legitimieren, sondern »in den praktischen, präreflexiven Weltbezügen des Menschen selbst die kognitiven Wurzeln für die methodischen Leistungen der Wissenschaft« sehen.⁴⁵ Der »Affekt gegen das Allgemeine« und den »Universalismus« überhaupt sitzt bei Lyotard so tief, daß seine gesamte Konstruktion in Mitleidenschaft gezogen wird, denn es ist keineswegs so selbstverständlich wie Lyotard glauben machen will, daß die Sprachspiele absolut heteromorph sind.⁴⁶ Durch diese Präsupposition vergibt er sich die Möglichkeit, erst einmal auszuprobieren, wie weit man im diskursethischen Verfahren zur »inter-

41 J. F. LYOTARD: *Der Widerstreit*, S. 11.

42 A.a.O., S. 32-36, 236-237. Vgl. dazu auch: CH. BÜRGER: *Moderne als Postmoderne*, S. 125.

43 Vgl. zur praktischen Durchführung einer solchen Konzeption von Gerechtigkeit als »philosophische Politik«: W. WELSCH: *Unsere postmoderne Moderne*, S. 241-245. Vgl. zur Adaption von Lyotards Postmoderne-Konzeption von politikwissenschaftlicher Seite: F. FECHNER: *Politik und Postmoderne*; ST. K. WHITE: *Political Theory and Postmodernism*.

44 Vgl. zur Diskussion um Lyotard: E. ANGEHRN: *Krise der Vernunft*; H.-L. OLLIG: *Der Streit um die Moderne*; W. WELSCH – CH. PRIES (Hrsg.): *Ästhetik im Widerstreit*; P. TEPE: *Postmoderne/Poststrukturalismus*, S. 109-146; W. REESE-SCHÄFER – B. H. F. TAURECK (Hrsg.): *Jean François Lyotard*; A. HÜTTER – TH. HUG – J. PERGER (Hrsg.): *Paradigmenvielfalt und Wissensintegration*. Von theologischer Seite: W. A. BEARDSLEE: *Christ in the Postmodern Age*, S. 63-80.

45 A. HONNETH: *Der Affekt gegen das Allgemeine*, S. 898.

46 A.a.O., S. 900-901. »Das ist die unbefragte Prämisse in der Argumentation Lyotards«. A.a.O., S. 901. Vgl. zum »Affekt gegen das Allgemeine« auch: K.-O. APEL: *Diskurs und Verantwortung*, S. 154-178.

subjektiven Einigung auf soziale Normen« kommt.⁴⁷ Lyotard muß sich in seinen eigenen Prämissen letztlich verfangen: Wie soll die Gleichheit aller Sprachspiele begründet werden, wenn man auf jede allgemeine, spezifische Normen übergreifende Regelung des gesellschaftlichen Miteinanders verzichtet? So leicht, wie Lyotard glaubt, läßt sich das »universalistische Gedankengut der Moderne« nicht verabschieden.⁴⁸

Das ungelöste Problem einer Gerechtigkeit ohne Konsens

Der Konstanzer Philosoph Albrecht Wellmer stimmt Lyotard darin zu, daß die Sprachspiele in »irreduzibler Pluralität« ineinander verschachtelt sind, daß aber das Problem einer »Gerechtigkeit ohne Konsens« bei Lyotard ungelöst bleibt.⁴⁹ Zwar ist ein alles umfassender Metadiskurs im Sinne einer Großtheorie oder Letztbegründung ebenso unmöglich wie ein allgemeiner und universaler Konsens. Die Naivitäten der liberalistischen und anarchistischen Tradition wiederholen sich jedoch bei Lyotard, denn – so die entscheidende Frage – wie sollen sich die »Freiheitskämpfe der unterdrückten Völker, ja letztlich alle Konflikte und Krisen der industriellen Gesellschaft« anders lösen lassen als durch kommunikatives Handeln im Sinne von Habermas?⁵⁰ Die postmoderne *Situation* ist zwar dadurch gekennzeichnet, »daß es weder letzte Legitimation noch letzte Lösungen« gibt, aber dies ist noch nicht die Lösung des Problems.⁵¹ Daraus ergibt sich gerade erst als *Aufgabe* für die Postmoderne, »daß der moralisch-politische Universalismus der Aufklärung, daß die Ideen individueller und kollektiver Selbstbestimmung, und daß die Vernunft und die Geschichte neu gedacht werden müssen«.⁵²

Neoliberaler Pluralismus oder frühmoderner Sozialdarwinismus?

Für die amerikanische Philosophin Seyla Benhabib ist Lyotard ein »desillusionierter Marxist«, der erkennt, daß der Rekurs auf die großen Metaerzählungen der Geschichte zu einer »falschen Ganzheit der Moral« geführt hat. Der Terror beginnt für Lyotard nicht bei der Französischen Revolution, bei Stalin oder Pol Pot, sondern bei Kant und Hegel.⁵³ Von daher ist Lyotards Insistieren auf dem Inkommensurablen, dem Heterogenen und der Agonistik, das davor bewahren soll, den Terror des Absoluten zu installieren, durchaus nachzuvollziehen. Dennoch bleibt Lyotards Entwurf ambivalent, denn »die Aktivierung von Differenzen muß nicht unbedingt zu demokratischer Anerkennung der Daseinsberechtigung des ›Anderen‹ führen, sondern kann auch als konservativer Appell aufgefaßt werden, der den anderen wegen seiner Andersheit aus den Schranken unserer gemeinsamen Humanität und Verantwortung

47 A. HONNETH: *Der Affekt gegen das Allgemeine*, S. 901.

48 A.a.O., S. 902.

49 A. WELLMER: *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, S. 105. Eine zwischen Moderne und Postmoderne dialektisch vermittelnde Position nimmt auch Gérard Raulet ein. Vgl. G. RAULET: *Gehemmte Zukunft*, S. 122-172.

50 A. WELLMER: *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, S. 106.

51 Ebd.

52 A.a.O., S. 108. Vgl. dazu auch: R. BAUMGART: *Postmoderne*, S. 68.

53 S. BENHABIB: *Kritik des ›postmodernen Wissens‹*, S. 118-119.

herausgedrängt«.54 Daher steht zur Debatte, ob Lyotards Konzept des Polytheismus und der Agonistik radikal-demokratische Vorgänge fördert, oder eher – »unter der Tarnung Postmoderne« – behindert.55

Politisch ergeben sich nach Benhabib aus Lyotards Epistemologie zwei Alternativen: »ein vage definierter neoliberaler Pluralismus und ein kontextueller Pragmatismus«.56 Der neoliberale Pluralismus bleibt solange naiv, bis geklärt ist, wie die sozialen und kulturellen Ungerechtigkeiten in einer Gesellschaft beseitigt werden können. Der Vorschlag, der »Öffentlichkeit freien Zugang zu den Speichern und Datenbanken«57 zu geben, reicht nicht aus, denn so ist wohl »kaum die hoffnungslose Lage derer zu beseitigen, für die allein die Forderung nach Demokratisierung der Information schon ein Luxus darstellt, da sie als Randgruppen unserer Gesellschaft nicht einmal Zugang zu Organisationsmöglichkeiten geschweige denn zu Informationsquellen haben«.58 Letztlich ist Lyotards Konzept eines »glücklichen Polytheismus der Sprachspiele« blauäugig und gefährlich, denn es gibt Zeiten, »in denen die Philosophie es sich nicht leisten kann, eine ›fröhliche Wissenschaft‹ zu sein, da die Realität todernst wird. Es ist zynisch zu leugnen, daß Sprachspiele zu einer Frage von Leben und Tod werden können und daß der Intellektuelle, statt Diener mehrerer Herren zu sein, Stellung zu Philosophie«.59

Der Philosoph Professor Manfred Frank kritisiert an Lyotards Theorie, daß Sozialdarwinismus und Vitalismus unvermeidlich sind, wenn es keine Schlichtungsinstanz für divergierende Geltungsansprüche mehr gibt.60 Während Lyotard seinen Gegnern vorwirft, mit dem »Diskurs des Überzeugens« den Gegner nur übers Ohr hauen zu wollen, führt der »agonale Diskurs« Lyotards zu einer Reprise der »frühliberalistischen Konkurrenzgesellschaft«, in der der Stärkere die Macht hat, weil es keine übergeordnete Metainstanz mehr gibt, an die man appellieren könnte.61 In Lyotards Theorie des Widerstreites entdeckt Frank einen performativen Widerspruch: Wenn der Widerstreit bestehende Ungerechtigkeiten entdecken und bewußt machen soll, so impliziert die Kategorie der Gerechtigkeit einen Geltungsanspruch, der mit der prinzipiellen Heterogenität aller Diskursarten unvereinbar ist.62

Der Publizist und Kulturkritiker Georg-Lauer zufolge besteht Lyotards Selbstwiderspruch darin, daß Lyotard einerseits behauptet, die Zeit der »großen Erzählungen« sei abgelaufen, selbst aber (sowohl im *postmodernen Wissen* als auch im *Widerstreit*) auf eine genuin-abendländische

54 A.a.O., S. 120.

55 A.a.O., S. 119.

56 A.a.O., S. 120. Ähnlich auch die Kritik von: B. DIETSCHY: *Gebrochene Gegenwart*, S. 285.

57 J. F. LYOTARD: *Das postmoderne Wissen*, S. 192.

58 S. BENHABIB: *Kritik des ›postmodernen Wissens‹*, S. 121.

59 A.a.O., S. 122. Ähnlich auch die Kritik von Klaus Hedwig: »Die Tortur, durch die ein Mensch zerbrochen wird, läßt sich nicht in den ›Widerstreit‹ (*différend*) konkurrierender Diskursarten einfügen. Wenn überhaupt, dann hat die Ethik im Verbot dieser und vergleichbarer Handlungen strikt auf Universalität zu bestehen«. K. HEDWIG: *Die philosophischen Voraussetzungen der Postmoderne*, S. 17.

60 M. FRANK: *Die Grenzen der Verständigung*, S. 15.

61 A.a.O., S. 19-20. Frank weist darauf hin, daß es zwischen der »neufranzösischen« Philosophie und der deutschen Kulturkritik aus der ersten Jahrhunderthälfte (Klages, Spengler, Benjamin, Schmitt, Horkheimer und Adorno) zahlreiche Parallelen gibt, die die meisten Franzosen allerdings noch nicht bemerkt haben. M. FRANK: *Zweifacher Auftritt*, S. 33.

62 M. FRANK: *Die Grenzen der Verständigung*, S. 60-62.

große Erzählung rekurriert: auf die Idee der Gerechtigkeit.⁶³ Daraus folgt dann noch eine weitere metaphysische Annahme, daß nämlich die Idee der Gerechtigkeit sinnvoll sein muß, denn »woher sollte auch die Möglichkeit für einen Begriff von Verantwortung oder Gerechtigkeit kommen, wenn es keinen Sinn in all diesen Abläufen gibt. Für wen und wofür?«⁶⁴

Prinzipielle Heterogenität aller Diskursarten?

Für den Bamberger Philosophen Wolfgang Welsch ist Lyotard *der* Philosoph der Postmoderne, weil kein anderer »vergleichbar früh, vergleichbar präzise und vergleichbar nachhaltig einen philosophischen Begriff von Postmoderne entfaltet« hat.⁶⁵ Lyotards Werke sind von »moralischer Inspiration« und »grundlegend anti-totalitär«, er deckt die Übergriffe und Verabsolutierungen einer rationalistischen, einheitsorientierten und damit – zumindest potentiell – totalitären Philosophie auf und macht sie »sprachphilosophisch durchschaubar und kritisierbar«.⁶⁶ Durch sein Plädoyer für eine »radikale Pluralität« schärft Lyotard das Bewußtsein für Konfliktsituationen und für die damit verbundenen Ungerechtigkeiten.⁶⁷ Welsch beklagt, daß im deutschsprachigen Raum Lyotards Konzeption der Postmoderne oft verzerrt, »oberflächlich, ignorant oder gezielt diskriminierend«⁶⁸ dargestellt und besonders Lyotards philosophisches Hauptwerk *Le différend* nicht zur Kenntnis genommen wird.⁶⁹

Trotz der Bedeutung, die Welsch der Konzeption Lyotards beimißt, übersieht er nicht die Schwächen von dessen Theorie. Er diagnostiziert bei Lyotard einen »Sprachobjektivismus« und »anti-anthropologischen Affekt«, weil Lyotard die Sprache dem menschlichen Subjekt vorordnet: »Nicht der Mensch ist der Herr der Sprache, sondern die Sprache ist strukturell wie ereignishaft vorgängig«.⁷⁰ Dies ist nach Welsch unhaltbar, weil die Herausbildung neuer Idiome in der Sprache nicht ohne die Erfindungsgabe des Menschen denkbar ist: »Gefordert ist eine Theorie, die den Menschen nicht bloß als Exekutor vorgegebener Spielzüge, sondern auch als Erfinder neuer Spiele zu verstehen vermag«.⁷¹

Das grundlegende Problem in Lyotards Theorie ist die Annahme einer ursprünglichen Heterogenität aller Diskurstypen, aus der die Aporien und Selbstwidersprüche in Lyotards Kon-

63 J. GEORG-LAUER: *Das »postmoderne Wissen« und die Dissens-Theorie von Jean François Lyotard*, S. 202. »Unausgewiesen bleibt dieses Verfahren insoweit, als Lyotard nicht begründen kann, wieso aus der sprachphilosophischen Kritik an einem Metasprachspiel folgt, daß die Sprachspiele in Form der Differenz aufeinander bezogen sein sollen. Ist in dieser Figur nicht wiederum ein Drittes formuliert, das allen Sprachspielen ebenso äußerlich wie gemeinsam ist?« A.a.O., S. 200.

64 A.a.O., S. 203.

65 W. WELSCH: *Unsere postmoderne Moderne*, S. 35.

66 A.a.O., S. 37.

67 A.a.O., S. 36-37.

68 A.a.O., S. 171.

69 W. WELSCH: *Heterogenität, Widerstreit und Vernunft*, S. 183.

70 W. WELSCH: *Unsere postmoderne Moderne*, S. 249. »Du aber bist nichts als seine Ankunft, Empfänger oder Sender oder Referent oder gar Bedeutung oder mehrere dieser Instanzen zusammen, dargestellt im Universum des Satzes, der kommt, der geschieht. Er wartet nicht auf dich. Du kommst, wenn er geschieht«. J. F. LYOTARD: *Der Widerstreit*, S. 197. Hier unterscheidet sich Lyotard deutlich von Wittgenstein, der die Sprache durch den menschlichen Gebrauch definierte. Vgl. L. WITTGENSTEIN: *Philosophische Untersuchungen*, S. 460, Nr. 569-570.

71 W. WELSCH: *Heterogenität, Widerstreit und Vernunft*, S. 174.

zeption resultieren. Entweder nimmt man eine prinzipielle Heterogenität und Inkommensurabilität an, »dann sind aber nicht erst ›Gerichte‹ unmöglich, sondern dann ist schon die Hoffnung auf Gerichte falsch«, oder man hält an der Idee und der Hoffnung auf Gerechtigkeit fest, »dann darf man aber die Parteien nicht als radikal heterogen ansetzen«.72 Lyotards »Problemlösung« – den Widerstreit offenzulegen und den Unterdrückten zur Sprache zu verhelfen – ist nur scheinbar eine Lösung, weil die Agonistik jede *Lösung* verunmöglicht.73 Welsch schlägt deswegen der neufranzösischen Philosophie vor, »mit dem Dogma des radikalen Bruchs zu brechen«, statt in nachträglichen Manövern die Aporien zu mildern, denn die Autonomie der Satz-Regelsysteme und Diskursarten ist keineswegs so absolut wie Lyotard unterstellt, weil die Sprachspiele immer schon aufeinander bezogen sind und weil die Sprechhandlungen auf intragenerischen Relationen beruhen und mit diesen arbeiten.74

3. Der Pluralismus als Grundproblem der Postmoderne: Wolfgang Welsch

Wolfgang Welsch, der sich mit Lyotard und der französischen Postmoderne in Deutschland am intensivsten auseinandergesetzt hat, kritisiert an Lyotard vor allem das Heterogenitätsaxiom, das Übergänge zwischen den verschiedenen Diskurstypen von vornherein ausschließt.75 Das Feld der Sprache aber – so Welschs zentrale These – läßt sich nicht ohne solche Übergänge beschreiben und schon gar nicht verstehen.76 Seine eigene Konzeption knüpft an diesem Punkt an: »Man muß Lyotards Ansatz mit einer Explikation von Vernunft verbinden, die solche transgressiven Momente thematisierbar und verständlich macht«.77

Der Modernisierungsprozeß hat zu einer Ausdifferenzierung sektoriell unterschiedlicher Rationalitätsformen (kognitive, ästhetische, religiöse, ethische und technische Rationalität) geführt, die in ihren Bereichen einen spezifischen Geltungsanspruch erheben, aber im intersektoriellen Bezug eine Pluralität konkurrierender Paradigmen freisetzen.78 Aus diesem Pluralismus entstehen auf der transsektoriellen Ebene unvermeidliche Konflikte: Die verschiedenen Paradigmen grenzen sich gegeneinander ab, sind aber dadurch auch immer schon aufeinander bezogen.79 Die unterschiedlichen Rationalitätsformen sind binnensektoriell aber ebenfalls nicht homogen, sondern mit Elementen aus anderen Bereichen durchsetzt, kurz: Es gibt zahlreiche Übergänge, Verflechtungen, Bezüge und Verweise innerhalb und außerhalb verschiedener Rationalitätsgattungen.80

72 W. WELSCH: *Unsere postmoderne Moderne*, S. 254; W. WELSCH: *Heterogenität, Widerstreit und Vernunft*, S. 176-177. »Die Position des Richters, die nur als Metaposition sinnvoll wäre, ist verunmöglicht. Der Ruf nach dem Gericht hat die Ablehnung des Tribunals schon zu ihrer Kehrseite. Die absolute Heterogenität führt zur paradoxen Doppelfigur der Konstitution von Parteien und der Verunmöglichung von Gerichten«. W. WELSCH: *Unsere postmoderne Moderne*, S. 253-254.

73 W. WELSCH: *Unsere postmoderne Moderne*, S. 255, 310, 312.

74 W. WELSCH: *Heterogenität, Widerstreit und Vernunft*, S. 178.

75 A.a.O., S. 181.

76 W. WELSCH: *Unsere postmoderne Moderne*, S. 258, 310.

77 A.a.O., S. 261.

78 A.a.O., S. 295, 297. Vgl. zur Pluralisierung der Rationalität auch: G. RAULET: *Singuläre Geschichten und pluralische Ratio*, S. 275-292.

79 W. WELSCH: *Unsere postmoderne Moderne*, S. 299-300.

80 A.a.O., S. 300-303.

Die transversale Vernunft

Welsch versucht mit dem Modell der »transversalen Vernunft« (einer die »Gegensätze überschreitenden Vernunft«), die Übergänge zwischen verschiedenen Vernunftformen zu beschreiben und praktisch-philosophisch fruchtbar zu machen. Denn die Vernunft, so Welsch, bringt nicht fertige Maßstäbe mit, sondern expliziert, artikuliert und vergleicht die »internen Ansprüche vorgegebener Rationalitäten«, um »Selbstmißverständnisse einzelner Rationalitätsformen zu korrigieren wie andererseits auch Lücken im Rationalitätsprofil aufzudecken und die Ausarbeitung weiterer Rationalitätsfelder anzuregen und voranzutreiben«. ⁸¹ Eine im »gängigen Sinn« vernünftige Praxis entsteht dort, wo die Vernunft »nicht bloß die Konsequenz eines einzigen Rationalitätstyps verfolgt, sondern auch das Umfeld im Blick hat und regulativ zur Geltung bringt«. ⁸² Um eine solche Praxis handelt es sich bei der »transversalen Vernunft«. Für die Konfliktlösung bedeutet dies: Weder der Dissens (gegen Lyotard) noch der Konsens (gegen Habermas) ist das Ziel transversaler Vernunft. ⁸³ Sie leistet die »Klärungsarbeit« und geht mit Differenz und Identität so um, daß sie sich nicht *a priori* auf eine Seite schlägt, sondern beide Möglichkeiten für die konkrete Praxis gelten läßt. ⁸⁴ Transversale Vernunft muß als das Geschehen begriffen werden, das in »offener Prozessualität« die »vielen Lichter« überprüft, ohne allerdings teleologische Vorgaben zu präjudizieren. ⁸⁵

Für Welsch ist die Konzeption transversaler Vernunft mit den anti-totalitären Impulsen postmodernen Denkens eng verbunden, weil sie einen prinzipiellen Pluralismus affirmiert und produktive Übergänge in Konfliktfällen ermöglicht. ⁸⁶ Sie versteht sich als ein Mittelweg zwischen Moderne (im Sinne von Habermas) und Postmoderne (im Sinne von Lyotard), denn »einerseits wendet sie sich gegen die Totalitätsaporien der Moderne und trägt dem postmodernen Differenzierungsinteresse Rechnung, indem sie grundsätzlich nicht auf Totalität, sondern auf Übergänge verpflichtet (...) Andererseits korrigiert sie das absolute Heterogenitäts-Dogma des rigiden Postmodernismus und trägt so zu dem Verbindungsinteresse modernebezogener Positionen Rechnung, ohne deren Tendenz zu Reduktion und Nivellierung der Differenzen zu verfallen«. ⁸⁷ Gleichzeitig garantiert sie die Einheit, die die Subjekte im Umgang mit der postmodernen Pluralität und Polyperspektivität brauchen: Einheit nicht mehr als herrschende, totalitäre Einheitlichkeit verstanden, sondern als *eine* Vermögen *der* Vernunft, Übergänge zwischen verschiedenen Regelsystemen vollziehen zu können. ⁸⁸

81 A.a.O., S. 305.

82 A.a.O., S. 306.

83 W. WELSCH: *Heterogenität, Widerstreit und Vernunft*, S. 184-185.

84 W. WELSCH: *Unsere postmoderne Moderne*, S. 306-307.

85 A.a.O., S. 308.

86 A.a.O., S. 312-313. Vgl. zur Kritik an Welschs »dogmatischem Pluralismus«: P. KOSLOWSKI: *Wirtschaft als Kultur*, S. 70.

87 W. WELSCH: *Unsere postmoderne Moderne*, S. 314; W. WELSCH: *Postmoderne: Tradition und Innovation*, S. 107.

88 W. WELSCH: *Unsere postmoderne Moderne*, S. 316-317; W. WELSCH: *Die Philosophie der Mehrsprachigkeit*, S. 58-68; W. WELSCH: *Vielheit ohne Einheit?*, S. 111-114; W. WELSCH: *Die Postmoderne in Kunst und Philosophie und ihr Verhältnis zum technologischen Zeitalter*, S. 51. Vgl. zum Problem von »Einheit und Vielheit« auch die Ergebnisse des XIV. Deutschen Kongresses für Philosophie (Gießen, 21.-26. September 1987) mit gleichlautendem Thema: O. MARQUARD (Hrsg.): *Einheit und Vielheit*.

Der prinzipielle Pluralismus der Postmoderne

Der Begriff Postmoderne verweist nach Welsch auf eine »Bestimmungskrise«, wo eine »alte Signatur nicht mehr greift« und eine neue noch nicht eindeutig bestimmbar ist: »Man spürt, daß die überkommenen Strategien nicht mehr gemäß sind und daß es von ihnen abzurücken gilt. Dazu will der Terminus anhalten. Er hat Signalfunktion.«⁸⁹ Postmodern ist die neue Qualität des Pluralismus, der gegenüber der Moderne »vielfältiger und einschneidender« geworden ist.⁹⁰ Im modernen Pluralismus versuchte jeder *seine* Vision der Einheit gegen die der anderen durchzusetzen.⁹¹ Postmodern ist die Einsicht, daß es aussichtslos ist, sich der Pluralisierung entgegenzustellen. Welsch sieht aber auch die Gefahren des Pluralismus: Beliebigkeit und Oberflächlichkeit.⁹² Durch die Kombination, Verkreuzung und Durchdringung soll das bloße Nebeneinander verschiedener Positionen überschritten und die Beliebigkeit des »alles geht« (»Anything goes«)⁹³ verhindert werden. Gefordert ist vielmehr eine Hybridbildung, die durch Mehrfachkodierung Irritationen erzeugt.⁹⁴ Ein »Grenzbewußtsein« für das Wißbare und das Unwißbare gehört ebenfalls zum postmodernen Bewußtsein: »Die alte Definition des Weisen – daß zu seinem Wissen auch das Wissen um sein Nicht-Wissen gehört – bleibt wichtig (...) Nur der Unwissende traut und spricht sich Zugriff aufs Ganze zu, der Weise hingegen wehrt solcher Totalisierung und bringt durch seine Praxis exemplarisch vor Augen, daß das Ganze zu bewahren ist, indem ein Horizont von Unfaßlichkeit erhalten bleibt.«⁹⁵

Die religiösen Implikationen postmodernen Denkens

»Krise der Rationalität – Wiederkehr der Religion« ist für Welsch eine charakteristische Doppelfigur postmodernen Denkens, die er allerdings gegen zwei extreme Auslegungen abzugrenzen versucht: zum einen gegen eine »Totalverwerfung« der Rationalität zugunsten einer »schrankenlosen Affirmation alles Religiösen, Mythischen, Magischen, Esoterischen, Okkul-

89 W. WELSCH: *Unsere postmoderne Moderne*, S. 319.

90 A.a.O., S. 320; W. WELSCH: »Postmoderne« *Genealogie und Bedeutung eines umstrittenen Begriffs*, S. 32-33.

91 Auch für den amerikanischen Literaturwissenschaftler und Philosophen Matei Calinescu ist der Pluralismus an und für sich kein neues, postmodernes Phänomen, sondern schon für die Moderne charakteristisch. Die Moderne war allerdings prinzipiell monistisch ausgerichtet. Da jedoch verschiedene Theorien der Wirklichkeit entwickelt wurden, führte dies dazu, daß eine Pluralität sich gegenseitig ausschließender Monismen entstand. Der postmoderne Pluralismus erkennt dagegen an, daß es viele irreduzible Prinzipien und daher viele Welten gibt. M. CALINESCU: *From the One to the Many*, S. 263-284; M. CALINESCU: *Ways of Looking at Fiction*, S. 160.

92 W. WELSCH: *Unsere postmoderne Moderne*, S. 322.

93 Das in der Postmoderne-Diskussion immer wieder zitierte »Anything goes« geht auf den Wissenschaftstheoretiker Paul Feyerabend zurück. Er verwendet diesen Ausdruck in den siebziger Jahren als Plädoyer für einen prinzipiellen wissenschaftlichen Methodenpluralismus: »Der einzige Grundsatz, der den Fortschritt nicht behindert, lautet: Anything goes (Mach, was du willst)«. P. FEYERABEND: *Wider den Methodenzwang*, S. 35. Später hat Feyerabend diesen Satz präzisiert. Vgl. dazu: P. FEYERABEND: *Irrwege der Vernunft*, S. 413-417. Ganz ähnlich wie Feyerabend auch: H. F. SPINNER: *Pluralismus als Erkenntnismodell*, S. 228.

94 W. WELSCH: *Unsere postmoderne Moderne*, S. 324-325. Matei Calinescu votiert für einen »dialogischen Pluralismus«, der zwischen den verschiedenen kulturellen Bereichen vermitteln, »positives Wissen« und Konsense ermöglichen soll, um ethische Unterscheidungen auch in einer pluralistischen Situation noch begründen zu können. M. CALINESCU: *From the One to the Many*, S. 263-284.

95 W. WELSCH: *Unsere postmoderne Moderne*, S. 326.

ten« und zum anderen gegen gegen die Rede von einem »Wiedereintritt in ein christliches Zeitalter«, ein »neues Mittelalter«. ⁹⁶ Vielmehr kommt es darauf an, die Rationalitätskritik auf der »Linie wissenschaftlicher Kritik« gegen die Totalanmaßungen der Vernunft zur Geltung zu bringen, um von daher eine »neue Zuwendung zu religiösen und mythischen Dimensionen der Wirklichkeit« zu versuchen. ⁹⁷

Für Welsch ergibt sich aus der Kritik moderner Totalitätsanmaßungen das Plädoyer für einen prinzipiellen Pluralismus. Deswegen stellt er – im Hinblick auf die theologische Diskussion des Themas Postmoderne – folgende Frage: »Kann die Verabschiedung des Einen, kann der Übergang zu radikaler Vielheit, in der das Eine nur eines neben Anderen ist, theologisch fruchtbar, ja überhaupt mitgemacht werden? Und sind alle Religionen dazu gleichermaßen in der Lage? Oder wäre gerade hierzu eine bestimmte Religion – etwa die christliche – in besonderer Weise befähigt?« ⁹⁸ Diese von Welsch gestellte Frage haben verschiedene Theologen aufgegriffen. ⁹⁹

4. Die analytische Philosophie im Übergang zur Postmoderne

Im amerikanischen Kontext wird die Postmoderne oft mit einer Absetzbewegung von der analytischen Philosophie in Zusammenhang gebracht: »Die gegenwärtige analytische Philosophie ist im Übergang befindlich und öffnet sich einem breiten Spektrum gesellschaftlicher und kultureller Probleme, bricht mit ihrer historischen Amnesie und entdeckt die Geschichte der Philosophie und die Geschichtlichkeit der Philosophie wieder neu«. ¹⁰⁰ Besonders Richard Rorty und Hilary Putnam haben sich von der positivistisch geprägten analytischen Philosophie losgesagt und sich zu Postmodernisten erklärt. Ihre Arbeiten stehen im Mittelpunkt der Diskussion, weil – so Wayne Hudson – »zwei Kardinäle der strengen analytischen Philosophie aus der Kirche ausgetreten zu sein scheinen«. ¹⁰¹

Von der analytischen Philosophie zum Pragmatismus: Richard Rorty

Richard Rorty fordert eine grundsätzliche Neuorientierung der Philosophie: Sie soll ihre transzendentalen Ambitionen aufgeben, sie soll restlos säkularisiert werden und sich von ihrem theologischen Rest freimachen, sie soll einsehen, daß sie die grundlegenden Fragen der Menschheit nicht beantworten kann, sie soll aufhören, sich selber als Wissenschaft zu verstehen, Wissensansprüche zu beurteilen und die Kultur mit Letztbegründungen versorgen zu wollen, sie soll den kontingenten Charakter philosophischer Axiome anerkennen und die Su-

96 W. WELSCH: *Religiöse Implikationen und religionsphilosophische Konsequenzen »postmodernen« Denkens*, S. 119, 177.

97 A.a.O., S. 118.

98 A.a.O., S. 128.

99 Vgl. dazu: Zweiter Hauptteil, I. 1.

100 W. HUDSON: *Zur Frage postmoderner Philosophie*, S. 148. Vgl. zur gegenwärtigen analytischen Philosophie auch: R. BUBNER: *Wohin tendiert die analytische Philosophie?*, S. 257-281; L. KOLAKOWSKI: *Horror metaphysikus*, S. 8-15. L. NAGL – R. HEINRICH (Hrsg.): *Wo steht die Analytische Philosophie heute?*

101 W. HUDSON: *Zur Frage postmoderner Philosophie*, S. 132. Vgl. zu Rortys und Putnams »postmoderner Wende« auch: J. STOUT: *A Lexicon of Postmodern Philosophy*, S. 18-22.

che nach *der* Wahrheit aufgeben, sie soll sich vielmehr auf immanente, finite und historische Fragen beschränken.¹⁰² Aus diesen Imperativen folgt nach Rorty eine pragmatische Philosophie, die Wissen, Wissenschaft, Wahrheit, Rationalität als dialogische, intrahistorische und sozialimmanente Kategorien auffaßt.¹⁰³ Aufgabe dieser Philosophie ist eine Art »Kulturbetreuung«: Sie soll Pseudofragen aufdecken, überkommene »Sprachregister« und Handlungsmaximen bloßstellen und angemessenere vorschlagen.¹⁰⁴ Diese Philosophie macht letztlich nichts anderes als »ihre Zeit in Gedanken zu fassen«.¹⁰⁵

Postmodern an diesem Reformprogramm ist für Rorty der Verzicht auf die Metaerzählungen, der eine »Enttranszendentalisierung« der Philosophie bewirkt.¹⁰⁶ In bewußter Anlehnung an Lyotard führt Rorty aus, daß der Rationalität das Einverständnis abverlangt wird, daß es keine zwingenden Argumente für *ein* universalistisches, transzendentalphilosophisches System oder *eine* Metaerzählung gibt.¹⁰⁷ Daraus folgt aber nicht, daß die Kultur – wie Lyotard postuliert – aus lauter Paralogien und Diskontinuitäten bestehen muß. Auf der anderen Seite bedarf es aber auch nicht einer kommunikativen Theorie mit dem Ziel eines Konsenses wie Habermas meint.¹⁰⁸ Die Philosophie ist seit Descartes eine Reihe falscher Wege gegangen, weil sie Aufgaben übernommen hat, die sie nicht erfüllen konnte.¹⁰⁹ Eine postmoderne Philosophie soll das »Gespräch der Menschheit« fortsetzen, das heißt, für jede neue Entwicklung einer demokratisch-pluralistischen Kultur offen sein.¹¹⁰ Dies impliziert auch einen Verzicht auf normativ-ethische Theorien: Moralische Legitimation kann es nur in Form von Konversation, historischer Erzählung, Vergleich und Kontrast geben, denn Werte haben keine objektive, rationale Grundlage, sondern basieren auf einem Netz von Überzeugungen, Wünschen und Emotionen.¹¹¹ Moral ist Loyalität gegenüber dem historisch gewachsenen Gemeinwesen und gegenüber dem einzelnen Menschen: Die westliche Kultur jedenfalls enthält Elemente der jüdisch-christlichen Tradition, die auch ein Atheist (und als solcher versteht sich Rorty selbst) nicht leugnen kann und die mehr moralische Kraft enthalten als eine »bloß« philosophische Moral im Sinne Kants und Hegels.¹¹²

102 R. RORTY: *Philosophy and the Mirror of Nature*, S. 373-379; R. RORTY: *Solidarität oder Objektivität?*, S. 5-6; R. RORTY: *Consequences of Pragmatism*, S. 167-168.

103 R. RORTY: *Consequences of Pragmatism*, S. XXXVII-XLIV, 162-166.

104 A.a.O., S. 142-153.

105 R. RORTY: *Solidarität oder Objektivität?*, S. 5.

106 R. RORTY: *Postmodernist Bourgeois Liberalism*, S. 585, 588.

107 R. RORTY: *Habermas and Lyotard on Post-Modernity*, S. 41. Vgl. auch: R. RORTY: *Beyond Realism and Anti-Realism*, S. 115.

108 R. RORTY: *Habermas and Lyotard on Post-Modernity*, S. 33-34; R. RORTY: *Solidarität oder Objektivität?*, S. 8-9. Vgl. zur Diskussion um die gegensätzlichen Positionen von Lyotard und Habermas: G. RAULET: *From Modernity as One-Way Street To Postmodernity as Dead End*, S. 156-162.

109 R. RORTY: *Philosophy and the Mirror of Nature*, S. 131-139.

110 A.a.O., S. 389-394. Vgl. zu Rortys »narrativer Philosophie« und zu seinen Vorstellungen einer postmodernen Kultur: CH. NORRIS: *The Contest of Faculties*, S. 139-166.

111 R. RORTY: *Postmodernist Bourgeois Liberalism*, S. 585, 587. »Was man unter einem anständigen Menschen versteht, ist relativ zu historischen Bedingungen, hängt ab von einem kurzzeitigen Konsens darüber, welche Einstellungen normal und welche Handlungsweisungen gerecht oder ungerecht sind«. R. RORTY: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, S. 305.

112 R. RORTY: *Postmodernist Bourgeois Liberalism*, S. 588. Vgl. dazu von theologischer Seite auch: W. D. ROBINSON: *Reason, Truth and Theology*, S. 93-103.

Rorty vertritt als Programm für die Postmoderne einen sozialimmanenten, bürgerlichen Liberalismus, der einen zweckdienlichen, traditionsbezogenen Pragmatismus zur Folge hat.¹¹³ Dieser Pragmatismus ist in Rortys Sicht keine »Philosophie der Verzweiflung«, sondern eine »Philosophie der Solidarität«.¹¹⁴ Eine objektive Epistemologie kann es dagegen nach Rorty nicht mehr geben: »Das beste Argument, das wir Parteigänger der Solidarität gegen die realistischen Parteigänger der Objektivität ins Feld führen können, ist Nietzsches Argument, wonach die in der Tradition des Abendlandes verankerte metaphysisch-erkenntnistheoretische Art der Festigung unserer Gewohnheiten einfach nicht mehr funktioniert. Sie erfüllt ihre Aufgabe nicht«.¹¹⁵ Es bleibt die Hoffnung, »daß eine Überzeugung auch dann noch das Handeln regulieren, auch dann wert sein kann, daß man das Leben für sie läßt, wenn die Träger dieser Überzeugung dessen gewahr sind, daß sie durch nichts anderes verursacht ist als kontingente historische Bedingungen«.¹¹⁶

Die Rückbesinnung auf die humanen Traditionen: Hilary Putnam

Nach Hilary Putnam ist die analytische Philosophie an ihr Ende gelangt: »Die analytische Philosophie hat in der Tat große Erfolge zu verzeichnen; aber diese Erfolge sind negativer Natur. Ebenso wie der logische Positivismus (der ja selbst auch nur Zweig der analytischen Philosophie ist) hat es die analytische Philosophie geschafft, eben dasjenige Projekt zu zerstören, mit dem sie begann«.¹¹⁷ Die analytische Philosophie war in ihrer Ablehnung der Tradition, in ihrem Szientismus und Progressismus ein typisch modernes Projekt, aber ihre Suche nach dem »wirklich Existierenden« oder der »wahren Welt« hat sich als Illusion erwiesen.¹¹⁸ Putnam sieht nun die Postmoderne in der Philosophie kommen, weil die vollmundige Ablehnung alles »Traditionellen« ebenso vergeblich wirkt wie die große Hoffnung, daß die Menschheit einer großen Zukunft entgegengeht.¹¹⁹ Die Philosophie soll endlich aufhören, die Welt aus »God's eye view« zu betrachten. Stattdessen soll sie ein rationaleres Konzept von Rationalität entwickeln, das die anthropologischen, historischen und kulturellen Grenzen menschlicher Erkenntnis akzeptiert.¹²⁰ Sie soll sich als Geisteswissenschaft verstehen, sich kulturellen, alltäglichen Belangen öffnen und ihre Eingebundenheit in die kulturellen Traditionen stärker reflektieren. Aufgabe der postmodernen Philosophie ist es fortan, Verfahrensprobleme der alltäglichen Kultur zu durchleuchten und unter Rückgriff auf die humanen Traditionen die anstehenden Probleme zu lösen.¹²¹

113 R. RORTY: *Postmodernist Bourgeois Liberalism*, S. 585. Vgl. auch: R. RORTY: *Solidarität oder Objektivität?*, S. 27-28.

114 R. RORTY: *Solidarität oder Objektivität?*, S. 31. Vgl. zur Kritik an Rortys Pragmatismus: K.-O. APEL: *Diskurs und Verantwortung*, S. 393-412.

115 R. RORTY: *Solidarität oder Objektivität?*, S. 31. Vgl. zur Metaphysikkritik des 19. und 20. Jahrhunderts: P. KONDYLIS: *Die neuzeitliche Metaphysikkritik*, S. 361-561.

116 R. RORTY: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, S. 306.

117 H. PUTNAM: *After Ayer, after Empiricism*, S. 273.

118 H. PUTNAM: *Realism and Reason*, S. 180.

119 A.a.O., S. 302-303.

120 A.a.O., S. 301. Vgl. auch: H. PUTNAM: *After Ayer, after Empiricism*, S. 272.

121 H. PUTNAM: *Realism and Reason*, S. 183.

Mögliche Perspektiven einer postmodernen Sozialphilosophie: Wayne Hudson

Rorty und Putnam machen dem australisch-niederländischen Philosophen Wayne Hudson zufolge methodologische Entwicklungen deutlich, die über die moderne Philosophie hinausweisen können: »Rorty und Putnams Beitrag besteht darin, unseren Blick dahingehend zu schärfen, daß die moderne Philosophie größtenteils die zentralen Themen unter dem Einfluß der Erkenntnistheorie in der Tat schlecht behandelt hat (Rorty) und daß wir das Problem des menschlichen Projektionsdenkens nicht einmal ansatzweise verstehen (Putnam)«. ¹²² Allerdings liefern weder Rorty noch Putnam ein Programm, das der politischen, ökonomischen und sozialen Gesamtsituation gerecht wird. Bei beiden zeigt sich in krasser Weise, wie weit sie von einem Denken in globalen Zusammenhängen entfernt sind, das »einige Propheten der Postmoderne voraussehen«. ¹²³

Der Transzendentalismus muß nicht abgeschafft, sondern unter den Bedingungen der Gegenwart neu interpretiert werden. Es geht nicht darum die »harte« Philosophie durch eine »weiche« oder »schwache« zu ersetzen, sondern darum, eine Sozialphilosophie zu entwerfen, die Rationalität, Autonomie und Freiheit neu zu denken versucht, weil sich die modernen Gesellschaftsphilosophien für die globalen zeitgenössischen Probleme als inadäquat erweisen. ¹²⁴ Vor allem ist es notwendig, Verantwortung für das zu übernehmen, was die Menschen der Welt und einander zufügen. Voraussetzung ist allerdings das Eingeständnis, »daß diese Verantwortung *inter alia* die *Erweiterung* der bestehenden Formen menschlicher Rationalität und Reflexion erforderlich macht«. ¹²⁵ Eine postmoderne Sozialphilosophie muß dabei »jedoch weder die Form eines reaktionären Angriffs auf die Moderne« »noch die Form eines Rückzugs in historische Wiederbelebungen« annehmen, sondern kann durch eine kritische Revision der kulturellen und gesellschaftlichen Prinzipien neue Perspektiven aufzeigen und auf diese Weise über die der Moderne hinausgehen. ¹²⁶

Die globale Kartographie der Wahrnehmung: Frederic Jameson

Die Forderung Hudsons nach einer Neuorientierung unseres Erfahrungshorizontes nimmt der amerikanische Komparatist Frederic Jameson auf, wenn er eine »globale Kartographie unserer Wahrnehmung und Erkenntnis« fordert, die die zur Zeit herrschende »räumliche und gesellschaftliche Konfusion« lichten und den Standort für die individuellen und kollektiven Subjekte neu bestimmen könnte. ¹²⁷ Eine »globale Kartographie« der Wahrnehmung könnte der postmodernen Verwirrung abhelfen, Denkstrukturen durchschaubar und Orientierung möglich machen. ¹²⁸

122 W. HUDSON: *Zur Frage postmoderner Philosophie*, S. 149.

123 A.a.O., S. 150.

124 A.a.O., S. 153.

125 A.a.O., S. 152.

126 A.a.O., S. 153.

127 F. JAMESON: *Postmoderne*, S. 100.

128 Ebd. Vgl. zur Rezeption von Jamesons Postmoderne-Theorie in den USA: D. KELLNER (Hrsg.): *Postmodernism/Jameson/Critique*.

Die grundlegende Frage nach einer wie auch immer verstandenen Postmoderne ist nach Frederic Jameson, ob sich die kulturellen Veränderungen seit Ende der fünfziger Jahre grundlegend von den »periodisch auftauchenden Stil- und Modewechseln« der Moderne unterscheiden.¹²⁹ In umfangreichen Untersuchungen der verschiedenen kulturellen Sektoren versucht Jameson zu zeigen, daß Postmoderne nicht als Stilrichtung verstanden werden sollte, sondern als »kulturelle Dominante«, die eine historische Periodisierung von Moderne und Postmoderne möglich macht: »Selbst wenn alle konstitutiven Merkmale der Postmoderne mit denen der Moderne identisch oder aus ihr hervorgegangen wären – eine Position, von der ich glaube, daß sie nachweislich falsch ist, die aber nur in einer ausführlichen Analyse der Moderne selbst zu widerlegen ist –, so wären beide in ihrer gesellschaftlichen Bedeutung und Funktion dennoch deutlich voneinander zu unterscheiden«.¹³⁰ Konstitutive Merkmale der Postmoderne sind nach seiner Analyse:

- Der »Verlust von Historizität« führt zu einer »neuen Oberflächlichkeit«, und mit den neuen Informationstechnologien geht eine Globalisierung der Wirtschaft und des kapitalistischen Systems einher.¹³¹
- Weil das »große, globale, multinationale und dezentrierte Kommunikationsgeflecht« den Orientierungsrahmen der individuellen Subjekte überschreitet, besteht eine grundlegende Desorientierung.¹³²
- Darüber hinaus macht die Herrschaft der Bilderkultur, des Simulakrums, des Pastiche und das Schwinden der kritischen und utopischen Potentiale der Moderne praktisch jeden »Glauben an eine bestimmbare Zukunft und ein kollektives Ziel« unmöglich.¹³³
- Die Rolle des Kulturkritikers und Moralisten wird obsolet, weil auch er in den postmodernen Raum so tief versunken ist, daß die »entrüstete moralische Verurteilung des Gegners gar nicht mehr zu haben ist«.¹³⁴
- Weil ein »archimedischer Punkt« und eine »kritische Distanz« aufgrund der Verräumlichung nicht mehr lokalisierbar sind, wird die Kritik »auf irgendeine Weise heimlich entwaffnet« und vom System absorbiert.¹³⁵

5. Die Bedeutung Nietzsches für die Postmoderne

Im Zusammenhang mit der philosophischen Postmoderne wird immer wieder auf Nietzsche rekurriert, der oft als Urvater der Postmoderne angesehen wird.¹³⁶ Von Anfang an war die

129 F. JAMESON: *Postmoderne*, S. 45.

130 A.a.O., S. 49.

131 A.a.O., S. 50.

132 A.a.O., S. 89.

133 A.a.O., S. 91. Vgl. zum Schwinden utopischer Potentiale auch: J. HABERMAS: *Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien*, S. 141-163.

134 F. JAMESON: *Postmoderne*, S. 92.

135 A.a.O., S. 94.

136 Vgl. J. HABERMAS: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 104-129; J. F. LYOTARD: *Das postmoderne Wissen*, S. 115; M. FRANK: *Die Unhintergebarkeit von Individualität*, S. 8-9; G. VATTIMO: *Jenseits vom Subjekt*, S. 36-64; W. VAN REIJEN: *Post-scriptum*, S. 19-24; H. MANSCHOT: *Nietzsche und die Postmoderne in der Philosophie*, S. 478; H.-M. SCHÖNHERR: *Irrationalismus oder »Zweite Aufklärung«*,

Postmoderne mit dem Namen Nietzsches verknüpft. Schon im Ersten Weltkrieg wird der Begriff von Rudolf Pannwitz verwendet. In seinem Buch *Die Krisis der europäischen Kultur* reflektiert er den Zusammenbruch der liberalen, bürgerlichen Kultur im Ersten Weltkrieg und die damit verbundene Umbruchserfahrung. Er sieht nun den »postmodernen Menschen« kommen, der aus der Dekadenz der modernen Kultur und der europäischen Revolution des Nihilismus hervorgeht.¹³⁷

Heute ist vor allem in Frankreich eine Nietzsche-Renaissance zu beobachten. Philosophen wie Barthes, Bataille, Blanchot, Deleuze, Derrida, Klossowski, Lyotard und Foucault haben über Nietzsche geschrieben und ihn vor allem sprach- und kulturphilosophisch rezipiert.¹³⁸ Aber auch für Jürgen Habermas beginnt die Postmoderne mit Nietzsche: »Für Nietzsche ist die Ausgangssituation klar. Einerseits verstärkt die historische Aufklärung nur die in den Errungenschaften der Moderne fühlbar gewordenen Entzweiungen; die in Gestalt einer Bildungsreligion auftretende Vernunft entfaltet keine synthetische Kraft mehr, welche die vereinigende Macht der überlieferten Religion erneuern könnte. Andererseits ist der Moderne der Weg zurück in die Restauration verlegt. Die religiös-metaphysischen Weltbilder der alten Zivilisation sind selber schon ein Produkt der Aufklärung, zu vernünftig also, um der radikalisierten Aufklärung der Moderne noch etwas entgegensetzen zu können«.¹³⁹

Was die Theoretiker der Postmoderne aber besonders an Nietzsche interessiert, sind seine Untersuchungen der Sprache und seine Erkenntnis, daß der durch und durch metaphorische Charakter der Sprache in der westlichen Kultur verdrängt wurde, weil diese »Kultur von der Idee durchdrungen ist, daß das Wahre das Maß und die Matrix aller Dinge ist, auch der Sprache«.¹⁴⁰ Wenn es aber nun keine *adaequatio intellectus et rei* gibt, wenn sich die Bezeichnungen und die Dinge nicht decken, wenn die Sprache nicht auf eine außer ihr selbst liegende Realität verweist, wird – so Nietzsche in seinem Traktat *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* – die Wahrheit zur Illusion: »Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, Methaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind«.¹⁴¹ Für die Philosophie ergibt sich dadurch eine grundlegend neue Situation: »Das Neue an unserer jetzigen Stellung zur Philosophie ist eine Überzeugung, die noch kein Zeitalter hatte: daß wir die Wahrheit nicht haben. Alle früheren Menschen ›hatten die Wahrheit‹: selbst die Skeptiker«.¹⁴² Daß wir die Wahrheit nicht haben, scheint sich heute als Konsens in der Philosophie durchgesetzt zu haben. Dieser Konsens vereinigt sowohl Kritiker wie

S. 1107-1108; L. FERRY: *Homo aestheticus*, S. 199-325; I. FORBES: *Nietzsche, Modernity and Politics*, S. 218-225; R. SPAEMANN: *Die christliche Religion und das Ende des modernen Bewußtseins*, S. 268; W. W. FUCHS: *Post-modernism is not a scepticism*, S. 395-398; P. R. HINLICKY: *The Human Predicament in Emergent Post-Modernity*, S. 169; K. WELLNER: *Aufklärung und Moral*, S. 82-89.

137 R. PANNWITZ: *Die Krisis der europäischen Kultur*, S. 64. Pannwitz' postmoderner Mensch läßt sich weitgehend mit Nietzsches »Übermensch« identifizieren.

138 Vgl. PH. RIPPEL: *Souveränität und Revolte*, S. 105-121; H. MANSCHOT: *Nietzsche und die Postmoderne in der Philosophie*, S. 478-479.

139 J. HABERMAS: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 107-108. Vgl. zur Konstruktion und Ablösung von Weltbildern: G. DUX: *Die Logik der Weltbilder*; N. GOODMAN: *Weisen der Welterzeugung*. Vgl. zu den Transformationen des Vernunftbegriffs: H. POSER (Hrsg.): *Wandel des Vernunftbegriffs*.

140 H. MANSCHOT: *Nietzsche und die Postmoderne in der Philosophie*, S. 484. Ähnlich auch: W. RIES: *Aufklärung und Postmoderne im Blick auf Nietzsche und Kafka*, S. 45-48.

141 F. NIETZSCHE: *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, S. 374-375.

142 F. NIETZSCHE: *Umwertung aller Werte*, S. 607, Nr. 566.

Befürworter der Postmoderne. Nietzsches Einsicht in das metaphorische Wesen der Sprache hat zum »Linguistic turn« in der Philosophie geführt.¹⁴³ In der Nachfolge Nietzsches wird Wahrheit nunmehr nur noch als »ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz [als] eine Summe von menschlichen Relationen« verstanden, »die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden und die nach langem Gebrauch einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken«.¹⁴⁴ Weil aber Schein und Sein, Wahrheit und Irrtum nicht mehr voneinander unterschieden werden können,¹⁴⁵ wird die Wahrheitsfrage von der philosophischen Tagesordnung suspendiert: *Philosophie* wird zur *Philologie*, das Paradigma *Bewußtsein* durch das Paradigma *Sprache* ersetzt.¹⁴⁶

Neben den sprachphilosophischen Abhandlungen gilt ein besonderes Interesse aber auch Nietzsches Schriften *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben und Menschliches, Allzumenschliches*, die zu einer Revision des modernen Fortschrittsglaubens und seines linearen Geschichtsverständnisses nötigen.¹⁴⁷ Danach kann es nach Nietzsche nur noch zur ewigen Wiederkehr des Gleichen kommen, ein *Zustand nach der Geschichte* also, der in Frankreich *Posthistoire* genannt wird und den Gianni Vattimo für den postmodernen hält.¹⁴⁸

6. Postmoderne als Verwindung der Moderne: Gianni Vattimo

In Italien hat Gianni Vattimo, Professor für Philosophie an der Universität Turin, ein eigenständiges, auf Nietzsche und Heidegger aufbauendes und von der französischen *Posthistoire* inspiriertes Konzept der Postmoderne vorgelegt. Im Unterschied zum »starken Denken« der auf Herrschaftswissen ausgerichteten Moderne soll das von Vattimo entwickelte postmoderne Denken ein »schwaches Denken« (»pensiero debole«) sein, dessen Anliegen vor allem die

143 Vgl. dazu R. RORTY (Hrsg.): *The Linguistic Turn*; M. FRANK: *Was ist Neostrukturalismus*, S. 124, 282; ANDREAS HUYSSSEN: *Postmoderne*, S. 109; J. F. LYOTARD: *Der Widerstreit*, S. 12. J. HABERMAS: *Nachmetaphysisches Denken*, S. 15; 52-57.

144 F. NIETZSCHE: *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, S. 374. Vgl. dazu auch: J. HABERMAS: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, S. 168.

145 »Bei allem Werthe, der dem Wahren, dem Wahrhaftigen, dem Selbstlosen zukommen mag: es wäre möglich, dass dem Scheine, dem Willen zur Täuschung, dem Eigennutz und der Begierde ein für alles Leben höherer und grundsätzlicherer Werth zugeschrieben werden müsste«. F. NIETZSCHE: *Jenseits von Gut und Böse*, S. 10-11.

146 Vgl. S. BENHABIB: *Kritik des ›postmodernen Wissens‹*, S. 109; J. HABERMAS: *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, S. 219-247; J. HABERMAS: *Nachmetaphysisches Denken*, S. 15.

147 Vgl. zur Genese des Kollektivsinguars »Fortschritt« im 19. Jahrhundert: R. KOSELLECK: »*Neuzeit*«, S. 279-292.

148 G. VATTIMO: *Das Ende der Moderne*, S. 16; G. VATTIMO: *Das Ende der Geschichte*, S. 171. Vgl. zur Genese und Theorie des »Posthistoire«: W. SCHULZE: *Ende der Moderne?*, S. 76-78; A. GEHLEN: *Einblicke*, S. 115-133, besonders S. 126; A. GEHLEN: *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, S. 311-328; A. GEHLEN: *Ende der Geschichte?*, S. 61-75; L. NIETHAMMER: *Posthistoire*, S. 7-12; D. KAMPER: *Nach der Moderne*, S. 163-174; J. BAUDRILLARD: *Agonie des Realen*, S. 29-51. Vgl. zur kritischen Auseinandersetzung mit dem Posthistoire-Theorem und der Abgrenzung zum Postmoderne-Begriff: W. WELSCH: *Unsere postmoderne Moderne*, S. 149-154; H. BÖHRINGER: *Die Ruine in der Posthistoire*, S. 368-374; NORBERT BOLZ: *Der ewige Friede als Farce*. S. 22-27; K. LAERMANN: *Das rasende Gefasel der Gegenauflärung*, S. 215-216; R. ZUR LIPPE: *Sinnenbewußtsein Post-Moderne*, S. 104-115; R. GÖRNER: *Das Ende der Postmoderne*; B. WARTMANN: »*No Future*« *post-moderner Avantgarde*, S. 29-32; L. NIETHAMMER: *Posthistoire – zur Wiederkehr der Diagnose, daß die Geschichte zu Ende sei*, S. 9-22.

Kritik der Herrschaft und der Metaphysik ist.¹⁴⁹ Ausgangspunkt in seinem Buch *La fine della modernità* ist Nietzsches Gedanke der »ewigen Wiederkehr« und Heideggers »Verwindung der Metaphysik«.¹⁵⁰ Das »Post« der Postmoderne will Vattimo so verstanden wissen, daß es sich auf einen Zustand nach der Moderne und ihres linearen Fortschritts Glaubens bezieht, auf einen Zustand, in dem *die* Geschichte in das Bewußtsein von Geschichten aufgelöst ist.¹⁵¹ Die Postmoderne soll aber gerade nicht als Überholung der Moderne verstanden werden (eine solche »Überholung« würde der immanenten Logik der Moderne verhaftet bleiben), sondern – im Sinne Heideggers – als »Verwindung der Moderne«: weder ein »Hintersichlassen« der Vergangenheit noch eine »dialektische Aufhebung«, sondern eine *andere Aneignung*, ein *An-denken der Moderne*.¹⁵²

Die Menschen – so Vattimo – sind nach dem Ende der Moderne nicht mehr in der Lage, etwas Neues zu schaffen, sie können bloß noch aus dem Fundus der Vergangenheit schöpfen, sie leben in einer Zeit nach dem »Ende der Geschichte« (*Posthistoire*).¹⁵³ Damit erscheint der Nihilismus auf der Bühne, den Nietzsche und Heidegger als neue Chance gesehen haben: Nietzsche in seiner Philosophie der *Morgenröthe*, in der der Genesende gelernt hat, auf eine ursprüngliche Wahrheit zu verzichten und Heidegger in seinem Gedanken einer »Verwindung der Metaphysik«, in der die Erfahrung der Grundlosigkeit allen Seins es erlaubt, das »Dasein« als »Geschick«, als neue Chance zu begreifen.¹⁵⁴

Für Vattimo ist das postmoderne philosophische Denken wesentlich »Denken des Genusses« (»pensiero della fruizione«) und »Denken der Kontamination« (»pensiero della contaminazione«) sowie ein »Denken des Ge-stells«.¹⁵⁵ Das »Denken des Genusses« zeichnet sich durch eine »Ethik der Güter« ohne Rekurs auf Ziele, Imperative und Fortschritte aus; das »Denken der Kontaminierung« drückt die hermeneutische Möglichkeit einer »schwachen« Wahrheit aus, die ohne Metaphysik Wahrheiten aus der Vielfalt des zeitgenössischen Wissens zu erkennen vermag: »Eine solche – in der Dimensionenvielfalt gewonnene – Einheit hätte nichts mehr von der Einheit eines dogmatischen philosophischen Systems an sich und wiese

149 Vgl. zum »schwachen Denken« auch den Sammelband: G. VATTIMO – P. A. ROVATTI (Hrsg.): *Il pensiero debole*.

150 G. VATTIMO: *Das Ende der Moderne*, S. 5; G. VATTIMO: *Vorwort*, S. 15. Vgl. zu Vattimos Buch *La fine della modernità* auch die Rezensionen von: R. CAPURRO: *Das Ende der Moderne*, S. 205-209 und J. FRÜCHTL: *(Post-)Metaphysik und (Post-)Moderne*, S. 242-250. Vgl. zur Postmoderne-Diskussion in Italien: A. VILLANI: *Le »chiavi« del postmoderno*; S. NICOLOSI: *La storia della filosofia come problema la filosofia contemporanea tra antimoderno e post-moderno*; ST. ROSSO: *Postmodern Italy*, S. 79-92 (mit ausführlichem Literaturverzeichnis).

151 G. VATTIMO: *Das Ende der Moderne*, S. 14. Vgl. auch: G. VATTIMO: *Le futur passé*, S. 50-52.

152 G. VATTIMO: *Das Ende der Moderne*, S. 178-197; G. VATTIMO: *Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie*, S. 233; G. VATTIMO: *Hermeneutics as Koine*, S. 406-408. Capurro verdeutlicht Vattimos Verständnis der »Verwindung« folgendermaßen: »Wir verwinden etwas indem wir uns einfügen, die Krankheit etwa als Möglichkeit für eine Änderung unseres bisherigen Verhaltens hinnehmen. Wir stellen uns also nicht gegen sie, sondern nutzen ihre Kraft (...), um ihre Bewegung in eine für uns günstige Wende bzw. »Windung« zu nutzen«. R. CAPURRO: *Aufklärung am Ende der Moderne*, S. 133-135.

153 G. VATTIMO: *Das Ende der Moderne*, S. 9-16.

154 A.a.O., S. 183-192. Vgl. auch: G. VATTIMO: *Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie*, S. 233-243; G. VATTIMO: *Vorwort*, S. 18-19.

155 G. VATTIMO: *Das Ende der Moderne*, S. 192-197; G. VATTIMO: *Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie*, S. 243-246. Vgl. zu Vattimos Verständnis des »Ge-stells«: R. CAPURRO: *Aufklärung am Ende der Moderne*, S. 133.

auch keinen der starken Züge der metaphysischen Wahrheit mehr auf«. ¹⁵⁶ Das »Denken des Ge-stells« wirkt »verwindend«, indem es einen Bezug zwischen der technischen Rationalität und der abendländischen Tradition herstellt, allerdings so, daß das »Ge-stell« (die technisch-rationalisierte Welt) seinen metaphysischen Charakter verliert und zu »schwingen« anfängt: In einer solch »schwingenden« Welt der totalen Vermittlung aller Erfahrungen wird die Ontologie hermeneutisch, daß heißt, die metaphysischen Begriffe von Subjekt und Objekt, von Realität und Wahrheit verlieren ihren Gehalt. ¹⁵⁷

Vattimo verzichtet auf die Suche nach einer originären Struktur des Seins: Wir leben in einer endlichen Welt, die sich uns nur sprachlich erschließt. Hermeneutik ist deshalb bei Vattimo keine Methode des Verstehens, sondern freies Vernehmen des Seins und der Welt. ¹⁵⁸ Dieses »schwache Denken« führt zu einer »Ethik der Interessenlosigkeit und Asketismus«, die einen partikularen Standpunkt für unhintergebar hält und deswegen eine Ethik der Werte und der Imperative zurückweisen muß. Statt dessen soll eine Güter- und Mitleidsethik die Geschichte des Seins durch eine Reduktion von Aggressivität und Weltbeherrschung entfalten. ¹⁵⁹

7. Postmoderne als neuer Essentialismus und Holismus

Gegen die pluralistischen und die überwiegend an Nietzsche orientierten Postmoderne-Konzeptionen hat sich eine Opposition formiert, die nicht den Pluralismus und die generelle erkenntnistheoretische und ethische Orientierungslosigkeit als Kennzeichen der Postmoderne ansieht, sondern eine neue »ganzheitliche« Sicht des Menschen und der Welt als postmodern proklamiert. Daß sich die moderne wissenschaftliche Vernunft in der Krise befindet und die gegenwärtige Situation vor allem durch einen vielfältigen weltanschaulichen und kulturellen Pluralismus gekennzeichnet ist, wird nicht bestritten, aber diese Symptome werden nicht als »postmodern«, sondern als »spätmodern« bezeichnet, weil sie – so die Argumentation – der immanenten Logik der Moderne verhaftet bleiben und das Ergebnis einer an sich selbst zweifelnden Moderne sind.

Die ganzheitliche Betrachtung der Wirklichkeit: Robert Spaemann

Eine Überwindung der Moderne – so der Münchner Philosoph Robert Spaemann – muß derart angelegt werden, daß die »echten Gehalte humaner Selbstverwirklichung, die wir der Moderne verdanken«, bewahrt und gegen die »immanente Tendenz zur Selbstaufhebung« verteidigt

156 G. VATTIMO: *Das Ende der Moderne*, S. 195.

157 A.a.O., S. 196-197. Vgl. zum Metaphysikproblem im Zusammenhang der Postmoderne-Diskussion auch: H.-L. OLLIG: *Das unerledigte Metaphysikproblem*, S. 55-68; E. CORETH (Hrsg.): *Metaphysik in Un-metaphysischer Zeit*.

158 G. VATTIMO: *Jenseits vom Subjekt*, S. 130-138; Vgl. zu Vattimo auch: H.-M. SCHÖNHERR: *Die Technik und die Schwäche*, S. 141-145; H.-M. SCHÖNHERR: *Irrationalismus oder »Zweite Aufklärung«*, S. 1107-1108.

159 G. VATTIMO: *Vorwort*, S. 20. Vattimo beruft sich hier auf Kant und Schopenhauer. Vgl. auch: G. VATTIMO: *Gibt es eine europäische Kultur?*, S. 467-471.

werden.¹⁶⁰ Die Moderne soll nicht einfach abgelöst werden, auch geht es nicht um eine »Überholung« der Moderne, sondern eher um eine unspektakuläre, »fast unmerkliche Handlungsänderung gegenüber der Moderne, ohne den Willen, sie entweder zu überholen, oder aber ihre Erregenschaften einfach preiszugeben«.¹⁶¹ Die Krise der Moderne besteht nach Spaemann in dem Selbstzweifel des durch die moderne Wissenschaft geprägten Bewußtseins: Der Szientismus als Herrschaft des Menschen über die Natur hat sich als Irrweg erwiesen, weil sich heute die Grenzen des Projektes progressiver Naturbeherrschung zeigen. Der »Preis des Fortschritts« erscheint vielen als zu hoch: »Der Eindruck verstärkt sich, daß wir hinsichtlich des Reichtums der Welt längst begonnen haben, vom Kapital statt von den Zinsen zu leben«.¹⁶² Und weil das neue ökologische Bewußtsein das »Projekt Moderne« fraglich werden läßt, löst sich auch der moderne Zusammenhang von Fortschritt und Hoffnung auf: An die Stelle *des* Fortschritts treten Fortschritte, »deren Parameter wir jeweils gesondert zu bewerten und die wir mit Rückschritten, d. h. Verschlechterungen in anderen Hinsichten abzuwägen haben«.¹⁶³ Zwar gibt es auch weiterhin technische Fortschritte, aber gleichzeitig wächst auch das Unbehagen, daß die »Grenzen des Humanen« von der Technik längst überschritten sind.¹⁶⁴ Für Spaemann zeichnet sich ein neues Bewußtsein ab, das ein »neues Ethos der Solidarität«, eine »neue Bescheidenheit«, eine »holistische Betrachtung unserer Wirklichkeit« und eine »Haltung des Seinlassens« beinhaltet.¹⁶⁵

Von der erkenntnistheoretischen Perspektive her gesehen führt dieses Bewußtsein zu einer Relativierung des »wissenschaftlich experimentellen Erfahrungstypus« mit seiner speziellen Axiomatik der Wiederholbarkeit und Allgemeinheit der durch das Experiment gewonnenen Erkenntnis: Weil wir nur eine Welt haben, die wir schützen müssen, wird die Welt nun als »begrenzt Ganzes« erlebt und die *Einmaligkeit* eines jeden Dinges, eines jeden Menschen, einer Situation, des Universums wird zur Grunderfahrung dieses neuen Bewußtseins.¹⁶⁶ Dieser »integrale« Erfahrungsbegriff ist mit der Axiomatik der *Wiederholbarkeit* des wissenschaftlichen Experimentes inkommensurabel und setzt eine »nichtmediatisierbare, unverwaltbare und nicht funktionalisierbare *Unbedingtheit*« voraus, eine Unbedingtheit des Religiösen, des Sittlichen und des Künstlerischen.¹⁶⁷ Gegen Habermas weist Spaemann darauf hin, daß angesichts der objektiven Bedingungen des menschlichen Überlebens auf diesem Planeten der

160 R. SPAEMANN: *Das Ende der Modernität?*, S. 20. Vgl. zur Kritik an Spaemanns, Koslowskis und Hübners »metaphysischer Kulturkritik«: H. BRUNKHORST: *Die Komplexität der Kultur*, S. 399.

161 R. SPAEMANN: *Das Ende der Modernität?*, S. 20.

162 A.a.O., S. 31. Vgl. auch: R. SPAEMANN: *Die christliche Religion und das Ende des modernen Bewußtseins*, S. 254-268. Ähnlich auch der Religionsphilosoph Nathan Rotenstreich: »Post-modernity can be viewed as an emotional reaction against the technological civilization, if that civilization is indeed based upon the notion of mastering the universe via knowledge.« N. ROTHENSTREICH: *Religion, Modernity and Post-Modernity*, S. 41.

163 R. SPAEMANN: *Das Ende der Modernität?*, S. 31-32. Vgl. zur ökologischen Krise als dem möglichen Ende der Moderne: R. MAURER: *Ein möglicher Sinn der Rede von Postmoderne im Spannungsfeld zwischen Technologie und Ökologie*, S. 101-106.

164 R. SPAEMANN: *Das Ende der Modernität?*, S. 33. Spaemann nennt hier als Beispiele den atomaren Holocaust, die künstliche Verlängerung des menschlichen Lebens und die Möglichkeiten der Gentechnologie. Ein ähnliches Krisenszenario entwirft: W. D. REHFUS: *Die Vernunft frisst ihre Kinder*, S. 15-69.

165 R. SPAEMANN: *Das Ende der Modernität?*, S. 34.

166 A.a.O., S. 35-36.

167 A.a.O., S. 36.

Konsens nicht mehr als letzte Instanz in den Fragen des menschlichen Handelns angesehen werden kann. Der Konsens kann auf Irrtum beruhen und eventuell tödlich sein. Ob er auch wirklich letal wirkt, »wird durch Tatsachen entschieden und nicht durch Diskurse«. ¹⁶⁸

Die Wiedergewinnung aller Wissensformen des Menschen: Peter Koslowski

Auch für Peter Koslowski, Direktor des *Forschungsinstituts für Philosophie Hannover*, der sich in zahlreichen Publikationen mit dem Thema Postmoderne auseinandergesetzt hat, ¹⁶⁹ entsteht die Krise der Moderne aus dem Zusammenbruch des Wachstums- und Fortschrittsgedankens, der durch die Studien des »Club of Rome« *Die Grenzen des Wachstums* und *Die sozialen Grenzen des Wachstums* ausgelöst wurde. ¹⁷⁰ Das Ende der unbeschränkten Herrschaft des Menschen über die Natur und das damit einhergehende Ende der utopischen Hoffnungen der Neuzeit zeigt den Beginn einer nachneuzeitlichen, postmodernen Epoche an. ¹⁷¹ Gegen Habermas' Vollendung des modernen Projektes führt Koslowski an, daß Habermas nicht von der historisch gewordenen Moderne im Sinne der Neuzeit ausgeht, sondern von einem »modernen Projekt« im Sinne der Aufklärung. ¹⁷² Aber die Aufklärung war ein sehr vielschichtiges Gebilde mit idealistischen, materialistischen und deistischen Strömungen, die nicht so recht zu Habermas' eigenem Projekt passen: Habermas verwendet einen idealisierten und reduktionistischen Begriff von Moderne, der die negativen Seiten der historischen Moderne eliminiert oder als Dekadenz und Abfall vom eigentlichen Programm wertet. Koslowski wirft Habermas vor, daß »das Projekt der gegenwärtigen Projektleiter der Moderne in Deutschland« widersprüchlich und restaurativ ist: widersprüchlich, weil die Moderne nun mal nicht mehr »modern« ist, restaurativ, weil sie versucht, Vergangenes (den Linkshegelianismus) am Leben zu erhalten. ¹⁷³ Demgegenüber bedeutet die Postmoderne Befreiung von den Singularen der Moderne: des *einen* Diskurses aller vernünftigen Subjekte, des *einen* Fortschritts in eine immer bessere Zukunft, der *einen* universalen Geschichte aller Menschen, der *einen* Evolution der Menschheit. »Die absolute Vernunft Herrschaft ist ein verfehltes Projekt der Moderne«. ¹⁷⁴

Postmodernes Denken ist im Gegensatz dazu ein Denken der Vielheit, das die »Wiedergewinnung der gesamten geistigen Vermögen und Wissensformen« des Menschen anstrebt. ¹⁷⁵ Gegen die Auflösung des Seienden in Relationen und Funktionen durch die analytische Ver-

168 A.a.O., S. 38. Ähnlich auch: K. HEDWIG: *Die philosophischen Voraussetzungen der Postmoderne*, S. 317-318.

169 Vgl. dazu auch: Erster Hauptteil, IV. 3. Dort wird Koslowskis Position ausführlicher behandelt.

170 P. KOSLOWSKI: *Baustellen der Postmoderne*, S. 2-3. Koslowski bezieht sich hier auf: D. MEADOWS – D. MEADOWS: *Die Grenzen des Wachstums* und F. HIRSCH: *Die sozialen Grenzen des Wachstums*.

171 P. KOSLOWSKI: *Baustellen der Postmoderne*, S. 3. Ähnlich bestimmt auch Hans-Joachim Höhn den Anfangspunkt der Postmoderne: »Das gesellschaftliche Sein und weniger sein intellektueller Widerschein muß als Forum und Antriebskraft kultureller Veränderungen in den Blick genommen werden. Hier ist die eigentliche Zäsur zwischen Moderne und Postmoderne zu suchen«. H.-J. HÖHN: *Ende oder Wende der Moderne?*, S. 115.

172 P. KOSLOWSKI: *Baustellen der Postmoderne*, S. 4.

173 A.a.O., S. 6. Ähnlich auch: F.-X. KAUFMANN: *Religion und Modernität*, S. 48, Anm. 38.

174 P. KOSLOWSKI: *Baustellen der Postmoderne*, S. 4.

175 A.a.O., S. 8.

nunft »setzt das postmoderne Denken den Primat der essentialen und entelechialen Gestalt und der in Raum und Zeit instantiierten Einmaligkeit«. ¹⁷⁶ Dieser postmoderne Essentialismus überwindet die Trennungen und Ausdifferenzierungen der Moderne, indem er die drei Bereiche der geistigen Lebenswelt (Kunst, Wissenschaft und Religion) reintegriert. ¹⁷⁷ Es bietet sich heute, so Koslowski, die Chance, zu einer neuen Synthese von Glauben und Wissen, Religion und Philosophie zu gelangen, weil die moderne Vernunftgläubigkeit keine Barrieren gegen den »Willen zur Macht« zu installieren vermochte. ¹⁷⁸ Ohne »messianische Hoffnung auf das Absolute«, ohne »Eingedenken der Natur« und ohne die »Selbstbehauptung und Unverletzlichkeit eines Personenzentrums« aber sind keine Dämme gegen den Systemzwang der totalisierenden Vernunft zu errichten. ¹⁷⁹ Denn eine Geschichte ohne *Concursus divinus* ist defizitär: »Wir werden nicht durch Diskurse geboren und sterben nicht durch unseren eigenen Diskurs«. ¹⁸⁰

Die Synthese von wissenschaftlicher und mythischer Erfahrung: Kurt Hübner

Der Kieler Philosoph Kurt Hübner, der vor allem durch seine Studie *Die Wahrheit des Mythos* (1985) bekannt geworden ist, sieht im Umbruch von der Moderne zur Postmoderne vor allem eine Revolte gegen den naiven Glauben an den wissenschaftlichen und technischen Fortschritt: »Die Post-Moderne, die ich heraufkommen sehe, könnte also darin bestehen, daß jenseits von trotziger Ablehnung, blindem Aktionismus und irrationaler ›Aussteigertum‹ eine Weltdeutung entsteht, die in ihren Grundlagen ebenso umfassend und rational einleuchtend wie diejenige der Wissenschaft ist und gleichzeitig dem Gefühl des Mangels abhilft, das wissenschaftliche Vernunft erzeugt«. ¹⁸¹ Hübner vertritt die Ansicht, daß das, was man in der Aufklärung für notwendige Vernunfteseinsichten hielt, letztlich auch nur historisch entstandene Annahmen waren. ¹⁸² In dem Aufbegehren gegen die wissenschaftliche Vernunft drückt sich nach Hübner die Sehnsucht nach etwas Verlorenem aus, das die Moderne nicht zu ersetzen vermochte: Es ist die Sehnsucht nach Religion und Mythos, ohne die auf die Dauer keine Lebenswirklichkeit bewältigt werden kann. ¹⁸³ Beide Erfahrungssysteme (Wissenschaft und Mythos) stimmen formal darin überein, daß sie apriorisches Wissen behaupten, faktisch aber nur

176 A.a.O., S. 11.

177 Ebd.

178 P. KOSLOWSKI: *Religion, Philosophie und die Formen des Wissens in der Gesellschaft*, S. 4.

179 P. KOSLOWSKI: *Baustellen der Postmoderne*, S. 15.

180 Ebd.

181 K. HÜBNER: *Wissenschaftliche Vernunft und Post-Moderne*, S. 66. Vgl. zur aktuellen Mythos-Diskussion: H. BLUMENBERG: *Arbeit am Mythos*; O. BAYER (Hrsg.): *Mythos und Religion*; K. H. BOHRER (Hrsg.): *Mythos und Moderne*; M. FRANK: *Der kommende Gott*; M. FRANK: *Gott im Exil*; M. FRANK: *Kaltes Herz, Unendliche Fahrt, Neue Mythologie*, S. 93-118; A. GRABER-HAIDER: *Strukturen des Mythos*; ST. GREIF: *Der Mythos*, S. 103-115; K. HÜBNER: *Die moderne Mythos-Forschung*, S. 8-21; P. KEMPER (Hrsg.): *Macht des Mythos*; O. MARQUARD: *Lob des Polytheismus*, S. 91-116; H. POSER: *Mythologie als Logomythie*, S. 165-186; B. SCHMIDT: *Postmoderne*, S. 255-269.

182 K. HÜBNER: *Wissenschaftliche Vernunft und Post-Moderne*, S. 72. Vgl. auch: K. HÜBNER: *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, Kap. VIII; K. HÜBNER: *Die Wahrheit des Mythos*, S. 3-6, 239-284.

183 K. HÜBNER: *Wissenschaftliche Vernunft und Post-Moderne*, S. 73-74. Vgl. zum Verhältnis von Wissenschaft und Religion auch: F. H. TENBRUCK: *Wissenschaft und Religion*.

historische Gültigkeit beanspruchen können.¹⁸⁴ »Der Versuch, alles Mythische ins Reich der Fabel, der bloßen Phantasie oder gar des Aberglaubens zu verweisen, ist also theoretisch ebenso gescheitert wie der Versuch, der Wissenschaft alleinigen Zugang zur Wahrheit zuzuweisen. Die Post-Moderne aber wird zwangsläufig in dieser theoretischen Einsicht einen Ansatz erkennen, des Zwiespaltes Herr zu werden, von dem die Moderne geprägt ist. Schon darin wäre ja ein Bewußtseinswandel zu sehen, daß der naive Glaube an Wissenschaft und Technik ebenso verschwindet wie deren weitgehend nur emotionale Zurückweisung.«¹⁸⁵ Die Aufgabe der Postmoderne ist es dagegen, die beiden in der Moderne als gegensätzlich betrachteten Erfahrungsweisen miteinander zu versöhnen und zu einem sowohl theoretisch wie praktisch Ganzen werden zu lassen.¹⁸⁶

8. Postmoderne als kritische Theorie der Mobilmachung: Peter Sloterdijk

Peter Sloterdijk, Philosoph und Literaturwissenschaftler, fällt aus dem Rahmen der deutschen Intellektuellenlandschaft. Schon mit seinem 1983 publizierten Werk *Die Kritik der zynischen Vernunft* machte er Furore, weil er dort – gut 200 Jahre nach dem Erscheinen von Kants *Kritik der reinen Vernunft* – zu einem großen Schlag gegen die neuzeitliche, aufklärerische Vernunft ausholte und sie als zynisch zu entlarven versuchte. In *Kopernikanische Mobilmachung und ptolemäische Abrüstung* (1987) und in *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik* (1989) versucht der in München lebende freie Schriftsteller nun den postmodernen Zeitgeist geistreich in Worte zu fassen, denn der Zeitgeist ist für Peter Sloterdijk das, was die Spatzen von den Dächern pfeifen.¹⁸⁷ Das Spatzenkonzert auf dem Dach pfeift heute die Melodie der Postmoderne. Sie ist ein Zeichen dafür, daß viele Spatzen auf den Dächern nicht mehr einsehen, warum sie ihren Schnabel noch halten sollen: »Die Postmoderne ist ein autopoietisches System, das sich zu stabilisieren beginnt, sobald eine kritische Masse von Spatzen anfängt, von den Dächern zu singen, daß sie nicht mehr einsehen, warum sie nicht auch so von den Dächern singen sollten, wie man ihnen beigebracht hat, daß sie nicht singen sollten.«¹⁸⁸ Was aber nun pfeifen die Spatzen heute, was sie früher nicht gepiffen haben?

Der kopernikanische Schock und die moderne Mobilmachung

Der »kopernikanische Schock«, der das ptolemäische Weltbild ablöste und die Menschen in einer dezentrierten Welt zurückließ, in der wir die Wirklichkeit gegen den Eindruck der Sinne

184 K. HÜBNER: *Wissenschaftliche Vernunft und Post-Moderne*, S. 75-77. Vgl. zu Hübner und zu den Unterschieden von Mythos und Wissenschaft auch: R. LÖW: *Ontologische Aspekte der Postmoderne*, S. 79-85.

185 K. HÜBNER: *Wissenschaftliche Vernunft und Post-Moderne*, S. 78.

186 K. HÜBNER: *Meditationen zur Schöpfungsgeschichte als Beispiel für das künftige Verhältnis von Mythos, Religion und Wissenschaft*, S. 43-58. Für eine Partnerschaft von Vernunft und Mystik im Zeichen der Postmoderne plädiert: R. MARGREITER: *Mystik*, S. 126-127.

187 P. SLOTERDIJK: *Kopernikanische Mobilmachung und ptolemäische Abrüstung*, S. 9. Vgl. zu Sloterdijks Philosophie: J. BELLMANN: *Religion als Opfer oder Kritik der zynischen Vernunft?*; K. LAERMANN: *Von der Apo zur Apokalypse*, S. 207-230; J. HABERMAS: *Zwischen Heine und Heidegger*, S. 121-124; G. HOFMANN: *Was die Spatzen nicht von den Dächern pfeifen*, S. 57-58; B. HELLER: *Krise des Denkens*, S. 51. Zur ketzerischen Tradition Sloterdijks: E. TIMM: *Ketzer und Dichter*, S. 103-114.

188 P. SLOTERDIJK: *Kopernikanische Mobilmachung und ptolemäische Abrüstung*, S. 11.

denken müssen, ist bis heute nicht abgeklungen.¹⁸⁹ Mit der Moderne breitete sich die kopernikanische Schockwelle auf alle Gebiete der menschlichen Erfahrung aus. Die moderne Philosophie wachte mit ihrer Rationalität über die unvermeidlichen Selbsttäuschungen und mußte zu den Weltbildern auf Distanz gehen, die solche Täuschungen zur Voraussetzung hatten. Sie mußte zwischen Schein und Sein differenzieren, auf ptolemäische Trugbilder und Mythen verzichten und mit der »kopernikanischen Reflexionsbrille« zu sehen beginnen.¹⁹⁰ Heute aber wirft das Licht der Aufklärung lange Schatten auf die Folgen technologischer Potentiale und die Werke der anthropozentrischen Perfektion: Die Naturwissenschaften sind längst auf dem Weg ins Unheimliche und es öffnet sich ein Bezirk, »in dem nur Schwindelgefühle dem, was sich zeigt, noch angemessen sind«.¹⁹¹ Dadurch löst sich auch der Zusammenhang von Fortschritt und Lernen auf: »Im Grunde glaubt kein Mensch mehr, daß heutiges Lernen ›Probleme‹ von morgen löst; fast sicher ist vielmehr, daß es sie auslöst«.¹⁹² Heute ist es nicht mehr möglich, den Modernisierungsprozeß als Ganzes zu überblicken, »ja es ist nicht einmal mehr möglich, sich eine Übersicht über das reale Ausmaß ihrer Unübersichtlichkeit zu verschaffen«.¹⁹³

Die kopernikanische Revolution zieht eine Mobilmachung, eine Beschleunigung der Welt und der Weltbilder nach sich, bis zu dem Punkt, wo alles möglich wird. Das moderne Subjekt ist dabei zugleich Täter als auch Opfer der modernen Entfesselung kinetischer Energien: »Wenn es heute schon einen philosophischen Postmodernismus nicht nur aus nostalgischen Posen und scharfgemachten Launen, sondern aus Einsichten geben kann, dann deswegen, weil uns angesichts des Weltlaufs starke Argumente zu verstehen geben, daß die kinetische Utopie der Moderne geplatzt ist. Es sind Dinge ins Rollen gekommen (auch andere als Rolltreppen), die man keinesfalls vorhergesehen hat und von denen man vernünftigerweise bezweifeln muß, ob sie je wieder von einem menschlichen Handeln eingefangen und in nichtfatale Bahnen umgelenkt werden können«.¹⁹⁴

Die moderne Mobilmachung zielt auf eine Abschaffung und Überholung des Selbstverständlichen: Die alten Gewohnheitsrechte müssen sich sagen lassen, »daß die Zeit ihrer unangefochtenen Geltung vorüber ist, alle Ursprungsvokabulare werden aus dem Verkehr gezogen und die alten Evidenzen argwöhnisch daraufhin überprüft«, ob sie die neuen Machthaber auf

189 A.a.O., S. 56.

190 A.a.O., S. 59.

191 A.a.O., S. 16-17.

192 P. SLOTERDIJK: *Kritik der zynischen Vernunft*, S. 13. Sloterdijk vergleicht die Postmoderne daher mit einer »Rolltreppenkultur«: »Seit der Fortschritt selbstläufig geworden ist, hat sich der Zukunftsoptimismus in Prozeßmelancholie verwandelt. Wir fahren nicht mehr von Genua aus in die Neuzeit. Wir rollen auf einem Förderband ins Unabsehbare. Dabei zählt unsere Eigenbewegung kaum noch im Verhältnis zur Totalität der Bewegungsmasse, und die Schritte, die der einzelne auf seinem Rolltreppenabschnitt tun kann, verschwinden fast spurlos im rollenden Ganzen«. P. SLOTERDIJK: *Eurotaoismus*, S. 269-270.

193 P. SLOTERDIJK: *Kopernikanische Mobilmachung und ptolemäische Abrüstung*, S. 63.

194 P. SLOTERDIJK: *Eurotaoismus*, S. 24-26. Daß die moderne »Hoffnung auf Erlösung durch Beschleunigung« auf den Autobahnen stirbt, versucht Sloterdijk auf ironisch-amüsante Weise am Phänomen des Autostaus, dem »kinetischen Karfreitag«, zu zeigen: »Unabhängig vom Niveau ihrer Schulabschlüsse kommt in den Insassen der Fahrzeuge die Ahnung auf, daß dies nicht mehr lange so weitergehen kann. Ein anderes ›Zeitalter‹ wirft seine Schatten voraus. Auch wer das Wort Postmoderne noch nie gehört hat, ist an diesen Nachmittagen im Stau bereits mit der Sache vertraut gemacht worden«. A.a.O., S. 43.

dem Thron stützen können oder nicht.¹⁹⁵ Die Postmoderne zitiert nun ihrerseits die Moderne auf den Prüfstand: »Die Moderne muß es sich gefallen lassen, daß man ihre eigenen Fragen noch einmal an sie richtet«. ¹⁹⁶ Die Postmoderne ist außerdem ein Anzeichen dafür, »daß wir beginnen, die erkenntnistheoretische und kulturelle Rechnung des Kopernikanismus zu begleichen«. ¹⁹⁷ Denn mit Kopernikus hat die Exklusion des kosmologisch Selbstverständlichen begonnen: Wir wissen zwar, daß es sich um eine Erddrehung handelt, wenn die Sonne aufgeht, aber auch nach Kopernikus erleben wir den »Sonnenaufgang in seiner archaischen Schönheit und erhabenen Ereignishaftigkeit. So wären vielleicht die Sonnenaufgänge die natürlichen Alliierten von postmoderner Ästhetik und Philosophie«. ¹⁹⁸ Sloterdijk schlägt darum eine »ptolemäische Abrüstung« vor, die einen bewußten Rückgang aus dem »kopernikanischen Vorstellungswirbel« in die Sphäre einer »ptolemäischen Vernunft«, einer Vernunft der Naivität, in der »die Welt gegen die Weltbilder wieder zu ihrem Recht kommt«. ¹⁹⁹ Wenn die strategische, informatische, industrielle und kognitive »Weltverdampfung« einsetzt, wenn Autonomie und Verzweiflung Synonyme werden, wird die kopernikanische Wahrheit unwahrer als die ptolemäische Illusion. ²⁰⁰ Deswegen bricht die ptolemäisch-postmoderne Vernunft mit dem Selbstüberholungszwang der modernen Technik und Kultur und erhebt das »Unterlassen« und »Verzichten« zu ihren Kardinaltugenden. ²⁰¹

Ptolemäische Abrüstung und postmoderne Demobilisierung

Nach Sloterdijk zeichnet sich heute ein anderer »philosophischer Diskurs der Moderne« ab, der nicht mit konkurrierenden Diskursen agiert, sondern – zunächst theorielos – mit Aufmerksamkeit die permanente Selbstaktualisierung und Selbstüberbietung der Moderne analysiert. ²⁰² Indem dieser Diskurs die Arena der kämpfenden Bewußtseine beobachtet und mit dem wirklichen Geschehen rückkoppelt wird er zu einer »kritischen Theorie der Mobilmachung«. ²⁰³ Sie kritisiert die Aufrüstung, Akkumulation und Mobilmachung der »weltbeherrschenden Brutali-tätskerne, gleichgültig, ob diese als Kapitale, als Nationalstaaten, als Forschungen oder als Verkündigung in Erscheinung treten«. ²⁰⁴ Die kritische Theorie der Mobilmachung tritt für ei-

195 P. SLOTERDIJK: *Kopernikanische Mobilmachung und ptolemäische Abrüstung*, S. 50-51.

196 A.a.O., S. 51.

197 A.a.O., S. 56-57.

198 A.a.O., S. 59.

199 A.a.O., S. 65, 68.

200 A.a.O., S. 66.

201 A.a.O., S. 70-71.

202 Zugleich zwingt das Gerede von der Postmoderne, »das anfangs nur schneidig für Abwechslung sorgen sollte«, die Moderne dazu, »sich als Endzeit zu bekennen, das heißt als Ära, die keinen Zwischenzeitcharakter mehr haben will, sondern in die dauernde Gegenwart einer unbegrenzt perfektiblen Nachgeschichte übergegangen ist. Für die Moderne ist der bloße Gedanke an eine Postmoderne illegitim und schockierend, weil ihrem Selbstverständnis gemäß, der Nachfolger der Moderne nie ein anderer sein darf als wiederum die Moderne«. P. SLOTERDIJK: *Eurotaoisimus*, S. 290-291.

203 P. SLOTERDIJK: *Kopernikanische Mobilmachung und ptolemäische Abrüstung*, S. 124.

204 A.a.O., S. 125-126.

ne »Kultur der Wahrnehmung« ein, in der die Aufklärung durch ein »waches Dabeisein und Darinsein« geschieht.²⁰⁵

Dabei sieht Sloterdijk den Übergang von der Moderne zur Postmoderne vor allem darin, daß überall dort, »wo entfesselte Selbstbewegungen Stauungen« bilden, »die Ansätze zu Erfahrungen entstehen, in denen das moderne Aktiv ins postmoderne Passiv übergeht«.²⁰⁶ Gegen den modernen Mobilisierungswahn des historischen Bewußtseins und gegen »die von Ernst Bloch grandios auf den Begriff gebrachte Ontologie des Noch-nicht-Seins«, die einen unstillbaren »Hunger nach Zukunft« hervorruft, weil sie das »Schon-Eingetretene« durch das »Noch-nicht-Erfüllte« stetig tilgt, setzt Sloterdijk auf eine »Demobilisierung« durch ein anderes Zeitverständnis, das von einem »neu verstandenen Geist der Utopie« ausgehen könnte: In der präsentischen Existenz, im »Noch-Sein weht der wahre Geist der Utopie«.²⁰⁷ Und so setzt Sloterdijk »gegen das Prinzip Hoffnung« »das Prinzip des Lebens jetzt und hier«, denn »in unseren besten Augenblicken, wenn vor lauter Gelingen auch das energischste Tun im Lassen aufgeht und die Rhythmik des Lebendigen spontan uns trägt, kann sich der Mut plötzlich melden wie eine euphorische Klarheit oder ein wunderbar in sich gelassener Ernst. Er weckt in uns die Gegenwart«.²⁰⁸

9. Das unvollendete Projekt der Moderne: Jürgen Habermas

Jürgen Habermas hat sich in der Postmoderne-Diskussion der achtziger Jahren für eine Fortsetzung des »Projektes der Moderne« ausgesprochen, die Entwürfe der Postmoderne immer wieder als »neokonservativ« kritisiert und damit die Postmoderne zu diskreditieren und als antiaufklärerisches Unternehmen zu entlarven versucht.²⁰⁹ Habermas teilt zwar partiell die Kritik der Postmoderne an der Moderne, aber das »Projekt der Moderne«, die ursprünglichen Intentionen der Aufklärung, sollen in jedem Fall bewahrt werden. Aber auch an Habermas sind die achtziger Jahre nicht spurlos vorübergegangen: In *Legitimationsprobleme des Spätkapitalismus* (1973) geht Habermas noch davon aus, daß der Atheismus der Massen die Religion, die ohnehin nur noch als Privatsache eine Rolle spielte, abgelöst hat.²¹⁰ Über *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt* (1981), *Die Neue Unübersichtlichkeit* (1985) und *Der philosophische Diskurs der Moderne* (1985) kommt er in *Nachmetaphysisches Denken* (1988) zu dem Schluß, daß nach der modernen Emanzipation der Philosophie von der Religion die ~~Neubestimmung des Verhältnisses~~ von Philosophie und Religion – als gegenseitige

205 A.a.O., S. 126.

206 P. SLOTERDIJK: *Eurotaoisimus*, S. 43. Vgl. auch: A.a.O., S. 53-54.

207 A.a.O., S. 329, 338. Unter der Überschrift »Zwischenzeit – oder: Die Geburt der Geschichte aus dem Geist des Aufschubs« weist Sloterdijk darauf hin, daß das abendländische Geschichtsverständnis auf dem »messianischen Geschichtsdenken« beruht: »Wenige Historiker legen sich mit der nötigen Ausdrücklichkeit darüber Rechenschaft ab, daß nicht nur die frühe abendländische Geschichte, sondern auch die Neuzeit einschließlich der jüngsten Gegenwart durch die Überlieferung und Abwandlung messianischer und eschatologischer Motive modelliert worden ist. Was aber das seit Marx und Dilthey offene Programm einer Kritik der historischen Vernunft angeht, so dürfte es keinen Zweifel daran geben, daß die Messianologie, wie sie aus jüdischer Tradition hervorging und in christlicher Abwandlung Geschichte machte, ihr Kernstück bilden muß«. A.a.O., S. 277, 279.

208 P. SLOTERDIJK: *Kritik der zynischen Vernunft*, S. 199, 953.

209 Vgl. zu den kulturpolitischen Folgen von Habermas' Kritik: I. HOESTEREY: *Verschlungene Schriftzeichen*, S. 149-157.

210 J. HABERMAS: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, S. 113. Vgl. auch: Erster Hauptteil, IV. 1.

stimmung des Verhältnisses von Philosophie und Religion – als gegenseitige Ergänzung in friedlicher Koexistenz – heute unumgänglich ist.

Die Postmoderne als neokonservatives Projekt

»Das moderne Zeitalter steht vor allem im Zeichen subjektiver Freiheit.«²¹¹ Die religiösen Kräfte sozialer Integration sind dadurch weitgehend erlahmt. Dieser Lernprozeß ist sowenig rückgängig zu machen, wie er willkürlich ausgelöst worden ist. Die Aufklärung ist irreversibel. Zwar sind auch der Aufklärung Defizite eigen, aber diese sind nur durch »radikalisierte Aufklärung« wettzumachen.²¹² Deswegen müssen Hegel und seine Schüler die Hoffnung in eine »Dialektik der Aufklärung« setzen.²¹³ Doch mit Nietzsche verändert sich die Argumentation von Grund auf: Nachdem die Versuche einer dialektisch verstandenen Aufklärung gescheitert sind, gibt Nietzsche die Arbeit am Projekt auf.²¹⁴ Damit verzichtet er aber auch auf den emanzipatorischen Gehalt der Moderne.²¹⁵

So lautet – stark verkürzt – Habermas' Beschreibung des modernen Projektes. Wie aber soll an diesem »unvollendeten Projekt« nun weitergearbeitet werden? Für Habermas ist jedenfalls das, was sich postmodern nennt, nicht geeignet, die Aporien der Moderne zu überwinden. Die »programmatische Verabschiedung der Moderne« und die Ausrufung der Postmoderne ist für ihn ein anti-modernes, vor-modernes und neokonservatives Projekt, weil es mit dem konservativen Ruf zur Rückbesinnung auf ein »gesundes Traditionsbewußtsein« einhergeht.²¹⁶ Die »einfachen Wahrheiten« des »common sense«, der Geschichte und vor allem der Religion sind für ihn Triebkräfte einer neokonservativen Opposition gegenüber der Moderne: »Daß die Aufklärung sich über sich selbst, auch über das von ihr angerichtete Unheil aufklärt, gehört zu ihrer eigenen Natur. Nur wenn man das verdrängt, kann sich die Gegenaufklärung als Aufklärung über die Aufklärung empfehlen.«²¹⁷

Habermas räumt allerdings ein, daß die Aufklärung das Bedürfnis nach Trost nicht zu stillen vermocht hat. Und auch die zentrale Frage, warum die Moderne nicht mehr als eine »universalistische Verantwortungsethik« nach dem Zerfall der religiösen Weltbilder hat retten

211 J. HABERMAS: *Der Eintritt in die Postmoderne*, S. 752. Vgl. zu Habermas' Bewertung von Moderne und Postmoderne: U. MÜLLER: *Hermeneutik als Modernität*, S. 209-221; A. GIDDENS: *Modernism and post-modernism*, S. 15-18; P. BÜRGER: *The Significance of the Avant-Garde for Contemporary Aesthetics*, S. 19-22.

212 J. HABERMAS: *Der Eintritt in die Postmoderne*, S. 752.

213 J. HABERMAS: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 34-58. Vgl. zu Habermas' *Der philosophische Diskurs der Moderne*: L. NAGL: *Zeigt die Habermassche Kommunikationstheorie einen »Ausweg aus der Subjektphilosophie«?*, S. 346-372. Vgl. zur »Dialektik der Aufklärung« im Zusammenhang der Postmoderne-Diskussion: H. KUNNEMAN – H. DE VRIES (Hrsg.): *Die Aktualität der »Dialektik der Aufklärung«*.

214 J. HABERMAS: *Der Eintritt in die Postmoderne*, S. 753-754; J. HABERMAS: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 104-120.

215 J. HABERMAS: *Der Eintritt in die Postmoderne*, S. 760.

216 J. HABERMAS: *Die Kulturkritik der Neokonservativen in den USA und in der Bundesrepublik*, S. 49-51. Daß die alten Dichotomien »konservativ« und »progressiv« in der gegenwärtigen Situation nicht mehr greifen, macht Andreas Huyssen deutlich. Vgl. A. HUYSSSEN: *Postmoderne*, S. 41.

217 J. HABERMAS: *Die neue Intimität zwischen Politik und Kultur*, S. 64.

können, ist bisher unbeantwortet geblieben.²¹⁸ Darum behält auch die rhetorische Kraft der religiösen Rede solange ihr Recht, bis für die in ihr konservierten Erfahrungen eine neue Sprache gefunden worden ist.²¹⁹ Doch die neokonservative Indienstnahme der Religion als »Kontingenzbewältigungspraxis« hat nur die »sozialintegrative Funktion der Glaubensüberlieferung« im Blick, um gegen die kulturelle Moderne konservative Werte abzusichern.²²⁰

Die Fortsetzung des »modernen Projektes«

Habermas hält auch darum die »These vom Anbruch der Postmoderne« für unbegründet, weil man nicht so leicht aus dem Diskurs der modernen Rationalität aussteigen kann, wie dies die Postmodernen zu tun können glauben, denn wer sich an dem Diskurs der Moderne beteiligt, nimmt die Vernunft immer schon in Anspruch.²²¹ Von daher verstrickt sich die postmoderne Rationalitätskritik in Selbstwidersprüche, wenn sie meint, die Vernunft durch Argumente liquidieren zu können. Es ist das Dilemma der Rationalitätskritik von Nietzsche bis Foucault, daß sie den Ast, auf dem sie sitzt, abzusägen beabsichtigt.²²² Oder die Rationalitätskritik gibt die Argumentation auf und verabschiedet sich aus der »Kommunikationsgemeinschaft der Vernünftigen«. Das ist dann der Fall Sloterdijk.²²³ Auch die Beschränkung der Philosophie »aufs narrative Geschäft« im Zuge des *Linguistic turn* lehnt Habermas ab, weil hier im Namen einer »Kultur der Vieldeutigkeit« auf argumentative Konsensbildung verzichtet wird: »Das Lob des Vielen, der Differenz und des Anderen mag heute auf Akzeptanz rechnen können; aber eine Stimmungslage ersetzt noch keine Argumente«. ²²⁴ Das gilt auch für Richard Rortys Kontextualismus und Pragmatismus, der das Streben nach objektiver Erkenntnis durch ein Streben nach Solidarität in einer Sprachgemeinschaft, der man zufällig angehört, ersetzt. Diese ethnozentrische Position drückt sich – wie alle kontextuellen Handlungsmodelle – um die Einsicht herum, daß das eigentliche Problem im Aufeinanderprallen widerstreitender Rationalitätsstandards besteht. Der Kontextualismus gibt die eigentliche Arbeit am Rationalitätsproblem auf, indem er den Interpretationshorizont der eigenen Sprachgemeinschaft privilegiert, ohne dafür eine nicht-zirkuläre Rechtfertigung angeben zu können.²²⁵ Die Arbeit am Projekt

218 J. HABERMAS: *Die Kulturkritik der Neokonservativen in den USA und in der Bundesrepublik*, S. 52; J. HABERMAS: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, S. 167. Vgl. zu Habermas' Vollendung des modernen Projektes auch: D. ASHLEY: *Habermas and the Completion of ›The Project of Modernity‹*, S. 88-107.

219 J. HABERMAS: *Nachmetaphysisches Denken*, S. 34.

220 J. HABERMAS: *Die Kulturkritik der Neokonservativen in den USA und in der Bundesrepublik*, S. 44-53. Habermas hat hier vor allem Lübke und Schelsky im Visier, die seiner Ansicht nach verlorengegangene Traditionen zum Leben erwecken wollen, was Habermas für ein ohnehin aussichtsloses Unterfangen hält.

221 J. HABERMAS: *Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien*, S. 145; J. HABERMAS: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 69, 74. Ebenso auch: W. WELSCH: *Unsere postmoderne Moderne*, S. 171. Gegen eine Verabschiedung der Moderne wendet sich mit ähnlichen Argumenten auch: A. BAUMGARTNER: *Postmoderne als babylonische Sprachverwirrung*, S. 892.

222 J. HABERMAS: *Zwischen Heine und Heidegger*, S. 124. Vgl. auch: J. HABERMAS: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 352-357.

223 J. HABERMAS: *Zwischen Heine und Heidegger*, S. 123.

224 J. HABERMAS: *Die Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen*, S. 9-10.

225 A.a.O., S. 11.

Moderne fortsetzen heißt dagegen für Habermas, den Rationalitätsdiskurs der Moderne weiterzuentwickeln.

Die kommunikative Vernunft

Um die Arbeit am Projekt Moderne fortzusetzen, entwickelt Habermas das Konzept einer »kommunikativen Vernunft«, die weder auf einem »extramundanen Standpunkt eines entweltlichten Subjektes« im Sinne einer universalistischen Geschichtsphilosophie Hegelscher Prägung noch auf einem ethnozentrischen Kontextualismus basiert.²²⁶ Sie macht vielmehr durch die sprachliche Verständigung einen Begriff von Vernunft deutlich, der zugleich kontextabhängige *und* transzendierende Geltungsansprüche erhebt: »Die für Propositionen und Normen beanspruchte Geltung transzendiert Räume und Zeiten, aber der Geltungsanspruch wird jeweils hier und jetzt, in bestimmten Kontexten erhoben und mit faktischen Handlungsfolgen akzeptiert oder zurückgewiesen.«²²⁷ Die kommunikative Vernunft ertrinkt nicht im Meer der Kontingenzen, rekuriert aber auch auf nichts Absolutes. Weder affirmiert sie das, was die Metaphysik das »All-Eine« nannte, noch ergeht sie sich in einer negativen Metaphysik, für die alles kontingent und kontextuell ist und für die es keinen Trost in dieser Welt gibt: »Die kommunikative Vernunft inszeniert sich nicht in einer ästhetisch gewordenen Theorie als das farblose Negativ trostspendender Religionen. Weder verkündet sie die Trostlosigkeit der gottverlassenen Welt, noch maßt sie sich an, irgend zu trösten. Sie verzichtet auch auf Exklusivität. Solange sie im Medium begründender Rede für das, was Religion sagen kann, keine besseren Worte findet, wird sie sogar mit dieser, ohne sie zu stützen, enthaltsam koexistieren.«²²⁸

Aus der kommunikativen Vernunft läßt sich nach Habermas aber zumindest die Idee einer »unversehrten Intersubjektivität« entwickeln: »Diese Idee darf nicht zur Totalität einer versöhnten Lebensform ausgemalt und als Utopie in die Zukunft geworfen werden.«²²⁹ Sie enthält nicht mehr und nicht weniger als die notwendigen Bedingungen für ein gelungenes Leben, ist im Kern humanistisch, nicht abstrakt, sondern geschichtlich situiert. Der Humanismus der unversehrten Intersubjektivität findet seinen Ausdruck in den Ideen eines selbstbewußten Lebens, der authentischen Selbstverwirklichung und der Autonomie der Subjekte.²³⁰ Auf diese Weise kann nach Habermas das moderne Projekt subjektiver Freiheit fortgesetzt werden.²³¹

226 A.a.O., S. 12.

227 Ebd.

228 A.a.O., S. 13. Frank plädiert dagegen für eine nicht-religiöse Beerbung der Religion: »Die Substanz religiöser Legitimation unter Bedingungen der Irreligion retten, kann nur heißen: ihre Funktion erhalten, ohne ihre tradierte Form zu übernehmen. Die Funktion aber der Religion scheint mir zu sein, daß sie die menschliche Vernunft vor der Überforderung schützt. Dabei wird an ein »extra nos« appelliert, das, wie die Erfahrungen der Hoffnung und der Verpflichtung lehren, nicht notwendig ein Transzendentes sein muß«. M. FRANK: *Zwei Jahrhunderte Rationalitätskritik und ihre »postmoderne« Überbietung*, S. 113; Vgl. auch: M. FRANK: *Die Rettung des Individuellen*.

229 J. HABERMAS: *Die Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen*, S. 14.

230 Ebd.

231 Vgl. zur Fortsetzung des modernen Projektes im Sinne von Habermas auch: U. JAEGLI: *Modernität und Aufklärung*, S. 7-10. Franz-Xaver Kaufmann bemerkt dazu kritisch: »Wenn die noch aktiven Vertreter der Frankfurter Schule mit nach wie vor guten Gründen gegenüber dem Verwirrspiel der Post-Moderne auf den normativen Ansprüchen der Aufklärung beharren, so scheint solcher Argumentation doch hoffnungstiftende

Habermas versucht seinen Vernunftbegriff gegen die Aporien der modernen Rationalität auf zweierlei Weise abzusichern. Auf der einen Seite hält er am Geschichtsbezug der Vernunft fest: Die kommunikative und intersubjektive Vernunft ist nicht nur ein subjektives Vermögen im Sinne einer überhistorischen, anthropologischen Grundkategorie, sie ereignet sich vielmehr in Raum und Zeit und ist an einen konkreten geschichtlichen Ort gebunden. Auf der anderen Seite ist sie aber auch nicht etwas Fertiges im Sinne einer »objektiven Teleologie, die sich in Natur und Geschichte manifestiert«, sondern ein Lernen, das sich in übersubjektiven, geschichtlichen Bildungsprozessen niederschlägt.²³²

Die friedliche Koexistenz von Philosophie und Religion

Nachdem die Philosophie aufgehört hat, erste Wissenschaft oder Enzyklopädie zu sein, muß ihre Aufgabe neu bestimmt werden: Ihre Rolle ist die eines Interpreten, »der zwischen den Expertenkulturen von Wissenschaft und Technik, Recht und Moral einerseits, der kommunikativen Alltagspraxis andererseits vermittelt – und zwar auf eine ähnliche Weise wie die Literatur- und Kunstkritik zwischen Kunst und Leben vermittelt«. ²³³ Sie muß dem privilegierten Zugang zur Wahrheit und der Heilsbedeutung der Theorie absagen, ihre metaphysischen Horizonte abstreifen, sich auf die Verfahrensrationalität der Erfahrungswissenschaften einlassen und ihre universalistischen Fragestellungen in den diskursiven Prozeß einbringen.²³⁴ Die Philosophie nach dem Ende der Metaphysik muß sich darauf beschränken, als kritische Instanz die Deformationen der Lebenswelt zu Bewußtsein zu bringen, denn eine »affirmative Theorie des richtigen Lebens« hat sie nicht mehr zur Hand.²³⁵

Diese neue Bescheidenheit der Philosophie ermöglicht auch eine Neubestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Religion. Während die Philosophie sich in der Moderne von der Religion emanzipierte und diese ablösen zu können meinte,²³⁶ ist auch die vollends profanisierete Lebenswelt gegen den Einbruch außeralltäglicher Ereignisse keineswegs immun geworden: »Die ihrer Weltbildfunktion weitgehend beraubte Religion ist, von außen betrachtet, nach wie vor unersetzlich für den normalisierenden Umgang mit dem außeralltäglichen im Alltag. Deshalb koexistiert auch das nachmetaphysische Denken noch mit einer religiösen Praxis (...) Die fortbestehende Koexistenz beleuchtet sogar eine merkwürdige Abhängigkeit einer Philosophie, die ihren Kontakt mit dem Außeralltäglichen eingebüßt hat. Solange die religiöse Sprache inspirierende, ja unaufgebbare semantische Gehalte mit sich führt, die sich der Ausdruckskraft einer philosophischen Sprache (vorerst?) entziehen und der Übersetzung in

Überzeugungskraft weitgehend abhanden gekommen zu sein«. F.-X. KAUFMANN: *Kirche in der Gesellschaft von morgen*, S. 25.

232 J. HABERMAS: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 69. Vgl. zum Gegensatz von »zweckrationalem Handeln« und »kommunikativer Vernunft« auch: J. HABERMAS: *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, S. 48-65.

233 J. HABERMAS: *Nachmetaphysisches Denken*, S. 46. Vgl. zur Auseinandersetzung mit Habermas' nachmetaphysischem Denken: H.-L. OLLIG: *Das unerledigte Metaphysikproblem*, S. 31-41, 60-68.

234 J. HABERMAS: *Nachmetaphysisches Denken*, S. 45-46, 57.

235 A.a.O., S. 59. Diese Einsicht teilt Habermas mit Rorty. Vgl. R. RORTY: *Solidarität oder Objektivität?*, S. 31.

236 Vgl. zum Emanzipationsprozeß der Moderne von der Religion und zu der daraus entstandenen »Illusion von der menschlichen Allmacht«: H. E. RICHTER: *Der Gotteskomplex*, S. 19-126.

begründende Diskurse noch harren, wird Philosophie auch in ihrer nachmetaphysischen Gestalt Religion weder ersetzen noch verdrängen können«.²³⁷

10. Zusammenfassung

1. Ein breiter Konsens in der Diskussion um Moderne und Postmoderne besteht darin, daß das Projekt der modernen Rationalität, das von der Aufklärung begründet wurde und das seine Fortsetzung im logischen Positivismus und der analytischen Philosophie fand, in die Krise gekommen ist. Nach Nietzsche wird der Verdacht, daß die wissenschaftliche Vernunft keine allgemeingültigen, unbedingten, objektiven Erkenntnisse und universalen Geltungsansprüche formulieren kann, zur Gewißheit. Die leitende Idee der Moderne – durch die autonome Vernunft der menschlichen Subjekte technischen, ökonomischen, sozialen und moralischen Fortschritt sichern zu können – hat sich als Illusion, als moderner Mythos herausgestellt. Diese Einsicht vereint so unterschiedliche Philosophen wie Lyotard, Welsch, Spaemann, Koslowski, Hübner, Rorty, Putnam, Habermas und Sloterdijk.
2. Wenn der Rekurs auf große Erzählungen (Lyotard), normativ-ethische Theorien und transzendente Systeme (Rorty), metaphysische Letztbegründungen (Wellmer), einen archimedischen Punkt (Jameson), eine universalistische Geschichtsphilosophie (Habermas) nicht mehr möglich ist, stellt sich die Frage, wie menschliche Erkenntnis und soziales Handeln dann legitimiert werden können. Die Antworten auf diese Frage fallen sehr unterschiedlich aus:
 - Lyotard und die französische Postmoderne erweisen sich als treue Schüler Nietzsches: Die großen Ideen der metaphysischen Tradition (Wahrheit, Vernunft, Logik etc.) werden sprachphilosophisch aufgelöst und »nur noch« als Metaphern, Metonymien und Anthropomorphismen aufgefaßt: Eine Erkenntnis ist so wahr wie jede andere und eine Handlungsmaxime so gut wie jede andere. Dissens, Heterogenität, Paralogie und Inkommensurabilität werden nun zu Schlüsselbegriffen.
 - Nach dem Ende der transzendentalen und der analytischen Philosophie bleibt für Rorty nur ein sozialimmanenter Pragmatismus übrig, der die kulturellen Gewohnheiten – ohne jeden festen Maßstab allein aus den Maximen der jeweiligen Kultur – kritisch sichtet. Putnam besteht immerhin darauf, ein rationaleres Konzept von Rationalität zu entwickeln, und unter Rückgriff auf die humanen Traditionen die anstehenden Probleme zu lösen.
 - Ein solch rationaleres Konzept von Rationalität versuchen Welsch und Habermas zu entfalten, während Sloterdijk schlicht die alte »ptolemäische Vernunft« für zukunftsweisend hält. Welschs »transversale Vernunft« soll in einer Situation des radikalen Pluralismus Übergänge zwischen verschiedenen Rationalitätstypen ermöglichen und zur gegenseitigen Verständigung beitragen, ohne jedoch den Konsens zum Ziel zu haben.

237 J. HABERMAS: *Nachmetaphysisches Denken*, S. 60. Die Kurskorrektur gegenüber früheren Äußerungen über Religion (»Die Religion ist heute nicht einmal mehr Privatsache«. J. HABERMAS: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, S. 113) ist hier unübersehbar. Vgl. zu Habermas' Theorie der Religion die Beiträge in dem Sammelband: E. ARENS (Hrsg.): *Habermas und die Theologie*.

Mittels der »kommunikativen Vernunft« will Habermas auf intersubjektivem Wege auf Konsens und »kommunikatives Handeln« hinarbeiten.

- Spaemann, Koslowski und Hübner dagegen versuchen, die moderne Rationalität durch eine integrative Synthese von vormoderner und moderner Rationalität zu überwinden.
3. Ein Konsens besteht auch hinsichtlich der gegenwärtigen Situation in den westlichen Kulturen: Sie sind durch einen politischen, weltanschaulichen, sozialen, ethischen und religiösen Pluralismus geprägt, der durch die moderne Ausdifferenzierung der Lebensbereiche und ihrer verschiedenen Rationalitätstypen entstanden ist. Lyotard, Rorty, Vattimo, Wellmer und Welsch stimmen darin überein, daß die Moderne – wie die gesamte abendländische Tradition – auf das »eine Wahre« ausgerichtet ist, das es gegen das »eine Wahre« der anderen durchzusetzen gilt. Postmodern soll dagegen die Affirmation eines prinzipiellen Pluralismus sein, der nicht mehr auf das »eine Wahre« rekurriert. Koslowski, Spaemann und Hübner betrachten dagegen den faktischen Pluralismus aus der kumulativen Perspektive: Sie wollen alle positiven Inhalte der pluralistisch verfaßten Kultur fruchtbar machen und zu einer integrativen Synthese verbinden.
 4. Ein grundlegender Dissens besteht zwischen den pluralitätsbetonenden und den holistischen Postmoderne-Konzeptionen hinsichtlich der Bewertung der Moderne:
 - Während die differenzbetonenden Postmoderne-Theorien (Lyotard, Welsch, Wellmer, Vattimo) die Moderne aus erkenntnistheoretischer und sprachphilosophischer Perspektive analysieren – indem sie die Vernunft- und Wahrheitsansprüche moderner Erkenntnis kritisch sichten –, betrachten Spaemann und Koslowski die Moderne aus praktisch-philosophisch-ethischer Perspektive – indem sie die pathologischen Folgen des Modernisierungsprozesses analysieren und von dort her das wissenschaftliche Weltbild der Moderne zu kritisieren und therapieren versuchen.
 - Während Lyotard, Welsch und der Poststrukturalismus die Moderne durch metaphysisch begründete, totalisierende Absolutsetzungen (*die Wahrheit, die Vernunft* etc.) kennzeichnen und dagegen Heterogenität, Differenz und Pluralität setzen, sehen Spaemann, Koslowski und Hübner die Moderne durch Ausdifferenzierung, Spaltung und Fragmentierung geprägt, der es ein holistisches Weltbild und einen neuen Essentialismus entgegenzusetzen gilt.
 5. Vieles spricht dafür, daß sich das Verhältnis von Philosophie und Religion zu entspannen begonnen hat, weil die Grenzen wissenschaftlicher Vernunft zunehmend deutlich werden: Die moderne Rationalität hat es nicht vermocht, das Bedürfnis nach Sinn und Trost abzuschaffen oder positive Sinnsetzungen zu formulieren (Habermas); sie war nicht in der Lage, die Lücke, die die Religion hinterlassen hatte, auszufüllen (Hübner); die Gehalte der jüdisch-christlichen Religion in der westlichen Kultur sind so elementar, daß auch der Atheist nicht an ihnen vorbeisehen kann (Rorty); das Unbedingte ist notwendig, um die Grundrechte, Menschenrechte und einen Basiskonsens in der Gesellschaft zu begründen (Spaemann).
 6. Die fundamentale Einsicht Nietzsches, daß jede universale Begründung der Ethik hinfällig wird, wenn die Normen nicht im Unbedingten verankert werden, scheint sich heute als

Konsens durchgesetzt zu haben. Lyotard, Rorty, Vattimo und Welsch affirmieren Nietzsches Einsicht und verzichten konsequent auf jede metaphysische Begründung der Ethik, ja, nicht nur auf die Begründung einer Ethik, sondern auf eine materiale Ethik überhaupt. An die Stelle einer expliziten Ethik treten strukturelle und strategische Überlegungen zur Konfliktregelung. Spaemann, Koslowski und Hübner ziehen aus Nietzsches Erkenntnis die umgekehrte Konsequenz, nämlich die Religion als Weltdeutungsmodell, Kontingenzbewältigungspraxis und Sinnstiftungsinstanz zur Bewältigung des individuellen Daseins und zur Normenbegründung zu rehabilitieren.