

# BERICHTE UND DISKUSSIONEN

## Vielheit ohne Einheit? Zum gegenwärtigen Spektrum der philosophischen Diskussion um die „Postmoderne“

### Französische, italienische, amerikanische, deutsche Aspekte

Von Wolfgang WELSCH (Würzburg)

Es gibt eine Magie der Namen. Den Namen auszusprechen kann Geheimnisse enthüllen, Personen herbeirufen, Machtsituationen brechen. Das ist die aktive Form dieser Magie. Sie beruht darauf, daß der richtige Name genannt wird. Die umgekehrte, die passive Form ist weniger geläufig. In ihr wird konstant der falsche Name gebraucht. Und die betroffene Sache dadurch in Mißkredit gebracht und in ihrer Wahrheit niedergehalten.

#### *Keine Trans-Moderne, keine Anti-Moderne*

Um einen Fall von Magie der letzteren Art scheint es sich bei der „Postmoderne“ zu handeln. Die Sache ist gewichtig und langlebig – retrospektiv wie prospektiv. Der Name aber ist denkbar unglücklich. Er taugt fast nur zu Mißverständnissen, Diskreditierungen, Vorbeireden an der Sache. Er suggeriert doppelt Falsches. Zum ersten nämlich einen epochalen Einschnitt zwischen der Moderne und einer nach ihr kommenden Epoche namens „Postmoderne“, die somit eine Trans-Moderne wäre. Und zum zweiten suggeriert er, daß für diese Postmoderne auch inhaltlich die Absetzung von den Gehalten der Moderne konstitutiv, daß sie mithin eine Anti-Moderne sei. In Wahrheit jedoch ist, was unter „Postmoderne“ sinnvoll zu verstehen ist, weder eine Trans-Moderne noch eine Anti-Moderne. Es handelt sich vielmehr gerade um Einlösungsformen spezifisch moderner Gehalte. Die Postmoderne ist – vorgreifend und pauschal gesagt – zwar nach-neuzeitlich, aber keineswegs post-modern, sondern radikal-modern. In ihr kommt es zur exoterischen Einlösung der einst esoterischen Gehalte der Moderne.<sup>1</sup>

Nachdem der Ausdruck inzwischen seine Schlagwort-Funktion erfüllt hat – das eingefahrene Bewußtsein einer fraglosen Gültigkeit der Moderne ist aus seiner Somnolenz erwacht –, gehen die besonnenen Köpfe dazu über, an die Stelle einer Rhetorik der Entgegensetzung den Nachweis von Verflechtungen treten zu lassen. So hat – im deutschen Sprachraum – Dietmar Kamper 1985 darauf hingewiesen, daß das Neue der Postmoderne nicht aus einem Gegensatz gegen das Alte gedacht werden darf, und hat in diesem Sinn gegen eilfertige Epochenansprüche einer „Postmoderne“ protestiert.<sup>2</sup> So hat – im italienischen Sprachraum – Gianni Vattimo 1986 zu erkennen gegeben, daß „Postmoderne“ nicht ein simples „Ende der Moderne“ meint, sondern daß es zugleich darauf ankommt, Modernes als Vorbereitung

<sup>1</sup> Vgl. W. Welsch, Nach welcher Moderne? Klärungsversuche im Feld von Architektur und Philosophie, in: *Moderne oder Postmoderne? Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters*, hg. von Peter Koslowski, Robert Spaemann u. Reinhard Löw (Weinheim 1986) 237–257.

<sup>2</sup> Dietmar Kamper, Aufklärung – was sonst? in: *Merkur* 436 (1985) 535–540.

und Modell der Postmoderne zu verstehen.<sup>3</sup> So hat – im amerikanischen Kulturraum – Ihab Hassan, der die Diskussion des literarischen Postmodernismus maßgeblich bestimmt hat, schon 1975 davon gesprochen, daß „Finnegan’s Wake“ der Initialtext und Beckett – also eine Schlüsselfigur der Moderne – der vollendete Autor des Postmodernismus ist.<sup>4</sup> Und schließlich hat – im französischen Denkraum – Jean-François Lyotard und somit der profilierteste Vertreter eines philosophischen Postmodernismus 1986 als Resümee einer einschlägigen Aufsatzsammlung erklärt, daß „sich die Postmoderne weder nach der Moderne noch gegen diese situiert, sondern in der Moderne bereits eingeschlossen, wenn auch verborgen“ war.<sup>5</sup>

Das ist das Grundbild, das man heute bei jeder ernsthaften Diskussion der „Postmoderne“ vor Augen haben muß. Eine Kritik, die weiterhin nur gegen Trans-Modernes und Anti-Modernes zu Felde zieht, führt bloße Scheingefechte und stößt ins Leere. Sie betreibt rituelle Selbstbestätigung – an einem Popanz von Postmoderne. Die zweifelhafte Krönung dieses Verfahrens ist die Manier, den Postmodernen Selbstwidersprüche vorzurechnen, weil sie so ganz trans- und anti-modern, wie sie es dem Begriffsgespens der Kritik zufolge sein müßten, gar nicht sind. Man nimmt das nicht etwa als Anlaß zum Umdenken, sondern speißt lieber den anderen am eigenen Hirnnagel auf.

Freilich: War dann alles nur ein Bluff? Haben die Postmodernisten eine Parole ausgegeben, die sie selbst nicht ernst meinten und die sie so um so bereitwilliger den Mühlen der Kritik überlassen konnten? War man sich in der Sache im Grunde stets einig, nur daß die ersteren ihren Spaß hatten, wo die letzteren bittere Klage führten? Folgt die Postmoderne-Debatte im ganzen der Logik eines ihrer Details, ist sie ein Groß-Feldzug nach Feyerabend-Strategie? Feyerabend wollte das berühmt-berüchtigte „anything goes“ ja schließlich nicht mehr als *seinen* Grundsatz verstanden wissen, sondern als erschreckten Ausruf konventioneller Geister angesichts der von ihm vorgebrachten neuen Evidenzen gemeint haben.<sup>6</sup> Ist auch „Postmoderne“ ein von ihren Anhängern zwar lancierter, in den Konnotationen einer Trans- und Anti-Moderne aber nur die Angstreaktionen der Kritiker widerspiegelnder Ausdruck? Sind die Kritiker die eigentlichen Zieheltern des Gespensts, dessen Umtriebe sie beklagen?

### *Ausdruck und Begriff „Postmoderne“*

Um das zu erklären, ist es nützlich, sich der Geschichte des Terminus „Postmoderne“ zu versichern. Man wird dabei zunächst erstaunliche Schwankungen eines Ausdrucks, dann aber doch einheitliche Konturen eines veritablen Begriffs entdecken. Zuerst sind drei Frühzündungen zu verzeichnen. Dabei bleiben Nummer eins und zwei folgenlos, erst Nummer drei führt – auf dem Weg verzögerter Induktion – zur Initialzündung der heutigen

<sup>3</sup> Gianni Vattimo, *Le futur passé*, in: *Lettre Internationale* 9 (Sommer 1986) 50–52.

<sup>4</sup> Ihab Hassan, *Paracriticisms. Seven Speculations of the Times* (Univ. of Illinois Press 1975) 43 bzw. 20. Vgl. die ausführliche Studie von Gerhard Hoffmann, Alfred Hornung u. Rüdiger Kunow, ‚Modern‘, ‚Postmodern‘ and ‚Contemporary‘: Zur Klassifizierung der amerikanischen Erzählliteratur des 20. Jahrhunderts, in: *Der zeitgenössische amerikanische Roman zwischen Realismus und postmodernem Experiment*, hg. von Gerhard Hoffmann (München 1987).

<sup>5</sup> Jean-François Lyotard, *Le Postmoderne expliqué aux enfants* (Paris 1986) Umschlagrücken.

<sup>6</sup> Paul Feyerabend, *Wider den Methodenzwang* (Frankfurt a. M. 1983) 11. Es handelt sich bei dieser Ausgabe um die revidierte und erweiterte Fassung von: *Wider den Methodenzwang. Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie* (Frankfurt a. M. 1976). Dort war „anything goes“ noch nicht den Gegnern in die Schuhe geschoben worden.

Karriere des Begriffs. Und diese Initialzündung erfolgte immerhin schon 1959. Das erste Auftauchen des Ausdrucks aber ist schon 1917 zu verzeichnen. Da erscheint nämlich Rudolf Pannwitz' Buch „Die Krisis der europäischen Kultur“, und dort hat das Adjektiv „postmodern“ sein Debüt. Die Rede ist vom „postmodernen Menschen“, und dieser ist so allerlei: „sportlich gestählt“, „nationalistisch bewusst“, „militärisch erzogen“, „religiös erregt“; und er wird geschichtlich verstanden als „ein überkrustetes weichtier, ein juste-milieu von *décadent* und barbar davon geschwommen aus dem gebärerischen strudel der groszen *décadence* der radikalen revolution des europäischen nihilismus“.<sup>7</sup> Man versteht: Pannwitz' „postmoderner Mensch“ ist Nietzsches „Übermensch“, er stellt die Überwindung der Dekadenz und des Nihilismus dar, die für Pannwitz – auch hierin Nietzsche folgend – die Moderne kennzeichneten. Die Postmoderne ist der nächste Höhenkamm nach dem Wellental der Moderne.

Ganz anders wird der Ausdruck 1934 von Federico de Oníz gebraucht.<sup>8</sup> Bei ihm signalisiert er nicht den nächsten Gipfel der Kultur, sondern bezeichnet eine zurückliegende kurze Periode im Bereich der Literatur, ja noch spezieller der spanischen und hispano-amerikanischen Dichtung. „Postmodernismo“ heißt die von 1905 bis 1914 reichende Korrekturphase, die auf den „modernismo“ (1896–1905) folgte, ehe dieser im „ultramodernismo“ (1914–1932) erneut und verstärkt zum Tragen kam.<sup>9</sup> Postmoderne also als kurzes Zwischenspiel zwischen einem ersten und einem gesteigerten zweiten Modernismus.

Wieder ganz anders taucht „post-modern“ im englischen Sprachraum auf. Das geschieht erstmals 1947, in der von D. C. Somervell besorgten einbändigen Kurzfassung der ersten sechs Teile von Arnold Toynbees enzyklopädischem Hauptwerk „A Study of History“.<sup>10</sup> „Post-modern“ bezeichnet dort die gegenwärtige Phase der abendländischen Kultur. Das Stichjahr dieser Postmoderne ist 1875, und ihr Kennzeichen ist der Übergang der Politik von nationalstaatlichem Denken zu globaler Interaktion.

So weit das sporadische Auftreten des Ausdrucks. Er erscheint dabei so disparat wie möglich: Weder besteht ein kausaler Zusammenhang zwischen den Verwendungen, noch wird ein inhaltlicher erkennbar. Anwendungsbereich (Gesamtkultur, Literatur, Politik), Chronologie (Zukunft, Anfang des Jahrhunderts, 1875), Wertung (neue Gipfelhöhe, kurze Zwischenphase, Altersphänomen) sind höchst divergent. Und doch wird schon bald ein gut konturierter Begriff daraus.

Das geschieht paradigmatisch in der amerikanischen Literaturdebatte. Der Ausdruck wird von Toynbee übernommen, aber mit ganz anderem Inhalt versehen. Dazu kommt es 1959 bei Irving Howe, und damit beginnt der zur gegenwärtigen Debatte führende Diskussionsstrang von „Postmoderne“. Howe konstatiert (und bald ist ihm Harry Levin darin gefolgt), daß die Literatur der Gegenwart im Unterschied zur großen Literatur der Moderne – der Literatur der Yeats, Eliot, Pound und Joyce – durch Erschlaffung, durch ein Nachlassen der innovatorischen Potenz und Durchschlagskraft gekennzeichnet ist.<sup>11</sup> In diesem Sinn wird sie als „post-modern“ bezeichnet. „Postmoderne“ signalisiert am Beginn des aktuellen Diskussionsstrangs also nicht (wie beim ersten Auftreten des Ausdrucks, bei

<sup>7</sup> Rudolf Pannwitz, *Die Krisis der europäischen Kultur*, Werke Bd. 2 (Nürnberg 1917) 64.

<sup>8</sup> Ab hier informiert Michael Köhler, „Postmodernismus“: Ein begriffsgeschichtlicher Überblick, in: *Amerikastudien* 22 (1977) Heft 1, 8–18.

<sup>9</sup> Vgl. Federico de Oníz, *Antología de la Poesía Española e Hispanoamericana* (Madrid 1934) XVIII.

<sup>10</sup> Arnold Toynbee, *A Study of History*, Abridgement of Volumes I–VI by D. C. Somervell (Oxford 1947) 39.

<sup>11</sup> Irving Howe, *Mass Society and Postmodern Fiction*, in: *Partisan Review* XXVI (1959) 420–436; Harry Levin, *What Was Modernism?* in: *Massachusetts Review* I (1960) 609–630.

Pannwitz) eine neue Kulturhöhe nach dem Wellental der Moderne, sondern beinhaltet genau umgekehrt die Diagnose eines Wellentals nach den Gischtkämmen der Moderne.

Allerdings ist es bei dieser Negativdiagnose nicht geblieben. Schon Howe und Levin hatten ihre Befunde nicht als Anklage gemeint, sondern wiesen darauf hin, daß es ganz natürlich sei, wenn dem Aufbruch der Moderne eine Phase der Konsolidierung folge, wenn durch den Erfolg der Moderne tabuloser gewordene Zeiten postmodern weniger Profilierungschancen böten und wenn die neue Massengesellschaft in nivellierten Formen ihr adäquates Bild finde. Und bald, nämlich schon Mitte der sechziger Jahre, kam es zur positiven Neubewertung dieser postmodernen Literatur. Kritiker wie Leslie Fiedler und Susan Sontag gaben die ausschließliche Orientierung am Maßstab der klassischen Moderne auf und wurden somit frei, die eigenen Qualitäten der neuen Literatur wahrzunehmen und zu verteidigen. Die entscheidende Leistung dieser Literatur wird jetzt in der neuen Verbindung von Elite- und Massenkultur gesehen. Während die Literatur der klassischen Moderne sehr fein gesponnen, aber auch elitär war und mit ihren Glasperlenspielen nur eine intellektuelle Oberschicht erreichte, bricht die neue Literatur aus diesem Elfenbeinturm aus. Sie ist nicht mehr bloß intellektuell und elitär, sondern gleichermaßen romantisch, sentimental und populär. Sie verbindet unterschiedlichste Motive und Erzählhaltungen und erreicht so eine Überbrückung der traditionellen Trennungen.<sup>12</sup> Nicht Einebnung, sondern Mehrsprachigkeit ist dabei ihr Königsweg. Der postmoderne Schriftsteller ist ein Mehrfachagent: gleichermaßen zu Hause in der Realität der Technologie und der Sphäre des Wunders und daneben ebenso zu Exkursionen in die Gefilde des Mythos wie die Dimensionen der Erotik bereit.

Damit ist – 1969, also zehn Jahre nach Beginn der Debatte – die fortan sich durchhaltende Grundformel erreicht: Postmodernes liegt dort vor, wo ein grundsätzlicher Pluralismus von Sprachen, Modellen, Verfahrensweisen praktiziert wird – und zwar nicht in verschiedenen Werken nebeneinander, sondern in ein und demselben Werk, also interferentiell. „Postmoderne“ – zunächst ein sporadischer und höchst disparater Ausdruck – hat in der Literaturdebatte mittlerweile die Konturen eines Begriffs gewonnen und ist dabei (in einer dann auch in anderen Bereichen sich wiederholenden typischen Verlaufsform) von einer Negativ-Vokabel, die Erschlaffungsphänomene registrierte, zu einer Positiv-Vokabel aufgestiegen, die gegenwärtige und künftige Verbindlichkeiten ausdrückt und einen entschiedenen Pluralismus zum präzisen Inhalt hat.

Diese Bestimmung greift bald auf andere Sektoren über, so vor allem auf den postmodernen Paradesektor par excellence, die Architektur. Über sie ist es dann auch, daß die Postmoderne in Europa ins allgemeine Bewußtsein dringt. Ein amerikanischer Architekt und Architekturtheoretiker, Charles Jencks, hat 1975 die Übertragung des Ausdrucks von der Literatur auf die Architektur vorgenommen und dabei zugleich die Debatte von den USA nach Europa transferiert, wo die Architektur bis heute das bevorzugte Exerzierfeld des Streits um Moderne und Postmoderne geblieben ist.<sup>13</sup> Auch für Jencks ist postmoderne Architektur durch Mehrsprachigkeit, in seiner Terminologie: durch „Mehrfachkodierung“ (wofür „Doppelkodierung“ die Minimalforderung ist) gekennzeichnet.<sup>14</sup> Ein postmoderner Bau verwendet differente Codes, beispielsweise elitäre und populäre, moderne und traditionelle, internationale und regionale, funktionale und fiktionale.

<sup>12</sup> Leslie Fiedler, *Cross the Border – Close the Gap*, in: *Playboy* (Dezember 1969) 151, 230, 252–254, 256–258.

<sup>13</sup> Charles Jencks, *Die Sprache der postmodernen Architektur. Die Entstehung einer alternativen Tradition* (Stuttgart 1980; engl. Originalausgabe London 1977).

<sup>14</sup> Ebd. Ausg. 1980, 6, 8, passim.

Auch in anderen Künsten – in Malerei, Plastik, Musik und Tanz –, aber ebenso in ganz anderen Diagnosefeldern der Gegenwart wie der Soziologie oder der Ökonomie ließe sich zeigen, daß Postmodernes stets eine solche Pluralität von Modellen zum Kern hat und daß diese Pluralität gegenwärtig verbindlich wird. Es mag für unseren Zweck genügen, als Ergebnis – als anschließend im Bereich der Philosophie zu bewährendes Ergebnis – dieses Überblicks über die Verwandlungsgeschichte des Terminus „Postmoderne“ zweierlei festzuhalten. Zum ersten, daß „Postmoderne“ zum Leitwort wurde, indem es einen scharf umrissenen Begriffsgehalt gewann – eben den eines interferentiellen Pluralismus. Und zum zweiten – aber das ist kaum etwas Zusätzliches, sondern nur eine Konsequenz –, daß zu der Vielfalt der Modelle, auf die es jetzt ankommt, nicht nur spezifisch postmoderne, sondern ebenso auch moderne und traditionelle gehören, so daß sich das Klischee von Postmoderne – daß diese nämlich eine Trans- und Anti-Moderne sei – durch deren sachlichen Begriff von selbst erledigt. Die prinzipielle Pluralität der Postmoderne steht der unterstellten Absetzung von der Moderne diametral entgegen.

Man kann das alles auch über folgende Klarstellung auf den Begriff bringen: Die Verwendung von Ausdrücken wie „modern“ oder „antik“ umfaßt (und das ist mindestens seit der „Querelle des Anciens et Modernes“ abzulesen) stets zwei Bedeutungsmomente. Erstens wird behauptet, daß etwas *jetzt* an der Zeit sei, und zweitens wird angegeben, *was* das ist, was jetzt an der Zeit sein soll. Das erstere Moment – ich nenne es das imperativ-moderne, weil es auf das jetzt („modo“, wovon „modern“ sich herleitet) Gebotene zu achten befiehlt – haben die Kontrahenten gemeinsam. Nur im letzteren – im indikativ-modernen (wie ich es nenne, da es dabei um den Hinweis auf den jetzt gebotenen Gehalt geht) – unterscheiden sie sich. Für die einen ist indikativ-modern, also modern im Sinn des angezeigten Gehalts, beispielsweise die Moderne (diese etwa verstanden als systematische Naturbeherrschung), für die anderen hingegen ist es die Antike (diese etwa verstanden als Übereinstimmung mit dem Kosmos). Beiden aber gilt dieser Gehalt jeweils als „modern“ im Sinn dessen, was jetzt an der Zeit ist, was es also jetzt zu entfalten oder worauf es jetzt zurückzukommen gilt. Dem ist andeutungsweise zu entnehmen, welche Klärungsmöglichkeiten hinsichtlich welcher unseligen Debatten diese bewußte Unterscheidung des imperativen und des indikativen Moments beinhaltet. Die Verwirrungen resultieren ja jedesmal daraus, daß die Verwendung der betreffenden Ausdrücke zwar faktisch beide Momente in Anspruch nimmt, vordergründig und anscheinend aber nur auf eines sich bezieht und von Vertretern wie Gegnern mal als das eine verstanden, mal für das andere ausgegeben werden kann.

Zur Postmoderne gehört nun – erstens – das ausdrückliche Bewußtsein dieser Differenz. Der Postmodernist weiß zu unterscheiden, daß er etwas für *jetzt* geboten erklärt, was keineswegs nur auf dem Boden des Jetzt gewachsen sein muß. So ist der Epochenanspruch, der mit seiner Rede von „Postmoderne“ verbunden ist, schwächer als irgendein anderer. Er gilt nur hinsichtlich des imperativen Moments. Indikativ hingegen hat der Postmodernist die Dogmatik der einen Epoche oder gar die des Modernismus und Novismus gerade abgelegt und überwunden. Die Gehalte seiner Jetztzeit können aus sehr verschiedenen Zeiten stammen.<sup>15</sup> Nur müssen sie so übersetzt sein, daß sie mit dem formalen Raster der Postmoderne in Einklang stehen: mit deren grundsätzlichem Pluralismus. Und dazu ist erforderlich, daß sie in ihrer Spezifität erfaßt und dadurch von falschen Totalitätsaspirationen befreit sind.

<sup>15</sup> Walter Benjamin gehört zu den zu selten genannten Vätern der Postmoderne. Vgl. zum Begriff der Jetztzeit: Über den Begriff der Geschichte, Gesammelte Schriften, hg. von Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, Werkausgabe Bd. 2 (Frankfurt a. M. 1980) 691–704.

So erkennt man erstens, daß die postmoderne Konzeption genau der angeregten Unterscheidung imperativer und indikativer Modernitätsrede erstmals ausdrücklich Rechnung trägt und ihrerseits durch sie präzise faßbar wird: Die Postmoderne besagt, daß jetzt (imperativ) die Überschreitung des Jetzt (indikativ), daß jetzt ein grundsätzlicher Pluralismus angezeigt ist. Zweitens wird daraus noch einmal erkennbar, daß das Epochenverständnis der Postmoderne weder trans- noch anti-modern sein kann: Trans-Modernität wäre selbst noch der Stil des modernistischen Novismus, dem zufolge nur Allerneuestes als postmodern gelten dürfte. Dem steht jedoch der Pluralismus der Postmoderne diametral entgegen, und dieser geriert sich keineswegs anti-modern, sondern schließt die Moderne an prominenter Stelle ein.

Zudem hat der postmoderne Pluralismus eine lange und variantenreiche Vorgeschichte, und in einigen Sektoren (beispielsweise der Kunst) ist er schon seit Beginn dieses Jahrhunderts obligat geworden. Neu ist nur – aber immerhin –, daß er jetzt in der ganzen Breite der Kultur und des Lebens dominant und verbindlich, daß er jetzt zur Grundverfassung wird. Das hat mit sehr realen Prozessen und Veränderungen zu tun. Im Zeitalter des Flugverkehrs und der Telekommunikation wird Heterogenes so abstandslos, daß es allenthalben aufeinandertrifft und die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen zur neuen universellen Natur wird. So ist ein interferentieller Pluralismus zur Grundverfassung der Wirklichkeit geworden. Das postmoderne Denken erfindet diese Situation nicht, sondern sucht sich ihrer Realität und Herausforderung zu stellen.

### *Lyotard*

In die Philosophie fand der Terminus „Postmoderne“ erst 1979 – also relativ spät – Eingang. Und das geschah unter dem Eindruck nicht der europäischen, architekturbezogenen Debatte, sondern angeregt durch die nordamerikanische Diskussion, die mittlerweile in der soziologischen Problematik der „postindustriellen Gesellschaft“ (Etzioni, Touraine, Bell) ihren Schwerpunkt hatte und insbesondere der Frage nachging, welchen Einfluß die neuen Technologien auf die kommende Gesellschaft haben würden. In diesem Kontext untersuchte Jean-François Lyotard in einem Bericht für den Universitätsrat der Regierung von Québec, welche Veränderungen für das Wissen in den höchstentwickelten Industriegesellschaften unter dem Einfluß der neuen Informations-Technologien zu erwarten sind. Der Bericht ist 1979 unter dem Titel „La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir“ erschienen.<sup>16</sup> Er ist der Ausgangspunkt der philosophischen Diskussion um die Postmoderne.

Lyotard behandelt die anvisierte Frage indirekt, indem er zunächst darlegt, welchen internen Wandlungen das Wissen heute unterliegt, um erst im Blick darauf dann zu den neuen Technologien Stellung zu nehmen. Bisheriges – modernes ebenso wie prämodernes – Wissen hatte je die Form der Einheit, und diese war durch den Rückgriff auf Rahmenerzählungen zustande gekommen, die noch in den entlegensten Detailforschungen als verbindende Leitidee wirksam waren. Die Moderne hatte drei solcher Metaerzählungen bzw. Rahmenmythen hervorgebracht: die Emanzipation der Menschheit (in der Aufklärung), die Teleologie des Geistes (im Idealismus) und die Hermeneutik des Sinns (im Historismus). Die Situation der Postmoderne ist demgegenüber dadurch gekennzeichnet, daß die Einheits-

<sup>16</sup> Eine deutsche Ausgabe erschien unter dem Titel „Das postmoderne Wissen – ein Bericht“ als Heft 3/4 des Jg. 1 von „Theatro Machinarum“ 1982 in Bremen, eine Neuauflage unter dem gleichen Titel 1986 in der „Edition Passagen“, Graz/Wien.

bande solcher Rahmenerzählungen hinfällig werden, und zwar nicht nur den genannten Gehalten, sondern ihrer ganzen Form nach. Die Postmoderne beginnt, wo das Ganze aufhört. Und dieser Prozeß betrifft nicht nur die Sphäre des Wissens, sondern ist ebenso im kulturellen, politischen und gesellschaftlichen Feld zu verzeichnen.

Nun wäre diese Auflösungsdiagnose allein freilich wenig originell. Dergleichen ist ja schon oft konstatiert worden. Mancher mag schon an Hölderlin zurückdenken, Lyotards Paradebeispiel ist das Wien der Jahrhundertwende mit Musil, Kraus, Hofmannsthal, Loos, Schönberg, Broch, Mach und Wittgenstein. Entscheidend für die Postmoderne ist nun nicht, daß man keine Einheits-Mythen mehr hat, sondern daß man deren Verlust nicht mehr nachtrauert, sondern umgekehrt die Auflösung der großen Einheiten als positives Phänomen und als Chance zu erkennen lernt. Das unterscheidet die Postmoderne von aller konservativen Kulturkritik und vom Theorem der Posthistoire. Baudrillard beispielsweise ist deshalb in Lyotards Augen kein postmoderner Denker, weil er im Auflösungsprozeß nur den Übergang der Gesellschaft in die Sinnlosigkeit einer Brownschen Molekularbewegung sieht und nicht erfaßt, daß das Ende der jeweils einen großen Erzählung das Hervortreten einer Vielzahl spezifischer, heterogener und autonomer Sprachspiele zu seiner Kehrseite hat. Genau die Einsicht in diese Kehrseite und deren Verbuchung als Chance und Gewinn aber macht das „Postmoderne“ am postmodernen Bewußtsein aus. Es geht um einen Wechsel des Blicks. Es ist zwar richtig und konsequent, daß der Prozeß im Horizont der traditionellen, auf Einheit setzenden Sicht sich als Verfallsprozeß, als Auflösung und Verlust darstellt. Aber auch der Barock war für an klassischen Vorbildern geschulte Augen nur „Degradation des Übersinnlichen“ (Jacob Burckhardt), und für manchen ist Demokratie bloß Schwäche. Es kommt darauf an, nicht fremde Maßstäbe zu applizieren, sondern die genuinen zu finden. Dann stellt sich der Prozeß nicht als Verfall, sondern als Gewinn dar: als Freiwerden einer Vielzahl eigenständiger, heteromorpher und irreduzibler Lebens-, Wissens- und Handlungsformen. Diese neue, positive Grundsicht der Pluralität macht den Fokus der Postmoderne aus.

Methodisch bedient sich Lyotard zur Darstellung der postmodernen Verfassung vor allem des Rückgriffs auf Wittgensteins Sprachspiel-Theorem. Die unterschiedlichen Lebens-, Wissens- und Handlungsformen werden als „Sprachspiele“ angesetzt. Deren Zusammenhang konstituiert die Gesellschaft. Dabei steht freilich nicht die Übereinstimmung, sondern der Wettstreit im Vordergrund. Zum einen sind die Sprachspiele untereinander inkommensurabel, und zum andern ist es immer möglich, neue Spielzüge zu erfinden. So wird Wittgensteins Pointe – daß es Sprache nur als „die Sprachen“ gibt – bei Lyotard verschärft: Auch hier gibt es Verstehen und Konsens nur innerhalb der Sprachspiele und nicht über sie hinweg; auch hier ist keine Metasprache denkbar, die alle Sprachspiele befaßte, und kein Sprecher, der sie alle beherrschte; aber jetzt werden die Sprachgemeinschaften zudem sehr klein, und ihre potentielle Zahl wird damit umgekehrt sehr groß, und so verlagert sich das ganze Interesse in Richtung Vielfalt und Konflikt.

Hier verläuft dann auch die für die Bewertung der neuen Kommunikations-Technologien ausschlaggebende Scheidelinie. Diese Technologien können einerseits als Instrumente gesellschaftlicher Uniformierung wirken. Unter der Hegemonie der Informatik werden alle Sprachformen nach Kriterien der Information behandelt, werden Gedicht und Anklage, Bericht und Hymnus, Analyse und Erzählung unterschiedslos dem Diktat des Bit um Bit unterworfen. Und dieses universal- bzw. monosprachliche Instrumentarium wird dann zu Steuerungszwecken der Gesellschaft eingesetzt, wobei Performativität und Systemeffizienz die ausschlaggebenden Kriterien sind. Diesem Einsatz der neuen Technologien als Medien der Uniformierung tritt das postmoderne Denken vehement entgegen. Es erwägt eine andere Möglichkeit: Freien Zugang der Öffentlichkeit zu den Speichern und Datenbanken

vorausgesetzt, könnten die neuen Kommunikations-Technologien als Medien einer postmodern-technokratischen Lebensform fungieren. Diverse Gruppen könnten die gleichen Daten in ganz verschiedenen Sprachspielen mit unterschiedlichen Strategien verwenden. So wäre die technologische Uniformierung nachträglich durch eine neue Polymorphie überlistet und in ein Ferment der postmodernen Verfassung umgewendet.<sup>17</sup>

An diesem Fall kann man die kritischen Antriebe und Möglichkeiten des postmodernen Denkens erkennen. Dieses ist grundlegend anti-totalitär. Es tritt vorbehaltlos und offensiv für die Polymorphie der Sprachspiele ein und stellt sich allen Versuchen zu deren Reduktion und Restriktion vehement entgegen. Ästhetische Vorbilder und anarchische Untertöne der Konzeption sind gelegentlich unverkennbar, aber nicht ausschlaggebend. Man kann die ganze Position rein aus dem Gedanken der Pluralität heterogener, konfligierender und dabei doch gleichermaßen wertvoller und legitimer Konzeptionen rekonstruieren. Insgesamt geht es um ein entschiedenes Plädoyer für die Freigabe und Potenzierung der Sprachspiele in ihrer Heterogenität, Authentizität und Irreduzibilität. „Laissez jouer“ und „Faites vos jeux“ lauten Imperativ und Maxime dieser Postmoderne.<sup>18</sup>

Nun hat Lyotard diese Konzeption insbesondere auch in Auseinandersetzung mit deutschen Gesellschaftstheoretikern formuliert, mit Luhmann und Habermas. Die Frontstellung gegen Luhmann ist klar: Lyotard versteht dessen Konzeption als Apotheose computergestützter Systemrationalität, in der Performativität das alleinige Legitimationskriterium ist und eine eindimensionale und integrale Perspektive von Gesellschaft verfolgt wird. Genau gegen diese spätmodern-technokratische Systemperspektive ist das Buch gerichtet. Sein postmoderner Pluralismus widersetzt sich aber auch Habermas. Lyotard wittert, daß eine Diskursethik, deren Leitwort „Konsens“ lautet, auf den Konkurs radikaler Pluralität zulaufen muß, und er verteidigt demgegenüber den Dissens. Der Verdacht bezieht sich nicht erst darauf, daß mit der Konsens Theorie materiale Konsense angesonnen würden, sondern – entscheidend – bereits darauf, daß die formale Interpretation des Konsensverfahrens materiale Vorentscheidungen impliziert, die sie zu Unrecht als rein formale ausgibt.<sup>19</sup> „Konsens“ ist ein Prinzip bestimmter Sprachspiele und Verfahren, nicht aller. Ihn zu einem Metaprinzip zu erheben, kommt den Strategien von Totalisierung nahe, vor denen uns zu schützen den moralischen Impetus der Postmoderne ausmacht.<sup>20</sup>

Gegen Ende des Buches erklärt Lyotard gegenüber Habermas: „Die Sache ist gut, aber die Argumente sind es nicht. Der Konsens ist ein veralteter und suspekter Wert geworden, nicht aber die Gerechtigkeit. Man muß also zu einer Idee und einer Praxis der Gerechtigkeit gelangen, die nicht an jene des Konsenses gebunden ist.“<sup>21</sup> Man kann Lyotards nächste Schrift als Ausführung dieser postmodernen Gerechtigkeits-Konzeption ansehen. Es handelt sich um „Le Différend“ (Paris 1983).<sup>22</sup> Lyotard selbst hat dieses Werk als „sein

<sup>17</sup> Die von Lyotard organisierte Postmoderne-Ausstellung „Les Immatériaux“ (Paris, Centre Georges Pompidou, 1985) hat vor allem diese positive Perspektive zu entwickeln versucht.

<sup>18</sup> Vgl. die im Interview mit Jean Pierre Dubost geäußerte Gerechtigkeits-Regel „laßt spielen... und laßt uns in Ruhe spielen“ (Das postmoderne Wissen [Ausg. 1982] 131). Die Ausgabe von 1986 enthält dieses Interview nicht mehr.

<sup>19</sup> Das hat Axel Honneth in seiner im übrigen sehr interessanten Kritik an Lyotard (Der Affekt gegen das Allgemeine. Zu Lyotards Konzept der Postmoderne, in: Merkur 430 [1984] 893–902) verkannt. Er unterstellt Lyotard das „substantialistische“ Mißverständnis des diskursethischen Formalismus (901), ohne auf Lyotards Argumente gegen Habermas einzugehen.

<sup>20</sup> Vgl. zu Lyotards damaliger Position generell das Interview in dem Sammelband „Philosophien“ (Graz/Wien 1985) 115–128.

<sup>21</sup> Das postmoderne Wissen (Ausg. 1986) 190.

<sup>22</sup> Dt. Der Widerstreit (München 1987).



philosophisches Buch“ bezeichnet.<sup>23</sup> Es ist von anderem Zuschnitt und Gewicht als „Das postmoderne Wissen“. Lyotard hat zu verstehen gegeben, daß das Thema der Postmoderne – in Gegenstellung zur Flut grassierender Postismen und im Sinn einer „achtenswerten Postmoderne“ (11) – erst hier auf dem der Philosophie gemäßen Niveau durchgeführt wird.<sup>24</sup> Es steht zu hoffen, daß Lyotard dank der mittlerweile vorliegenden Übersetzung nun endlich auch im deutschen Sprachraum an diesem Buch gemessen und nicht weiterhin mit alten Vorurteilen und liebgewordenen Sottisen überschüttet wird.<sup>25</sup>

Lyotard führt die postmoderne Pluralität erneut sprachphilosophisch vor Augen. Aber jetzt nicht mehr im Rückgriff auf Wittgenstein, sondern eigenständiger. Die Heterogenität der Denk- und Lebensformen wird nun mittels einer Analyse der Satz-Regelsysteme und Diskursarten exponiert.

Satz-Regelsysteme sind beispielsweise Urteilen, Erkennen, Beschreiben, Erzählen, Befragen, Zeigen. Sie geben für einschlägige Sätze jeweils gewisse Regeln vor. Diskursarten sind demgegenüber: einen Dialog führen, Unterrichten, Recht sprechen. Sie sind komplexer verfaßt als die Satz-Regelsysteme. Sie verbinden jeweils Sätze verschiedener Satz-Regelsysteme. Und sie sind final strukturiert: Es geht jeweils um Wissen oder Belehrung oder Gerechtigkeit usw. Es ist im Blick auf diese Ziele, daß die Diskursarten die Aneinanderreihung verschiedener Sätze und den Übergang von einem Satz-Regelsystem zum nächsten ermöglichen und leisten.

In diesen anscheinend unverfänglichen Verhältnissen deckt Lyotard nun eminente Probleme auf. Kurz und drastisch gesagt: Es scheint unmöglich, zu sprechen, ohne dabei ein Unrecht zu begehen. Lyotard expliziert das folgendermaßen: Wenn ein Satz auftritt, so bestehen je verschiedene Möglichkeiten der Fortsetzung. Nicht nur kann man – was noch relativ unproblematisch ist – innerhalb derselben Diskursart mit Sätzen verschiedener Satz-Regelsysteme fortfahren (also beispielsweise auf eine Frage mit einer Definition oder mit einer Kritik der Frage antworten), sondern es gibt auch – und hier wiegen die Problemlasten schwerer – Möglichkeiten der Fortsetzung gemäß verschiedenen Diskursarten. So kann man etwa auf die Frage, was der Mensch sei, mit philosophischer Spekulation, soziologischer Statistik oder pfiffiger Kasuistik antworten. Indem man nun aber eine dieser Fortsetzungsformen wählt, geschieht dies unvermeidlich auf Kosten der anderen.

Für diese Wahl gibt es jedoch gerade in kritischen Fällen kein Kriterium. Es gibt weder eine universelle Regel, die bestimmte, daß im Zweifelsfall stets mit diesem Satz-Regelsystem (etwa einer Aussage) fortzufahren oder jener Diskursart (etwa dem Dialog) der Vorzug zu geben sei, noch ist im Einzelfall der Konflikt zwischen den heterogenen Fortsetzungsfallen entscheidbar.

Das liegt zum ersten daran, daß die unterschiedlichen Diskursarten nicht bloß als divers erscheinen, sondern wirklich heterogen sind. Sie sind nicht verschiedene Gestalten des Selben. Daher ist es nicht möglich, daß die eine die andere ersetzt oder vertritt. Die

<sup>23</sup> Le Différend, Umschlagrücken.

<sup>24</sup> Ebd. 11. Lyotard selbst hatte „La Condition postmoderne“ von der ersten Veröffentlichung an als „Gelegenheitsarbeit“ bezeichnet (9). Adepten, Übersetzer und Kritiker waren schlecht beraten, daraus eine Bibel zu machen, wo jede flüchtige Bemerkung in alle Ewigkeit verbindlich sein sollte, wo es jedes Wort originalgetreu zu übertragen galt (anstatt zu übersetzen), wo eine Kritik fauler Stellen schon für eine Vernichtung im Kern gelten sollte.

<sup>25</sup> Eine auf dieses Buch konzentrierte Gesamtdarstellung von Lyotards neuem Denken mit anschließender Auseinandersetzung versuche ich in: Heterogenität, Widerstreit und Vernunft. Zu Jean-François Lyotards philosophischer Konzeption von Postmoderne, in: Philosophische Rundschau 34 (1987) Heft 1/2.

Fortsetzungsalternative ist somit wirklich gravierend: Wegen der Heterogenität kann man nicht, explizit die eine Fortsetzung wählend, implizit auch die andere realisiert haben. Hinzu kommt, daß die Entscheidung des Konflikts nach der Regel einer bestimmten Diskursart eo ipso eine Ungerechtigkeit gegenüber den anderen am Konflikt beteiligten Diskursarten bedeuten würde. Denn ob der Spezifität einer jeden Art können dieser nur Eigenregeln angemessen sein, zugleich ist ob derselben Spezifität aber ausgeschlossen, daß solche Eigenregeln verschiedenen Arten gemeinsam sind, mithin muß die Anwendung einer Eigenregel im Fall des Konflikts zwischen diversen Arten notwendigerweise Unrecht erzeugen. Und da es keine Meta-Regel gibt – jede als solche prätendierte Regel erweist sich bei genauerer Untersuchung vielmehr als Eigenregel einer bestimmten Art –, sind die Konflikte nicht schlichtbar und entscheidbar, gibt es im Sprechen keine Gerechtigkeit.

Somit scheint der postmoderne Wegfall des Ganzen nur Probleme zu erzeugen und diese überdies für unlösbar zu erklären, denn wirklich heterogene Konflikte (also solche zwischen Diskursarten) können eben, da ob der Heterogenität gemeinsam adäquate Maßstäbe ausgeschlossen sind, nicht gerecht entschieden werden. Man sitzt also in der Falle. Nun darf man freilich auch hier nicht den Diagnostiker für die Lage verantwortlich machen. Man muß diesen Aufweis erst einmal begrüßen. Er befreit von Illusionen. Außerdem ist festzuhalten, daß Lyotard von Anfang an die Situation der Pluralität keineswegs als wunderbar reichhaltige Blumenwiese oder als entfaltetes Panorama des Reichtums menschlicher Wesensmöglichkeiten beschrieben, sondern immer schon die konflikthaften und agonalen Momente betont hat. Bereits Deleuze hatte, als er 1968 das Konzept der Differenz einführte, darauf hingewiesen, daß es hier nicht um ein Weltbild für schöne Seelen, sondern um die Erkenntnis geht, daß jeder Gedanke auch eine Attacke darstellt.<sup>26</sup> Und so war das Feld der Sprache eben auch in Lyotards „Condition postmoderne“ von 1979 nicht als Bühne eines vielstimmigen Gesangs, sondern als Arena eines Wettkampfs begriffen. Allerdings lag der Akzent dort – in Abwehr der informations-technologischen Uniformierung – mehr auf dem Programm der Freisetzung als auf der Problematik des Konflikts der Sprachspiele. Das hat sich 1983, im „Différend“, geändert. Das Buch wendet sich gerade diesem Folgeproblem der Pluralität, wendet sich dem Widerstreit und damit der Komplementarität von Durchsetzung einerseits und Sprachlosigkeit andererseits zu. Es entfaltet ein auf die postmoderne Grundsituation – den radikalen und konflikthaften Pluralismus – zugeschnittenes Gerechtigkeitskonzept. Es entwickelt – dem Ansatz nach – eine postmoderne Ethik.

Deren erstes Gebot ist klar: Kriterien des einen Sinnzusammenhangs dürfen nicht für andersartige Sinnzusammenhänge verbindlich erklärt werden. Solche Überschreitung von einer Diskursart oder Lebensform auf eine andere wäre der Grundfehler. Ich pflege das Verbot solcher Überschreitungen die „Pascal-Regel“ zu nennen. Denn Pascal hat – im Zusammenhang seiner Lehre von den Ordnungen – die Mechanik und Fatalität dieser Überschreitungen als erster völlig klar ausgesprochen und demgegenüber einen Imperativ gattungsmäßiger Spezifikation aller Kriterien und Ansprüche formuliert.<sup>27</sup> Diese Pascal-Regel ist eine postmoderne Grundregel: Die Regeln der Diskursarten gelten nur binnen-

<sup>26</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition* (Paris 1968) 2f.

<sup>27</sup> Tyrannie, legt Pascal dar, besteht genau in dem Anspruch, universell, und das heißt außerhalb der eigenen Ordnung zu herrschen. Legitim sind intragenerische Ansprüche, beispielsweise: für Lieblichkeit Liebe, für Kraft Furcht, für Wissenschaft Akzeptanz zu erwarten. Illegitim hingegen sind transgenerische Ansprüche, also etwa für Schönheit Furcht, für Kraft Liebe, für Wissen Macht zu verlangen. Pascal sagt bezüglich der letzteren Reihe wörtlich: „ces discours sont faux, et tyranniques“ (*Pensées*, Fr. 332).

nicht trans-diskursiv; diese Spezifität ist strikt zu wahren; Partikulares darf nicht universalisiert werden (und es gibt, genau besehen, nur Partikulares); derlei Universalisierungen (deren Unterschied zu Totalisierungen nur ein rhetorischer, kein sachlicher ist) gilt es im großen wie im kleinen entgegenzutreten, theoretisch durch den konkreten Nachweis, daß es sich um die illegitime Expansion eines Begrenzten handelt, praktisch im Kampf gegen diese Mechanik des Unrechts. – Wenn das Theorem radikaler Pluralität stimmt, dann ergibt sich diese Ethik mit Notwendigkeit. Daran ist nicht zu rütteln.

Nun ist die Situation Lyotard zufolge allerdings noch schwieriger, als Pascal sie faßte. Mit der Ausscheidung illegitimer Möglichkeiten ist es noch nicht getan. Es bleiben stets mehrere legitime Möglichkeiten übrig. Von diesen kann aber nur jeweils eine realisiert werden. Man ist also notwendig ungerecht noch innerhalb der Sphäre der Legitimität. Und so ist das spezifisch postmoderne Problem jetzt, wie innerhalb solch unvermeidlicher Ungerechtigkeit gleichwohl eine Praxis im Sinn von Gerechtigkeit möglich ist.

Eine erste Aufgabe besteht darin, demjenigen, was sein eigenes Idiom noch nicht gefunden hat und damit seine Ansprüche noch gar nicht recht zu artikulieren vermag, zur Sprachfähigkeit zu verhelfen. Freilich bedeutet das noch lange keine „letzte“ Lösung (die es nicht gibt). Die neue Diskursart hat ihrerseits andere Ungerechtigkeiten zur Kehrseite. Die Pluralisierung nimmt wohl gewisse Härten, aber sie löst die Probleme nicht, sondern mildert sie nur. Es kommt darauf an, zu einem insgesamt anderen Umgang mit dem Problem zu gelangen. Man muß nicht nur – in einem ersten Schritt – übergangene Rechte zur Geltung bringen, sondern – in dann immer noch gebotenen Schritten – sich der verbleibenden, strukturellen Ungerechtigkeit stellen. Erst diese Folgeschritte verändern das Spiel grundlegend. Man muß auf den Widerstreit im Konkreten wie im Ganzen sich einlassen, muß ihn, wie Lyotard sagt, „bezeugen“. Gefordert ist das Bewußtsein, daß der Widerstreit die grundlegendste Realität alles Sprachlichen bleibt, und nötig ist eine Praxis, die dem dadurch Rechnung trägt, daß sie des blinden Flecks in jedem Sehen eingedenk ist und gegen eigene wie fremde Übergriffe auf der Hut bleibt. Lyotard versteht solche Bezeugung des Widerstreits als besondere Aufgabe des Philosophen. In diesem Sinn spricht er – gegen die in den letzten Jahrzehnten vollzogene Angleichung der Philosophie an die Human- und Sozialwissenschaften gewandt – unumwunden von einer „Stunde des Philosophierens“. Gegenüber Monopolisierungstendenzen für die Vielfalt und Heterogenität des Sprachlichen im weitesten Sinn einzutreten, macht die Aufgabe und Ehre des Denkens aus. Was Lyotard hier entfaltet, kann man treffend als „Moralia linguistica“ bezeichnen. „Das einzige unüberwindliche Hindernis, auf das die Hegemonie des ökonomischen Diskurses stößt,“ heißt es am Ende des Buches, „ist die Heterogenität der Satz-Regelsysteme und Diskursarten.“<sup>28</sup>

Es mag aufschlußreich sein, diesen Überblick über die Position des wichtigsten Denkers der Postmoderne kurz auf die Eingangsbemerkungen zum Begriff der „Postmoderne“ zurückzubeziehen. Man erkennt erstens, daß in der Tat ein radikaler Pluralismus – ein gerade in seinen Problemansprüchen und -potenzierungen durchgearbeiteter Pluralismus – den Fokus postmodernen Denkens ausmacht. Man erkennt zweitens, daß diese Postmoderne *radikal-modern* und keineswegs anti-modern ist. Ein einschneidender Pluralismus ist soziologisch ja längst zum Signum der Moderne geworden. So hat es schon Max Weber begriffen, der in der Moderne nicht nur die alten Ganzheiten gesprengt, sondern noch die analogen Einheiten – exemplarisch die der Transzendentalien – entkoppelt sah und der korrelativ zum „Polytheismus der Werte“ den modernen „Alltag“ durch einen nackten und

<sup>28</sup> Le Différend, Nr. 263.

unhintergehbaren Pluralismus gekennzeichnet fand.<sup>29</sup> Und gleichermaßen rückhaltlos hat Paul Valéry diesen Pluralismus diagnostiziert und darüber hinaus noch in seiner interferentiellen Zuspitzung erkannt. Die Moderne, sagt er, „ist durch das Vorhandensein einer Vielheit sehr verschiedener, ja sich gegenseitig ausschließender Lehrmeinungen, Richtungen, Wahrheiten gekennzeichnet, die gleichermaßen anerkannt sind, nebeneinander bestehen und in den gleichen Menschen zur Wirkung gelangen“.<sup>30</sup> Das postmoderne Denken faßt diesen für die Moderne konstitutiven Pluralismus radikal, durchdringt ihn denkerisch und verteidigt ihn kulturell. In ihm gelangt gerade diese Moderne zur Schärfe und Wirksamkeit des Selbstbewußtseins.

Und noch in einem weiteren Punkt ist eine Orientierung an der Moderne sofort zu erkennen. In „La Condition postmoderne“ vertritt Lyotard als neuen Typus des Wissens einen nicht mehr an Einheit, Ganzheit und Durchgängigkeit orientierten Wissenstyp, sondern einen an Instabilitäten, Paralogien und Diskontinuitäten interessierten. Und er macht deutlich, daß dieser Wissenstyp durch die wissenschaftlichen Basisinnovationen dieses Jahrhunderts in Umlauf gebracht worden ist. Seit Einstein, Heisenberg und Gödel sind – der Vorbedingung der Postmoderne, der Auflösung des Ganzen entsprechend – Totalitätsintentionen gebrochen und ist Finitismus obligat geworden. Und neuere wissenschaftliche Konzepte wie Mandelbrots Theorie der Fraktale und Thoms Katastrophentheorie haben dann – der postmodernen Wende, der Aufmerksamkeit auf die Diversität der Wirklichkeitsprozesse entsprechend – in der Untersuchung diskreter Strukturen herausgearbeitet, wie sich allenthalben Diskontinuität, Antagonismus und Instabilität finden und wie so die Wirklichkeit insgesamt ein erstaunlich postmodernes Design zeigt. Indem nun das postmoderne Denken mit diesen Leitenden der wissenschaftlichen Moderne so offensichtlich kongruiert, braucht, daß die Postmoderne keine Anti-Moderne, sondern eine Radikalisierungs- und Einlösungsform der Moderne des 20. Jahrhunderts ist, nicht weiter dargelegt zu werden.<sup>31</sup> Natürlich würde auch ein Vergleich mit den grundlegenden künstlerischen Neuerungen dieses Jahrhunderts diesen klaren Befund weiter verdeutlichen.

<sup>29</sup> Vgl. Max Weber, Vom inneren Beruf zur Wissenschaft, in: ders., Soziologie – Universalgeschichtliche Analysen – Politik, mit einer Einl. von Eduard Baumgarten hg. und erl. von Johannes Winckelmann (Stuttgart 1973) 328–330.

<sup>30</sup> Zit. nach Wolfgang Lange, Eklektizismus und Epigonentum heute, in: Merkur 433 (1985) 256–263, hier 262.

<sup>31</sup> Wie wenig es sich bei der Postmoderne um eine Trans- und Anti-Moderne handelt, kann man am deutlichsten an einem Buch lernen, dessen Titel eher das Gegenteil zu suggerieren scheint, an Gianni Vattimos „La fine della modernità“ (Das Ende der Moderne [Mailand 1985]). Da dieses Buch am Schluß dieses Halbbandes eine gesonderte Besprechung erfährt, beschränke ich mich hier raumnotgedrungen auf eine Anmerkung und einen einzigen Aspekt. Im „Nichilismo e postmoderno in filosofia“ (Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie) überschriebenen Schlußkapitel macht Vattimo deutlich, daß es der Postmoderne, wenn sie wirklich eine wesentliche Veränderung anzielt, gerade nicht um eine Überwindung der Moderne gehen darf, denn „Überwindung“ war genau der für die Moderne typische Stil der Überholung. Nichts wäre somit moderner als eine Postmoderne, die sich als Überwindung der Moderne verstünde. In der Moderne avancierte – wie Vattimo im Anschluß an Nietzsche feststellt – das Novum zum Inbegriff des Seins, und so ist die Verabschiedung dieses Novismus die Minimalbedingung des Übergangs zu einer wirklichen Postmoderne. Die Postmoderne kann daher weder einfach trans- noch anti-modern sein, sondern läßt nur den Modernismus hinter sich und nützt die Chance eines moderaten Neuanfangs, indem sie sich nicht auf eine pauschale Kritik und Überwindung der Moderne versteift, sondern sich – und hier knüpft Vattimo an Heideggers Gedanken der „Verwindung“ an – um eine gewandelte Aufnahme von deren Möglichkeiten bemüht. 1986 hat

## Derrida

Eine prinzipielle Kritik aller Vorstellungen eines epochalen Jenseits findet sich bei Jacques Derrida. Dessen Position wäre innerhalb eines umfassenden Überblicks über das postmoderne Denken in mehrfacher Hinsicht zu behandeln – von der Kritik der Präsenz und der Überschreitung der Polysemie bis zum Bruch mit der etablierten Diskurspraxis –, ich beschränke mich hier auf den genannten Aspekt und damit auf die Hauptthese des Textes „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie“.<sup>32</sup>

Derrida befragt dort den Redetypus, der seit langem Konjunktur hat und im Zeichen der Postmoderne schier permanent geworden ist: den Typus der apokalyptischen Reden, die uns stets erneut sagen, daß es mit dem bisher für wahr Gehaltenen zu Ende ist, um uns stattdessen die neue und eigentliche Wahrheit zu verkünden. Was hat es mit dieser Dauerüberbietung an eschatologischer Eloquenz (Ende der Geschichte, des Klassenkampfes, der Philosophie, Gottes, der Moral, des Subjekts, des Menschen, des Phallogozentrismus, des Ödipus, der Welt) auf sich? Derrida diskutiert diese in *Apocalypse-now*-Zeiten aktuelle Frage unter Rückbezug auf *die* Apokalypse, auf die Johanneische.

Ein erster Befund lautet: Die Rede von Offenbarung ist ambivalent, denn sie kündigt die Wahrheit an, aber sie bedeutet den Tod. Und das zweifach. Zunächst anscheinend unverfänglich: Der Untergang ist das notwendige Vorspiel der Enthüllung. Allerdings: Unverfänglich? Inwiefern? Um der Wahrheit willen den Untergang in Kauf nehmen? Man bedenke, welche Opfer diese Denkfigur historisch gekostet hat – ohne daß die Wahrheit eingetreten wäre. Es kommt freilich gleich noch besser-schlimmer: Die Wahrheit selbst – wenn sie denn käme – wäre tödlich. Mit ihr wäre alles zu Ende. Sie sistierte die Geschichte, die Bewegung, das Leben. „Die Wahrheit“ bedeutete unweigerlich Todesstarre. So ist der Zusammenhang der beiden Todesbezüge ein innerer. Die apokalyptische Vision nimmt das Vorspiel der Vernichtung so leichtin in Kauf, weil sie im Innersten den Tod herbeisehnt, dessen schöner Name „Wahrheit“ lautet.

Dies ist die Wahrheit über die Apokalypse. Ist die Apokalypse – die Demaskierung, die Enthüllung, die Offenbarung des Wesens – der Apokalypse. Sie deckt, was diesen Vorstellungskomplex konstituiert und durchspukt, auf. Sie entlarvt jegliche apokalyptische Rede als Todespredigt. Ist sie die Apokalypse der Apokalypse auch im anderen Sinn? Im Sinn nicht nur der Enthüllung, sondern auch der Vernichtung? Löst durch diese Enthüllung ihres Wesens die Vorstellung „Apokalypse“ sich auf?

Eine Kleinigkeit immerhin ist noch zu vermerken. Daß es nämlich „die Wahrheit“ nicht gibt und nicht geben kann. Daß diese nie massiv zu sein vermag, sondern immer schon eine Streuung darstellen muß. Indirekt verrät sogar die klassische Apokalypse, die Johanneische, diese Absenz der Wahrheit in der Apokalypse. Man weiß dort gar nicht, wer spricht. Wenn aber der Sender unbekannt ist, dann auch die Botschaft. Die Apokalypse ist eine leere Sendung, eine Sendung ohne Botschaft. Es gibt kein Jüngstes Gericht, es gibt keine Wahrheit.

---

Vattimo dann in einer Thematisierung des Futurismus (also einer Bewegung, die ein Musterbeispiel der novistischen Ideologie des Modernismus darstellte) ein eindrucksvolles Beispiel dafür gegeben, wie die Postmoderne sogar mit solch modernistischen Formen der Moderne nicht einfach brechen muß, sondern sie sich in veränderter Form anzueignen vermag (vgl. Anm. 3). – Einen informativen Überblick über die italienische Postmoderne-Diskussion insgesamt gibt Antonio Villani, *Le „chiavi“ del postmoderno: un dialogo a distanza*, in: *il Mulino* 35, Nr. 303, Heft 1, 5–22.

<sup>32</sup> Jacques Derrida, *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie* (Paris 1983). Dt. in: Jacques Derrida, *Apokalypse* (Graz/Wien 1985) 9–90.

Und so ist dies schließlich die eigentliche und ganze Wahrheit über die Apokalypse und ihre Botschaft: daß es keine Wahrheit, keine Enthüllung, kein Ende gibt. Das ist es, was ankommt. Apokalypse der Apokalypse also. Will sagen: Enthüllung und Zusammensturz der Apokalypse. Enthüllung: daß es keine Wahrheit, keine Botschaft, kein Ende gibt. Zusammensturz: daß diese Vorstellung sich damit auflöst. – Es gibt keine Apokalypse, es hat nie eine gegeben und wird nie eine geben – das ist es. Apocalypse now: not now nor ever.

Die Anwendung dieser Derridaschen Dekonstruktion des apokalyptischen Diskurstyps auf die Inflation der Reden vom Ende ist klar. Diese Reden setzen allesamt noch auf eine naive Idee von Wahrheit. Sobald man dies durchschaut hat, werden sie belanglos. Es ist nicht von ungefähr, daß die besseren Köpfe mit diesen End-Reden schon lange wenig im Sinn haben, daß „Postmoderne“ bei ihnen eher eine Konstellation bezeichnet, angesichts derer die apokalyptischen und modernistischen Überbietungsrituale nicht mehr greifen.

### *Baudrillard*

Gerade unter dem letzteren Gesichtspunkt gehört Jean Baudrillard der Postmoderne zu – als Grenzwert. Bei ihm ist das „Post“ zum Nullwert geschrumpft. Wenn Heidegger noch die Metaphysik insgesamt verwinden wollte, wenn andere an eine Verabschiedung der Neuzeit denken und wenn Derrida die ganze Verabschiedungsmaschinerie in Frage stellt, so belehrt uns Baudrillard, daß wir ohnehin längst alle Verabschiedungsmöglichkeiten real hinter uns haben, daß wir in unmerklicher Kontinuation und bar jeder Innovation in ein definitives Endstadium übergegangen sind. Wir leben, so Baudrillard, in der „Hypertelie“, d. h. jenseits des Endes und aller Endmöglichkeiten – aber man kann dafür ebensogut sagen: vor jedem Ereignis und Ende. Inwiefern kommt das aufs gleiche heraus?

Baudrillard ist bekannt geworden als Theoretiker der Simulation. Wenn für die strukturalistische Sicht distinkte Oppositionen grundlegend waren, so hat Baudrillard dargelegt, daß sich Differenzen heute zunehmend aufheben und daß es so zu einer gigantischen Implosion allen Sinns, zu einem Übergang in die Indifferenz kommt.<sup>33</sup> Realität und Simulakrum werden – zumal in einer medienorganisierten Welt – ununterscheidbar. Sie affizieren und durchdringen einander, und daraus entsteht eine Situation universeller Simulation.<sup>34</sup> Inszenierungen zur Wiederbelebung der Fiktion des Realen sind die Gipfelveranstaltungen dieses Kosmos der Simulation.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Vgl. Jean Baudrillard, *Der symbolische Tausch und der Tod* (München 1982; frz. Orig. 1976).

<sup>34</sup> Vgl. Jean Baudrillard, *Agonie des Realen* (Berlin 1978; frz. Einzelausgaben 1977 bzw. 1978).

<sup>35</sup> Mit dem Fall der Tasaday (ebd. 16 ff.) griff Baudrillard ein Beispiel auf, dessen Exzellenz damals noch nicht einmal absehbar war. Die „Realität“ hat Baudrillards Simulations-These perfekter bestätigt, als er es sich hätte ausdenken können. Die Tasaday sind jener philippinische Eingeborenenstamm, den man 1971 auf ethnologischen Rat hin vor dem Zugriff der Ethnologen zu schützen beschloß, weil die Ethnologie es an sich hat, ihren Gegenstand zu vernichten. Das war Simulation erster Stufe: Die Tasaday wurden der Wissenschaft entzogen, wurden aber eben damit einerseits zum ethnologischen Simulationsmodell aller prä-ethnologischen Eingeborenen, und andererseits dehnte die Ethnologie so ihr Simulations-Wissen bequem auf all die Phasen aus, von denen sie nichts wissen kann. Inzwischen spricht freilich etliches dafür, daß die Tasaday gar keine unberührte Eingeborenenkultur darstellten – bzw. eine solche eben in der Tat bloß darstellten: daß sie die ursprünglichen Simulateure waren, indem sie auf höhere Weisung und möglicherweise zwecks Attraktivität für ethnologische und andere Touristen wohlkalkuliert ein Steinzeitdasein bloß vorspielten. Die Schraube der Simulation ist perfekt. Vor ihr liegt nicht Realität, sondern schon Simulation. Und der Drehung dieser Schraube ist nicht mehr

Das Möbius-Band – eine allgegenwärtige emblematische Figur unserer Zeit – verleiht dieser Prozeßform anschaulichen Ausdruck. Unmerklich gerät man heute zwischen den einst klaren Gegensätzen auf die andere Seite, und so sind wir – ebenso unmerklich – insgesamt aus den Zeiten der Bestimmtheit, da es noch Projekte, Enden, Anfänge gab, in die Phase der Hypertelie übergegangen. Wenn alle Gegensätze scheinbar sind und alle Handlungen infolgedessen den Gesamtzustand nicht verändern, sondern nur bestätigen und potenzieren können, so ist dies gleichbedeutend damit, daß alles schon geschehen ist (ohne daß etwas geschehen ist): wir befinden uns in der Hypertelie.<sup>36</sup>

In der neueren Schrift über „Die fatalen Strategien“ faßt Baudrillard diesen Übergang unter den Gesichtspunkten der Wucherung und der Obszönität.<sup>37</sup> An die Stelle der früheren Dialektik (des Spiels von Differenzen) ist gegenwärtig die bloße Wachstumsprogression des Gleichen getreten. Von einem bestimmten Punkt an arbeiten Systeme nicht mehr an ihren Widersprüchen, sondern gehen in die Ekstase der Selbstbespiegelung über. Diese Grenze ist heute überschritten, der ekstatische Zustand ist erreicht. Wucherung macht den Grundvorgang des Sozialkörpers aus. Die Fettleibigkeit, wie sie Baudrillard insbesondere in den USA auffiel, ist das drastischste Symptom. Wie diese Körper strukturlos wuchern und alles absorbieren, so wächst auch die soziale Masse in monströser Saturierung, und ähnlich werden auch die Informationsspeicher und Gedächtnissysteme überfüttert und überfettet. Der Krebs (die maßlose Wucherung) und das Klon (die Reproduktion des Gleichen) haben symbolische Wahrheit für das Ganze.

„Hypertelie“ meint zweierlei: daß dieses Stadium jenseits der bisherigen (triumphalen) Endvorstellungen liegt,<sup>38</sup> sowie daß in ihm die Gehalte, deren Einlösung man sich versprach, zwar eingelöst sind – aber ganz anders. „Wir befinden uns wahrhaftig in einem Jenseits. Die Phantasie ist an der Macht, ebenso die Aufklärung und die Intelligenz, und wir erleben jetzt oder in naher Zukunft die Perfektion des Sozialen; alles ist erreicht, der Himmel der Utopie ist auf die Erde herabgekommen, und was sich einst als strahlende Perspektive abzeichnete, stellt sich nunmehr als Katastrophe im Zeitlupentempo dar. Wir spüren bereits den fatalen Vorgeschmack der materiellen Paradiese. Und die Transparenz, die im Zeitalter der Entfremdung ein Ausdruck der idealen Ordnung war, erfüllt sich heute in Form eines homogenen und terroristischen Raumes.“<sup>39</sup>

Baudrillards schwarze Diagnose ist nicht zynisch getönt, sondern bitter. Er formuliert Kritik, indem er die Bewegungen der Wucherung als Figuren des Obszönen brandmarkt. Die Preisgabe der Illusion, der Verlust des Spiels, die nackte Schamlosigkeit des Faktischen – das macht für ihn das Obszöne aus. Demgegenüber preist er die Verführung, das Geheimnis, das Schauspiel. Früher schon hatte er die Realität der Simulation als unerträglich bezeich-

---

zu entkommen. Gelegentlich wird die Steinzeit-Hypothese erneuert. Aber wie immer es war – man wird es nicht mehr unterscheiden können. Genau das macht die Essenz der Simulationswelt aus.

<sup>36</sup> „Ich weiß nicht, wie möglicherweise das System umgestürzt werden könnte. Ich meine, daß alles schon passiert ist. Die Zukunft ist schon angekommen, alles ist schon angekommen, alles ist schon da. Es lohnt sich nicht, zu träumen oder irgendeine Utopie der Umwälzung oder der Revolution zu nähren. Es ist schon alles umgewälzt. Ich meine, alles hat schon seinen Ort verloren. Alles hat Sinn und Ordnung verloren. Es ist keine Übertreibung, wenn wir sagen, alles sei schon eingetreten.“ (Der Tod der Moderne. Eine Diskussion, mit Beiträgen von Baudrillard, Bergfleth u. a. [Tübingen 1983] 103)

<sup>37</sup> Jean Baudrillard, *Les stratégies fatales* (Paris 1983; dt. München 1985).

<sup>38</sup> Vgl. (unter Erinnerung an Derrida): „Das ist das Ende der Pathetik des Gesetzes. Es wird kein Jüngstes Gericht geben. Ohne uns dessen bewußt zu sein, haben wir diesen Punkt überschritten.“ (Die fatalen Strategien, 85)

<sup>39</sup> Ebd.

net.<sup>40</sup> Jetzt sucht er deutlicher Gegenperspektiven zu benennen. Aber warum bleibt das alles so fruchtlos?

Es muß fruchtlos bleiben, wenn die These stimmt. Wenn alle Gegensätze konturlos werden und die Indifferenz unaufhaltsam ist, dann kann solch rhetorische Opposition schon gar keine Veränderung initiieren, sondern allenfalls den Prozeß beleben. Baudrillard sagt selbst, daß alle Anstrengungen, den Vorgang abzuwenden, diesen in Wahrheit nur beschleunigen.<sup>41</sup>

### *Postmoderne versus Posthistoire*

Baudrillard variiert eine seit langem bekannte Diagnose. Nicht die der Postmoderne, sondern die der Posthistoire. Sie stammt von Gehlen und besagt, daß die Geschichte vorbei ist, daß keine offenen Horizonte mehr bestehen und daß es keine Innovationen mehr geben wird, daß einzig noch das Pensum der Versorgung wachsender Menschenmassen abgespult wird. Alles andere – von der großen Schlüsselattitüde bis zum Parzellenprotest – ist Illusion, ist ephemere und epigonal. Die bewegenden Kräfte sind institutionell-technischer Art, die geistigen bloß noch Theater.

Von einer solchen Diagnose kann man freilich nicht bloß die eine Hälfte sich nehmen und die andere sich ersparen wollen. Wenn Baudrillard heute von der rein fatalistischen Perspektive seiner früheren Darlegungen etwas abzurücken versucht, so genügt dazu die bloße Intention nicht, er müßte schon die Konzeption ändern. Dem steht freilich – unter anderem – entgegen, daß die ganze Stärke und Attraktivität dieses Autors eben in der suggestiven Entfaltung des „Alles schon geschehen“ liegt. Baudrillards Schreiben hat die monotone Dynamik des Rausches. Das soll nicht heißen, daß der Leser sich immer betrunken vorkommen müßte, wenn er aufwacht – es gibt vielmehr Passagen von außerordentlicher Luzidität –, aber dieses Schreiben lebt doch ganz von seinem Sog und davon, daß seine Spirale immer enger und zwingender wird. Wenn Baudrillard von „schwarzen Löchern“ spricht, so gibt er, scheinbar von Gegenständen sprechend, das Herz und Geheimnis seines Schreibens preis. Einen solchen Schreib- und Denkprozeß aber vermag die Einstreuung von Gegenvokabeln wie „Verlust der Verführung“ und „Preisgabe des Spiels“ in der Tat nur zu beleben und zu beschleunigen. Aus Motiven von Kritik werden hier flugs Motoren der Perennierung.

Das gilt ebenso für Baudrillards Kritik am „Sozialen“ und am „Sozialismus“, wie er sie vor allem in dem Band „Die göttliche Linke. Chronik der Jahre 1977–1984“ (München 1986; Originalausgabe Paris 1985) mit Blick auf die französischen Verhältnisse vorgetragen hat. Während der Sozialismus von einer transparenten und kohärenten Gesellschaft träume, hätten die Menschen ein solches Bedürfnis nach Anschluß, Kontakt und Kommunikation überhaupt nicht – da sehe man, wie antiquiert und widersprüchlich der Sozialismus sei. Das ist freilich eine Rechnung, die gerade Baudrillard schwerlich aufmachen kann: Seiner eigenen Analyse zufolge ist ja das Streben der Menschen nach Differenz illusorisch, und der Sozialismus, den er attackiert, stellt so in Wahrheit das Spiegelbild seiner eigenen Diagnose dar: Das Einerlei herrscht allemal, und ob man es nun als Transparenz verklärt oder als Unterschiedslosigkeit beklagt, macht doch gerade hier keinen Unterschied mehr. Noch Baudrillards Kritik des Sozialismus ist bloß narzißtisch und ein Vehikel, seine Posthistoire-

<sup>40</sup> Agonie des Realen, 63.

<sup>41</sup> Baudrillard verweist auf das Modell Los Angeles: Experten haben berechnet, daß die Panik, die ein in Erwartung des Erdbebens angeordneter Ausnahmezustand auslöste, entsetzlichere Auswirkungen hätte als die Katastrophe selbst (Die fatalen Strategien, 25).



Diagnose als aktuell erscheinen zu lassen. In Wahrheit ist diese antiquiert. Es ist nicht so, daß es nichts Neues gäbe, sondern es ist so, daß die Posthistoire-Diagnose so angelegt ist, daß sie nichts Neues wahrnehmen und sich nicht überschreiten kann.

Das Theorem der Postmoderne ist demgegenüber von grundsätzlich anderem Zuschnitt. Der Unterschied zum Posthistoire-Lamento ist essentiell, und nichts ist irreführender, als Postmoderne und Posthistoire in einen Topf zu werfen.<sup>42</sup> Die einleitenden Hinweise auf die Geschichte des Terminus „Postmoderne“ haben schon zu erkennen gegeben, daß das Theorem der Postmoderne gerade dadurch Kontur gewann, daß es die anfänglichen Posthistoire-Konnotationen abstieß und von einer vergangenheitsbelichteten Negativdiagnose der Gegenwart zu einer Positivdiagnose der in ihrem eigenen Licht wahrgenommenen Aktualität übergang. Und in der Lyotard-Darstellung war zu vermerken, daß Baudrillard für Lyotard eben insofern kein Postmoderner ist, als er genau diesen Schritt nicht vollzieht, sondern nur Auflösung, Auswucherung, sinnloses Weitertreiben diagnostiziert.

### *Die kritische Dimension der Postmoderne*

Die positive Sicht, die die Postmoderne entwickelt, hat freilich nichts mit billiger Euphorie zu tun, hingegen sehr viel mit neuen Möglichkeiten von Kritik. Lyotards Konzeption erweist sich als eine exemplarisch kritische Position, sofern sie zum einen die Grundsituation des Widerstreits zum Thema macht und zum andern gegenüber Uniformierungstendenzen – die posthistoristisch durch Unausweichlichkeits-Erklärungen zumindest gestützt oder gar offen propagiert werden – nicht bloß allergisch, sondern effizient ist. Der postmoderne Pluralismus versteht sich als positive Vision, dies aber auch in einem kritischen Sinn. Und er glaubt die Potentiale zu beinhalten, die nötig sind, um diese positive Vision real zu befördern.

Genau dies jedoch bildet in der Auseinandersetzung mit anderen Positionen einen Streitpunkt. Dem Postmodernismus wird vorgeworfen, daß er unkritisch sei, ja Kritikmöglichkeiten geradezu systematisch torpediere. Dieser Vorwurf wird insbesondere von der kulturellen Linken in zahlreichen Variationen vorgebracht. Oft schimmern dabei Reaktionsmuster desjenigen durch, der sich dagegen wehrt, daß ihm die Felle der Kritik davonschwimmen. Jenseits solcher Vordergründigkeiten gibt es jedoch auch essentielle Punkte, deren Diskussion unerlässlich ist. Die Debatte wird vor allem im amerikanischen und im deutschen Raum geführt. Auch wenn ein deutscher Text – nämlich Habermas' „Die Moderne – ein unvollendetes Projekt“ von 1980 (in den Vereinigten Staaten 1981 bezeichnenderweise unter dem Titel „Modernity Versus Postmodernity“ erschienen) – einen kanonischen Bezugspunkt der amerikanischen Debatte darstellt, sei hier nicht mit diesem Text, sondern mit amerikanischen Stimmen begonnen – auch, weil sie über Restriktionen des genannten Textes hinausgehen.

### *Rorty, Benhabib, Huyssen, Foster, Jameson*

Um sozusagen am anderen Ende zu beginnen: Richard Rorty hat Lyotard 1984 in einer gleichzeitig gegen Habermas gerichteten Abhandlung vorgehalten, daß er dem Intellektuel-

<sup>42</sup> Eines von zahlreichen Beispielen solcher Konfundierung (bei trefflicher Kennzeichnung der Posthistoire): Norbert Bolz, Die Zeit des Weltspiels, in: Ästhetik und Kommunikation 17 (1986) Heft 63, 113–120.

len zu Unrecht noch eine soziale Funktion zuschreibe.<sup>43</sup> Das sei um so falscher, als Lyotard die Rolle des Intellektuellen in der Abweichung von vorgegebenen gesellschaftlichen Standards sehe. Daß solche Abweichung aber automatisch gut und gesellschaftlich relevant sei, gehöre zu den dämlichsten Ideen im Arsenal der Linken.

Nun stimmt dieser Vorwurf freilich so einfach hin nicht. Zum einen ist, Möglichkeiten von Abweichung vorzuexerzieren, in einer Situation voranschreitender Uniformierung allemal auch gesellschaftlich relevant. Vor allem aber ist Lyotard kein schlichter Prediger von Abweichung. Er reflektiert in seiner Widerstreitsthematik vielmehr darauf, wie in einer Situation bestehender Divergenzen diese gegen Einheitsdruck geschützt und vor Destruktionstendenzen bewahrt werden können. Diese Konzeption ist mit dem simplen Hinweis auf ein Abweichungs-Faible nicht zu fassen. – Aber immerhin: Rorty ist nicht entgangen, daß Lyotards Konzeption grundsätzlich kritischen Zuschnitts ist – wenn er auch gerade daran Anstoß nimmt.

Seyla Benhabib hat, ebenfalls 1984, den umgekehrten Vorwurf erhoben.<sup>44</sup> Sie beklagt, daß sich bei Lyotard jede Möglichkeit von Kritik auflöse. Ihre Begründung führt näher an den Kern der Sache. Lyotards Ausgangsdiagnose, das Ende der Meta-Erzählungen, sei gleichbedeutend mit dem Verlust des archimedischen Punktes der Kritik. Das ist wohl richtig, nur ist damit eben nur die archimedische, aber doch nicht jede Möglichkeit von Kritik dahin. Bedenklich ist hingegen, Kritik mit deren archimedischem Typus gleichzusetzen, nur diesen zu kennen.

1983 hat Lyotard in einem „Grabmal des Intellektuellen“ betitelten Text dargelegt, daß die klassische Figur des Intellektuellen nicht mehr greift.<sup>45</sup> Sie war eben die archimedische. Sie basierte auf der Identifizierbarkeit eines ausgezeichneten Subjekts der Geschichte. Der Intellektuelle war derjenige, der für dieses geschichtlich noch verhüllte Subjekt von universeller Bedeutung eintrat und in seinem Namen die Feder der Kritik führte. Solch geschichtsphilosophischer Singularismus und Universalismus aber ist mehr als verdächtig geworden. Kritik kann nicht mehr unter Berufung auf die Absolutheit eines imaginären archimedischen Punktes erfolgen. Darin nun, daß das Ende der Meta-Erzählungen das Ende dieses Kritiktyps bedeutet, würde Lyotard der Benhabibischen Diagnose seiner Position völlig zustimmen. Auch wäre unstrittig, daß man dann eben andere Kriterien von Kritik braucht. Aber wenn Benhabib diese anderen Kriterien bei Lyotard vermißt, so wird das allenfalls daraus erklärlich, daß sie die entscheidende Schrift, „Le Différend“, unberücksichtigt läßt. (Die ganze Lyotard-Kritik krankt ja daran, daß immer und immer wieder nur „La Condition postmoderne“ von 1979 herangezogen wird.) Lyotard gibt dort nämlich sogar sehr viel mehr als die „Minimalkriterien“ an die Hand, mit denen sich Benhabib angesichts des Endes der Meta-Erzählungen – das sie mitmacht – schon zufriedengeben würde. Der postmoderne Pluralismus bedeutet ja keineswegs Beliebigkeit, sondern Vielheit und Unterschiedlichkeit der Verbindlichkeiten. Und Lyotard entwickelt zusätzlich eine kriterienbe-

<sup>43</sup> Richard Rorty, Habermas and Lyotard on Postmodernity, in: Praxis International 4 (1984) Heft 1, 32–44.

<sup>44</sup> Seyla Benhabib, Epistemologies of Postmodernism: A Rejoinder to Jean-François Lyotard, in: New German Critique 33 (1984) 103–126; leicht veränderte deutsche Fassung: Kritik des ‚postmodernen Wissens‘ – eine Auseinandersetzung mit Jean-François Lyotard, in: Andreas Huyssen u. Klaus R. Scherpe (Hg.), Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels (Reinbek bei Hamburg 1986) 103–127.

<sup>45</sup> Jean-François Lyotard, Tombeau de l'intellectuel, in: Le Monde (8. Oktober 1983); wiederabgedruckt in: Tombeau de l'intellectuel et autres papiers (Paris 1984) 9–22; deutsch: Grabmal des Intellektuellen (Graz/Wien 1984) 9–19.

stückte Konzeption des Umgangs mit solcher Vielheit. Das ist realistischer und effizienter als alle archimedisch gebliebenen Wünsche, denen der Weg zum Sein noch viel weiter werden mag als es der vom Sein zum Sollen je war.

Während also die einen das postmoderne Denken als zu kritisch kritisieren und die anderen eine postmoderne Aufhebung von Kritik beklagen, finden sich positive Stellungen zur Postmoderne bei zwei Herausgebern von für die Position der Linken wichtigen Sammelbänden zum Thema. Andreas Huyssen bricht eine Lanze für den kritischen Status der Postmoderne.<sup>46</sup> Er weist darauf hin, daß diese sich in den sechziger Jahren nicht so sehr gegen die Moderne selbst als vielmehr gegen deren kulturpolitische Domestizierung und ihren Übergang in Konformität wandte. Die Postmoderne war somit anfänglich schon von kritischen Impulsen getragen. Und daß sie auch heute keineswegs mit „Neokonservatismus“ gleichgesetzt werden kann, lehrt jeder flüchtige Blick auf führende Neokonservative wie Daniel Bell und Hilton Kramer – die gerade zu den vehementesten Kritikern der postmodernen Kultur zählen.<sup>47</sup> So ist es an der Zeit, daß die Linke ihre alten Rituale ablegt und von der scheinbar selbstsicheren Verurteilung der Postmoderne zu einer genaueren Kenntnisnahme übergeht. – Bei Hal Foster<sup>48</sup> hatte das schon 1983 zum Ergebnis, daß ein „Postmodernismus des Widerstands“ von einem „Postmodernismus der Reaktion“ zu unterscheiden ist. Wer bloß den letzteren sieht, ist einäugig und verkennt die Chancen der Gegenwart.

Die differenzierteste Position in diesem Spektrum nimmt Fredric Jameson ein. Er verbindet eine kritische Haltung gegenüber der Postmoderne mit einer Anerkennung ihres Wahrheitsgehalts und ihrer Chancen.<sup>49</sup> Auch für Jameson ist die grundlegende Erfahrung im postmodernen Kontext die der Unübersichtlichkeit. Einschneidend, schier eine Schockerfahrung ist dies für die kulturelle Linke deshalb, weil damit die eigene Position in Frage gestellt ist, ja in ihrer Möglichkeit aufgelöst scheint. In einer Situation objektiver Unübersichtlichkeit gibt es eben keinen archimedischen Punkt mehr und ist die Inanspruchnahme eines kritischen Hochsitzes und Interventionspostens schlicht anachronistisch und leer geworden. Darauf reagieren nun die einen, indem sie diese Situationsdiagnose bestreiten und (in einer Art umgekehrter „Intellektuellenschelte“) als rattenfängerhaftes Gefasel von Gegenauflärern distanzieren. Darauf reagieren die anderen, indem sie diese Diagnose zwar ernst nehmen, aber dann – gegen deren Logik und lieber frei nach dem Motto „was nicht sein darf, das nicht sein kann“ – wunschvoll versichern, daß es so schlimm gar nicht stehen könne, daß gewiß noch Minimalreservate von Kritik existierten, daß es diese als neue Kontinente zu entdecken gelte. Darauf reagiert Jameson, indem er das Dilemma weder dementiert noch überspringt, sondern zunächst einmal in seinen Gründen analysiert, um dann – auf dem Boden dieser Situation – nach einem Ausweg zu suchen.

Jameson versteht die kulturellen Phänomene der Postmoderne als Reflex sehr realer Veränderungen. Die Unübersichtlichkeit ist eine Folge des politisch-gesellschaftlich-technologischen Systems, in dem wir uns befinden. Wir leben heute – so Jameson im

<sup>46</sup> Andreas Huyssen, Postmoderne – eine amerikanische Internationale?, in: Huyssen u. Scherpe (Hg.), a. a. O. 13–44. Der Sammelband enthält eine Reihe von zuerst in den Vereinigten Staaten publizierten Aufsätzen.

<sup>47</sup> „Habermas muß sich geirrt haben in seiner Gleichsetzung von Postmoderne und Neokonservatismus.“ (Ebd. 29)

<sup>48</sup> Hal Foster, Postmodernism: A Preface, in: ders. (Hg.), Postmodern Culture (London/Sydney 1983) 9–16.

<sup>49</sup> Fredric Jameson, Postmoderne – Zur Logik der Kultur im Spätkapitalismus, in: Huyssen u. Scherpe (Hg.), a. a. O. 45–102.

Anschluß an Ernest Mandel – in der dritten und reinsten Phase des Kapitalismus, im multinationalen Kapitalismus, und dessen Struktur ist sehr stark durch die neuen Technologien bestimmt. Das dadurch herrschend gewordene „große, globale, multinationale und dezentrierte Kommunikationsgeflecht“ überschreitet aber die Begreifens- und Orientierungsfähigkeiten des individuellen Bewußtseins. So besteht objektiv eine fundamentale Desorientierung. Und diese Grundsituation findet in den kulturellen Phänomenen der Postmoderne ihren Niederschlag und Ausdruck, ihre Reflexion und Inszenierung. Darin liegt die – unbequeme, aber sehr reale – Wahrheit der Postmoderne. Jameson glaubt nun nicht, daß man diese Situation rückgängig machen könne. Der Rekurs auf die alten Projekte nützt nichts. Man kann über diese Situation nur durch eine andere Aneignung ihrer hinauskommen. Jameson skizziert diese – stellvertretend – ästhetisch: So wie es durch Ausbildung neuer Organe und Wahrnehmungsformen gelingen könnte, sich im postmodernen Hyperraum neu zu orientieren, so vermöchten eventuell neue, vernetzungserfahrene Denkformen im planetarischen Raum des multinationalen Kapitalismus einen neuen Standort zu begründen, der seinerseits neue Handlungsmöglichkeiten freisetzte.

Wie vage diese Perspektive bei Jameson im einzelnen bleiben mag, grundsätzlich ist von seiner Analyse her gegen geläufige Vorurteile festzuhalten: Die Postmoderne ist keineswegs ein bloßes Überbauphänomen. Manchmal steht ja gar zu lesen, sie sei ein bloß ästhetisches Phänomen und ersetze Sach- durch Stilfragen. Wer dergleichen verkündet, praktiziert offenbar die Oberflächlichkeit, die er den anderen vorwirft, selbst. Und wenn schon, dann müßte man das Überbau-Theorem erst einmal genau nehmen: Die kulturellen Manifestationen der Postmoderne kaschieren die Elementarprozesse nicht, sondern reflektieren und artikulieren sie. Gerade das hat Jameson überzeugend dargetan. Und des weiteren kommt hinzu: Kulturelle Potentiale sind nicht eo ipso ohnmächtig, sondern vermögen ihrerseits auf Elementares durchzugreifen und dieses zu verändern. Gerade postmodern ist unübersehbar, wie Konzepte der Diversität in Elementarzonen eindringen und Grundentscheidungen revidieren. Man denke nur daran, wie der geschärfte Sinn für Differenzen die überkommene Konzeption der Geschlechtlichkeit aufgebrochen hat.<sup>50</sup> Ebenso greift die postmoderne Pluralität zunehmend in die ökonomische Sphäre ein, von der Erprobung alternativer Modelle bis zu interessanten Konzepten der Diversifizierung (Beispiel Italien).<sup>51</sup> Postmodernes findet sich auf allen Terrains: von den ästhetischen Spekulationen um das Erhabene bis zu elementaren Umstrukturierungen der Gesellschaft und von den engagierten Postmodernen bis zu den umgekehrt gleichermaßen engagierten Modernen. Und dazu Näheres im nächsten Punkt.

### *Habermas*

Bekanntlich hat Habermas die Attacke auf die Postmoderne in seiner Adorno-Preis-Rede von 1980 eröffnet.<sup>52</sup> Die Postmoderne wurde mit neuem Historismus und neuem Konserva-

<sup>50</sup> Die Kongruenz von postmoderner Kritik an der Autorität der Meistererzählung und feministischer Kritik am Patriarchat vermerkt Craig Owens, *Der Diskurs der Anderen – Feministinnen und Postmoderne*, in: Huyssen u. Scherpe (Hg.), a. a. O. 172–195.

<sup>51</sup> Eine ausführlichere Analyse könnte zeigen, daß sich Jameson – von der Ökonomie bis zur Ästhetik – überwiegend an spätmodernen, nicht an im eigentlichen Sinn postmodernen Phänomenen orientiert. Die Unterscheidung ist belangvoll, sofern für die Spätmoderne Vereinheitlichungsprozesse, für die Postmoderne hingegen eher Diversifizierungsprozesse charakteristisch sind.

<sup>52</sup> Jürgen Habermas, *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*, in: ders., *Kleine politische Schriften I–IV* (Frankfurt a. M. 1981) 444–464.

tivismus gleichgesetzt, zusätzlich klangen Vokabeln wie Antimoderne und Tendenzwende an. Dem kontrastierten dann Adorno und sein Werk, vor allem aber Habermas und sein Projekt der Moderne. Liest man genauer, so finden sich allerdings Passagen, die mit dieser scharfen Opposition kaum vereinbar sind – so plädiert auch Habermas für eine „postavantgardistische“ Kunst, und Benjamins Konzeption der Jetztzeit nennt er immerhin „posthistorisch“ –, aber insgesamt war die Absetzung klar und die Attacke wirkungsvoll. Die Trikots waren verteilt, die Positionen bezogen, das Spiel konnte beginnen. (Nur: nach wessen Regeln?)

1981 hat Habermas in seiner Eröffnungsrede zur von der Bayerischen Rück veranstalteten Ausstellung „Die andere Tradition. Architektur in München von 1800 bis heute“ seine Ablehnung gegen die Postmoderne unter spezieller Bezugnahme auf die Architektur präzisiert.<sup>53</sup> Die Rede ist ein glänzendes Beispiel kompetenter Grenzüberschreitung. Von den pauschalen Einwänden gegen die Postmoderne bleibt freilich nicht viel übrig. Der Schwerpunkt der Ausführungen gilt der Moderne und ihrer Verteidigung. Die Stärke der Moderne habe in der Verbindung von Form und Funktion, also nicht in einem trivialen, sondern in einem mit ästhetischem Eigensinn aufgeladenen Funktionalismus gelegen. Wenn diese Moderne gleichwohl auf Abwege geriet, so nicht, weil sie ästhetisch falsch war und folglich durch eine andere – „postmoderne“ – Ästhetik abzulösen wäre, sondern weil sie, ohnmächtig gegen systemische Abhängigkeiten, in den Mühlen der Kolonialisierungsprozesse verkehrt wurde. Ein Lehrstück also in Sachen System versus Lebenswelt. Dann ist das Problem dieser Moderne in der Tat kein ästhetisches, sondern ein gesellschaftliches. Dann darf es aber auch nicht in ein ästhetisches umdefiniert werden. Eben das aber tut – die Postmoderne? Nein! Habermas hält diese Umdefinition jetzt vielmehr einer Richtung vor, die er als „Neohistorismus“ bezeichnet und von der er die Postmoderne – die die ursprünglichen Negativprädikate des „neuen Historismus“ und „neuen Konservativismus“ jetzt los wird – klar unterscheidet. Habermas' Bild von der Postmoderne hat sich verändert. Die Postmoderne gilt ihm nicht mehr für nostalgisch und neokonservativ, und zum politischen Schlachtruf ist „Postmoderne“ auch erst sekundär und von außen geworden, als sich nämlich in den siebziger Jahren Neokonservative und Wachstumskritiker des Ausdrucks bemächtigten. Was bleibt dann an Einwänden übrig? Nur der Vorwurf der Trennung von Form und Funktion. Die postmoderne Architektur sei – gerade in ihrer eklatanten Stilmischung – bloße Kulissenarchitektur, reiner Formzauber. Sie vernachlässige die Funktion, sie berücksichtige und bearbeite nicht ihren systemischen Kontext. Und doch folgt auch diesem letzten verbleibenden Vorwurf das Dementi sogleich auf dem Fuß. Habermas räumt zweierlei ein: erstens, daß die Systemzusammenhänge ob ihrer Komplexität faktisch gar nicht mehr gestaltbar sind; und zweitens, daß die postmodernen Architekten gerade durch ihren Pluralismus dem immerhin in Chiffren Ausdruck verleihen. Was will man mehr? – Die anfängliche strategische Opposition scheint einer zunehmenden Einsicht in verbindende Momente Platz zu machen.

*Klotz, Wellmer*

Zunächst jedoch haben die anfänglichen Diskreditierungsvokabeln gewirkt – und Widerspruch hervorgerufen.<sup>54</sup> Das kritische Echo auf Habermas' Äußerungen hatte seinen

<sup>53</sup> Jürgen Habermas, *Moderne und postmoderne Architektur*, in: ders., *Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V* (Frankfurt a. M. 1985) 11–29.

<sup>54</sup> Auch kehrte Habermas zu früheren Vorwürfen zurück. 1982 (*Die Kulturkritik der Neokonservati-*

gemeinsamen Nenner im Vorwurf der Enge. Zu einlinig sei hier die Moderne gesehen und zu engherzig die Thematisierung der Vergangenheit kritisiert worden. So Paolo Portoghesi 1981 in einer Replik auf die Adorno-Preis-Rede.<sup>55</sup> Im gleichen Sinn hat Heinrich Klotz – ebenfalls aus der Perspektive der Architekturtheorie – im Jahr darauf die Rede von 1981 kritisiert: In der Diagnose der Moderne sei Habermas deren eigener ästhetischer Ideologie aufgesessen, seine Geschichtsscheu sei wenig rational, und im übrigen trage des „konventionellen Fortschrittsdenkers“ Habermas Verteidigung des Projekts der Moderne „Züge einer konservativen Orthodoxie“.<sup>56</sup> Allerdings ist Klotz nach diesem Abtausch an der polemischen Front auch nicht entgangen, daß Habermas' Konzeption der Sache nach mit Postmodernern so unvereinbar, wie Habermas wollte, gar nicht ist, und so hat er Habermas angesonnen, die Postmoderne als den Weg zu begreifen, wie das Projekt der Moderne „mit neuen, jedoch nicht gänzlich anderen Mitteln“ fortgesetzt werden könnte.<sup>57</sup> Das war 1984. Und war damals die Aufnahme einer erstmals schon 1982 ausgesprochenen und aus philosophischer Sicht formulierten These Albrecht Wellmers.<sup>58</sup>

Für Wellmer sind die postmodernen Tendenzen – von den Sozialbewegungen bis zur Wissenschaftstheorie und von der Architektur bis zur Philosophie – grundlegend zweideutig. Sie können eine Abkehr von der Moderne beinhalten, müssen aber ersichtlich nicht bloß so verstanden werden, sondern können auch als immanente Kritik einer hinter ihren eigenen Begriff zurückgefallenen Moderne begriffen werden. Zumal in der Jencksschen Konzeption von Postmoderne erkennt Wellmer ein Plädoyer für eine solcherart radikale Moderne. Dann ist diese Postmoderne aber nicht mehr als anti-modern zu kritisieren, sondern als Korrektiv innerhalb der modernen Tradition zu begrüßen. Darin liegt die Pointe von Wellmers Darstellung. Die Postmoderne ist eine der Formen von Fortsetzung und Kritik, derer das Projekt der Moderne zu seiner Weiterführung und Realisation bedarf. (So wie die Fassung dieses Projekts dieser Wellmerschen Korrektur bedarf.)

Wellmer ist bestrebt, die Affinität von Postmoderne und Projekt der Moderne zusätzlich dadurch plausibel zu machen, daß er die postmoderne Architektur – mit Jencks – unter den Leitgesichtspunkt der Sprachlichkeit stellt und diese dann – mit Habermas – als kommunikative Rationalität deutet. Das ist suggestiv, aber wohl auch schief. Festzuhalten ist jedoch auch ohne diese Brücke, daß seit Wellmers differenzierender Betrachtung das Feindbild

---

ven in den USA und in der Bundesrepublik, in: Die Neue Unübersichtlichkeit, a. a. O. 30–56) galt ihm die Ausrufung der Postmoderne wieder unumwunden für neokonservativ, sollte jetzt freilich auch die Behauptung vom Ende der Avantgardekunst schon für die Ausrufung einer Postmoderne genügen. Dann wäre der Habermas von 1980 nach den Kriterien von 1982 ein Postmoderner gewesen. Das zeigt, daß auch Polemik gut daran tut, ihre Begriffe zu klären. Lieber sollen sie sich gleich als überflüssig herausstellen als später als Bumerangs erweisen.

<sup>55</sup> Paolo Portoghesi, dt. Die Wiedergeburt der Archetypen, in: Arch+ 63/64 (1982) 89–91.

<sup>56</sup> Heinrich Klotz, Ästhetischer Eigensinn, in: Arch+ 63/64 (1982) 92f., sowie ders., Moderne und Postmoderne. Architektur der Gegenwart 1960–1980 (Braunschweig/Wiesbaden 1984) 425 Anm. 46. Dort hat Klotz auch auf eine spezifisch deutsche Sperre gegen die Infragestellung der Moderne aufmerksam gemacht: Die Moderne ist – infolge der Vertreibung der Avantgarde 1933 und ihrer Rückkehr im Zeichen der Demokratie – anti-faschistisch und demokratisch konnotiert; das führt leicht dazu, daß jede Kritik an der Moderne dem Bann der gegenteiligen Assoziationen verfällt.

<sup>57</sup> Heinrich Klotz, Moderne und Postmoderne, 14.

<sup>58</sup> Albrecht Wellmer, Kunst und industrielle Produktion. Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vortrag aus Anlaß des 75jährigen Bestehens des Deutschen Werkbundes in München am 10. Oktober 1982, in: ders., Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno (Frankfurt a. M. 1985) 115–134.

Postmoderne seine Kraft an eine mögliche Genossenschaft von Moderne und Postmoderne verloren hat. Die Ablehnung ist nur noch ein Ritual nach außen, innen weiß man es längst besser.

Wellmer hat diese Linie auf genuin philosophischem Terrain in dem erstmals 1985 erschienenen Titelaufsatz seines Buches „Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno“ fortgeführt. Er macht sich dabei Lyotards Insistieren auf einer irreduziblen Pluralität von Sprachspielen zu eigen und gibt nicht nur der Chance, sondern sogar der Wünschbarkeit eines allgemeinen Konsenses den Abschied. Ein „Projekt der Moderne“ im Sinn einer „identitätslogischen Vernunft“ wäre für ihn bloß noch schlechter Marxismus.<sup>59</sup> Demgegenüber geht es natürlich nicht um die Proklamation eines anarchischen Postmodernismus, sondern um die Verbindung der postmodernen Pluralität mit dem modernen Universalismus. Der postmoderne Impuls zu einer Selbstüberschreitung der Vernunft ist ernst zu nehmen und fruchtbar zu machen. So erst wäre eine Einlösung der Intentionen der Moderne zu erwarten. Das Projekt der Moderne kann nicht gegen die Postmoderne, sondern nur durch sie – so könnte man diese Wellmersche Diagnose resümieren – gelingen.

### *Noch einmal Habermas*

Habermas freilich hat seine Perspektive unbeirrt beibehalten. 1984 hat er in einer Rede über „Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien“ – ihr entstammt das Stichwort von der „Neuen Unübersichtlichkeit“ – den zum Postmoderne-Spektrum gehörenden Topos vom Ende der Utopien einerseits traditionalisiert, andererseits entschärft.<sup>60</sup> Traditionalisiert, indem er ihn weder als pessimistische Ausblicklosigkeit noch als positive Kehrseite der Einsicht in die immanent totalitären Züge jeder Utopie, sondern als Rückkehr zum vorsäkularen, eschatologischen Heilsverständnis faßte. Und entschärft, indem er darlegte, daß sich in Wahrheit nicht die utopischen Energien schlechthin zurückzögen, sondern nur eine bestimmte – die arbeitgesellschaftliche Utopie (insbesondere in ihrer sozialstaatsprogrammatischen Ausprägung) – an ihr Ende gelangt sei, daß es hingegen sehr wohl auch heute eine zukunftsweisende Utopie gebe, nämlich eine „auf die formalen Aspekte einer unversehrten Intersubjektivität“ bezogene bzw., wie Habermas selbst sagt, darauf zusammengeschrumpfte Utopie. In der Tat: Wer hätte angesichts ihrer nicht Mühe, seine Begeisterungstürme zu zügeln? Aber Schrumpfung scheint allenthalben geboten. So ja auch hinsichtlich des Gebrauchs von „Postmoderne“, und man muß sagen: In dieser Perspektive besteht von solcher Rede auch wirklich kein Anlaß. Noch die als Ersatzausdruck für „Postmoderne“ lancierte Formel von der „Neuen Unübersichtlichkeit“ ist ja offensichtlich stark übertrieben. Sie bezieht sich auf die durch den Niedergang der Sozialstaatsprogrammatik entstandene Situation, eben diese Situation aber ist soeben dank der Habermasschen Analyse höchst übersichtlich geworden.<sup>61</sup> Und sollte gleichwohl noch

<sup>59</sup> Vgl. des näheren Albrecht Wellmer, *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik* (Frankfurt a. M. 1986).

<sup>60</sup> Jürgen Habermas, *Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien*. Rede auf Einladung des Präsidenten des spanischen Parlaments vor den Cortes am 26. November 1984, in: *Die Neue Unübersichtlichkeit*, a. a. O. 141–163.

<sup>61</sup> Vgl. dagegen in der italienischen Debatte Franco Volpi Diagnose einer „neuen Intransparenz“, die weder ein vordergründiger Tatbestand ist noch einer baldigen Durchleuchtung harrt, sondern die Absenz fundamentaler Wahrheit reflektiert (Franco Volpi, *Nuova intransparenza e paradigmi di*

ein Rest von Unübersichtlichkeit verblieben sein, so genügte es schließlich, an den Grundsatz zu erinnern, daß Unübersichtlichkeit „auch eine Funktion der Handlungsbereitschaft ist, die sich eine Gesellschaft zutraut“. Kein Grund zur Beunruhigung also. Vielleicht aber andererseits Anlaß zur Verwunderung gegenüber diesen Tönen, die man bislang anderswoher zu kennen glaubte. Es fehlt nicht mehr viel, und sie fügen sich zur Melodie. Gekehrt sind sie gegen einen „auf der intellektuellen Szene sich ausbreitenden Verdacht“; dagegen wird gesagt, daß es „um das Vertrauen der westlichen Kultur in sich selbst“ gehe; und am Ende des „philosophischen Diskurses der Moderne“ wird gar „das alte Europa“ beschworen. – Das Projekt der Moderne ist wirklich in die Jahre gekommen.

Wo Habermas sich mit der Postmoderne auf rein philosophischem Terrain auseinandersetzt, ist er um den Nachweis bemüht, daß die Vernunftkritik des Postmodernismus widersprüchlich ist. Entweder nämlich wird sie jenseits argumentativer Rede betrieben, dann entgeht man zwar dem Selbstwiderspruch, ist aber „aus der Kommunikationsgemeinschaft der Vernünftigen“ ausgestiegen, hat sich also selbst aus dem Spiel gebracht. Das ist der Fall Sloterdijk.<sup>62</sup> Oder man versucht eine argumentative „Liquidierung der Vernunft“, dann gerät man in das Dilemma, die Instanzen, kraft derer man argumentiert, selbst dementieren zu müssen und andere nicht aufweisen zu können. Das ist der Fall Nietzsche, der Fall Heidegger, der Fall Horkheimer, der Fall Adorno, der Fall Derrida, Bataille und Foucault. Es ist der Fall der Postmoderne, denn die Genannten bilden insgesamt die Belegschaft dieses „Steinof“ der Moderne. Mit Nietzsches Eintritt ist die Station eröffnet worden, und bei Foucault dreht sich noch immer die gleiche Scheibe des Selbstwiderspruchs. Alles die gleiche Platte. So die These der 1985 erschienenen Schrift „Der philosophische Diskurs der Moderne“. Mit einem kleinen Zusatz freilich: Der Ausweg aus der Subjektphilosophie (den die Genannten alle suchten, aber nicht fanden, weshalb ihnen die Drehscheibe zum Dauerdomizil wurde) gelingt einzig im Übergang zum Paradigma kommunikativer Vernunft – so die Rückseite der Platte. (Thomas Bernhard bereitet wohl ein Stück darüber vor.)

Die Übersichtlichkeit, die Habermas mit dieser Strukturierung geschaffen hat, ist beträchtlich. Natürlich ist auch die Einseitigkeit unübersehbar. Ob die Gewinne größer sind als die Verzerrungen, wird von der Kritik bezweifelt. Immerhin wird man anerkennen müssen, daß Habermas eine Gefahr der von ihm kritisierten Positionen so scharf gezeichnet hat, daß man sie fortan nicht mehr übersehen und ihr nicht mehr naiv erliegen kann. Wenn dagegen eingewandt wird, das kritische Potential dieser Positionen erschöpfe sich keineswegs in den von Habermas aufs Korn genommenen Aspekten, so verdankt diese Wahrnehmung wohl ihrerseits der Habermasschen Attacke etliches an Energie und Präzision.

### *Lyotard und Habermas*

Es soll hier aber zuletzt um anderes gehen.<sup>63</sup> Um eine Verwunderung und einen Ausblick. Die Verwunderung: Habermas beansprucht, den philosophischen Diskurs der Moderne vor der Folie der postmodernen Vernunftkritik zu rekonstruieren. Wie ist es dann möglich, daß

razionalità nella dialettica di moderno e postmoderno, in: *Metamorfosi. Dalla verità al senso della verità*, hg. von Giuseppe Barbieri u. Paolo Vidali [Rom/Bari 1986] 169–190.

<sup>62</sup> Jürgen Habermas, *Zwischen Heine und Heidegger. Ein Renegat der Subjektphilosophie*, in: *Die Neue Unübersichtlichkeit*, a. a. O. 121–125.

<sup>63</sup> Zudem ist in diesem Jahrbuch an anderer Stelle eine gesonderte Auseinandersetzung mit diesem Werk abgedruckt. Ich verweise darüber hinaus auf die treffliche Besprechung von Martin Seel: *Eine zweite Moderne?* in: *Merkur* 445 (1986) 245–251.



der einzige Autor, der dafür nun wirklich verbindlich und unumgänglich gewesen wäre, außer acht bleibt? Wie ist es möglich, daß Habermas sich zwar mit Nietzsche und Bataille, Heidegger und Foucault, Adorno und Derrida – also lauter Autoren, denen es nie in den Sinn gekommen wäre, ihr Denken als „postmodern“ zu bezeichnen – befaßt, daß er aber jede Auseinandersetzung mit dem Autor Nummer eins in Sachen philosophischen Postmodernismus, daß er jede Auseinandersetzung mit Lyotard unterläßt? – Was verwunderlich erscheint, ist andererseits verräterisch. Auf Lyotards Postmodernismus nämlich – auf diesen einzigen erklärten philosophischen Postmodernismus – passen all die Substitute nicht, die man sich als Essenzen des Postmodernismus festzusetzen bequem hat. Lyotards Denken ist ersichtlich weder vernunftfeindlich noch irrational noch subjektphilosophisch noch neokonservativ. Setzte man mit ihm sich auseinander, könnte man am Ende zu einem Umdenken über die Postmoderne genötigt werden.

Und der Ausblick: Abschließend sei versucht, eine Auseinandersetzung zwischen Habermas und Lyotard vorzunehmen. Das scheint mir die fruchtbare Weise zu sein, wie man den „philosophischen Diskurs der Moderne“ jenseits der von der Kritik gerügten Einseitigkeiten aufnehmen könnte. Es geht nicht nur um eine mit Lyotard an Habermas zu übende Kritik, sondern auch um eine von Habermas aus zu gewinnende Korrektur an Lyotards Ansatz.

Konvergenzen stehen von vornherein zu vermuten. Beide wollen Pathologien der Moderne diagnostizieren und therapieren. Das gilt für den engagierten Verteidiger der Moderne nicht weniger als für den vorsichtigen Anwalt einer Postmoderne. Demgegenüber stellt, ob die Zukunftsperspektive eher aus einer Rückbesinnung auf das Projekt der Moderne oder aus einem postmodernen Ausblick zu gewinnen ist, kaum viel mehr als eine Frage der Etikettierung dar. Wenn die Postmoderne in Wahrheit eine Radikal-Moderne ist, dann kann sie schwerlich partout gegen eine Fortführung des Projekts der Moderne ausgespielt werden, und in der Tat hat Lyotard ja darauf insistiert, daß die Moderne keineswegs beendet ist, sondern in der Postmoderne weitergeht.<sup>64</sup> Und andererseits: Wenn Habermas die kommunikative Vernunft so sehr der subjektzentrierten Vernunft der Moderne gegenüberstellt und zum Paradigmenwechsel auffordert, was heißt das anderes, als diese kommunikative Vernunft als post-modern zu behaupten und bloß den Ausdruck zu vermeiden? Und letzte Variation zum Thema: Die Verteidigung der Moderne muß sich vor einer Ausschluß-Strategie hüten. Wenn Nietzsche expatriert wird, warum dann nicht auch Schelling? Aber wenn dieser, dann doch wohl der Tübinger Freundeskreis überhaupt? Der aber hatte Kant zwar in manchem zum Gegner, in anderem aber auch zum Anreger. Wo soll das Töpfchen-Kröpfchen-Spiel da ein Ende haben? Manch blitzsaubere Verteidigung droht durch zunehmende Reduktion der Verteidigungsmasse voranzuschreiten und am Ende kaum noch Genossen übrig zu behalten.<sup>65</sup> Aber umgekehrt geht es natürlich genausowenig an, die Postmoderne bloß noch durch Kontinuitätserweis mit der Moderne zu legitimieren. Und nun zur Sache.

<sup>64</sup> Vgl. Jean-François Lyotard, *Grabmal des Intellektuellen*, 83.

<sup>65</sup> Diese Gefahr scheint mir übrigens symmetrisch auch bei Marquards Verteidigung der Moderne gegen verschiedene „Anti-Modernismen“ – darunter den „futurisierten“ namens „Postmoderne“ – zu bestehen; vgl. Odo Marquard, *Nach der Postmoderne. Bemerkungen über die Futurisierung des Antimodernismus und die Usance Modernität*, in: *Moderne oder Postmoderne? Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters*, hg. von Peter Koslowski, Robert Spaemann u. Reinhard Löw (Weinheim 1986) 45–54.

*Die Vernunftproblematik*

Ich konzentriere mich auf das Problem der Vernunft. Darin hat ja für beide Kontrahenten der Streit seinen Fokus. Für Lyotard liegt in dem, was Habermas als „Irrationalismus“ brandmarkt, gerade die postmoderne Signatur von Rationalität. Und Habermas hat die Auseinandersetzung selbst unter das Thema der Vernunft bzw. Vernunftkritik gestellt. Ich frage im folgenden allerdings weniger dem Unterschied kommunikativer gegenüber subjektzentrierter Vernunft nach (ich fürchte, daß sich dieser Unterschied, zu Ende gedacht, auflöst). Und ich frage auch nicht nach der Berechtigung oder Widersprüchlichkeit einer – wie Habermas es nennt – „radikalen Vernunftkritik“ (weil ich es für eine Phantasmagorie halte, daß die Postmodernen das verträten, was hier unter „radikaler“ oder gar – wie das vornehmlich bei Apel heißt – „totaler“ Vernunftkritik verstanden wird). Ich folge nicht den polemischen Leitlinien, sondern beziehe mich auf Habermas' wie Lyotards Perspektive aktueller und zukünftiger Vernünftigkeit und deren Probleme.

Lyotard wie Habermas stehen auf dem Boden der modernen Differenzierungsprozesse. Keiner will sie rückgängig machen. Auch Habermas nicht. Nur erkennt Habermas in dieser Differenzierung – die für Lyotard ein Prozeß reinen Heils zu sein scheint – auch Probleme. Die Moderne erzeugt auf dem Weg der Differenzierung ihre eigenen Aporien.<sup>66</sup> Die Ausdifferenzierung der Wertsphären Wissenschaft, Moral und Kunst führt nicht nur zu Erkenntnisfortschritten, sondern auch zu strukturellen Einseitigkeiten. Die Abspaltung der Expertenkulturen von der Lebenswelt bewirkt eine Verarmung dieser Lebenswelt, und die Fragmentierung macht die Lebenswelt schließlich vollends anfällig für systemische Übergriffe und Kolonialisierungsprozesse. Habermas setzt gegen diese Negativfolgen der modernen Differenzierung auf Vermittlung und Integration. Was ihm vorschwebt, kann als Kreislauftherapie gekennzeichnet werden. Es braucht eine „Kommunikation“ der spezialistisch auseinandergetretenen Vernunftmomente, und diese wäre durch eine „Rückkopplung“ der Expertenkulturen mit der Alltagspraxis zu erreichen, wodurch sich zugleich deren Verarmung und Fragmentierung heilen und ihre Abwehrkräfte gegen Kolonialisierungstendenzen stärken ließen, so daß diese Lösung der Probleme der kulturellen Moderne zugleich Gefährdungen der gesellschaftlichen Moderne im Zaum zu halten vermöchte. Kurzum: Der bloßen Differenzierung müßten Vermittlungsprozesse die Waage halten. Dies freilich so, daß Vielheit dabei nicht erstickt, sondern erhalten wird.

Lyotard ist rigoroser, auch einseitiger. Er will strikt an der Differenz und Heterogenität der Rationalitätsformen festhalten. Gewiß schafft diese Probleme, Probleme des Widerstreits nämlich. Aber diese sind nicht durch Vermittlungsstrategien und Integrationsrezepturen zu lösen, sondern durch Anerkennung der Differenzen in ihrer Schärfe und Unüberschreitbarkeit zu behandeln. Man darf die Härten nicht verwischen, sondern muß ihren Konsequenzen Rechnung tragen. Wo hingegen Kommunikation gepredigt und auf Konsens gesetzt wird, wittert Lyotard Totalisierung. Er hat das Habermas in der Replik auf dessen Adorno-Preis-Rede drastisch vorgehalten: „Wir haben die Sehnsucht nach dem Ganzen und Einem, nach der Versöhnung von Begriff und Sinnlichkeit, nach transparenter

<sup>66</sup> Ich beziehe mich in dieser Skizze weniger auf „Der philosophische Diskurs der Moderne“ als vielmehr auf die in der Adorno-Preis-Rede sowie in der Theorie des kommunikativen Handelns (2 Bde., [Frankfurt a. M. 1981]) entfaltete und in Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns (Frankfurt a. M. 1984) noch einmal präzierte Position. Martin Seel hat sehr zu Recht darauf hingewiesen, daß „Der philosophische Diskurs der Moderne“ diesbezüglich nichts Neues bringt, sondern ein nachgereichtes Prolegomenon darstellt (Eine zweite Moderne? 247).

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 weiteres Mal zu beginnen, das Phantasma die Wirklichkeit zu umschlingen, in die Tat umzusetzen. Die Antwort darauf lautet: Krieg dem Ganzen, zeugen wir für das Nicht-Darstellbare, aktivieren wir die Differenzen, retten wir die Ehre des Namens.“<sup>67</sup> Man mag das für zu hart, für inadäquat halten. Lyotard selbst hat an anderer Stelle das Trauma benannt, das hinter solch französischen Attacken auf Meisterdenkerei (auch) steht.<sup>68</sup> Aber noch auf dem Terrain der Nüchternheit bleibt die Ablehnung entschieden: Die Heterogenität der Diskursgattungen verpflichtet zum „Widerstand gegen eine ‚kommunikative‘ Verflachung und Vereinheitlichung“.<sup>69</sup>

So sind für beider Vernunftverständnis Differenzen essentiell, aber für den einen sind diese Differenzen wirklich vernünftig erst dann, wenn Vermittlung hinzutritt, für den anderen hingegen hört eben damit die Vernünftigkeit auf. Allerdings haben beide Konzeptionen auch interne Probleme, die mit Polemik gegen die andere Seite nicht zu lösen sind.

Offensichtlich ist der Habermassche Katalog der Vernunftformen zu eng. Kognitiv-instrumentelle, moralisch-praktische und ästhetisch-expressive Rationalität reichen nicht einmal aus, um die Rationalitätsmuster der Lebenswelt auf den Begriff zu bringen. Die letztere wird durch einen solch engen Vernunftkatalog in der Theorie ein weiteres Mal verkargt. Spezifisch interpersonale, technische, religiöse Rationalitätsformen beispielsweise können damit nicht erfaßt werden. Zudem ist das Differenzierungsmuster zu einfach. Die Trias der Habermasschen Nachfolgeprädikate des Wahren, Guten und Schönen ist zum einen als Differenzierungsprodukt einer einheitlichen Vernunft gedacht. Das macht zwar die intendierte Vermittlung leicht, trifft aber die Phänomene nicht. Vor allem aber sind die Rationalitätsaspekte weder in sich so homogen noch gegeneinander so klar abgegrenzt, wie es in Habermas' übersichtlicher und harmonischer Konstruktion erscheint. Nicht nur besteht innerhalb der Regionen ein Widerstreit unterschiedlicher Konzeptionen, sondern dieser betrifft noch die Definition und Abgrenzung der Regionen selbst. Es gibt keine verbindliche Einteilung, auf deren Basis nur noch Teilprobleme zu diskutieren wären, sondern der Widerstreit schlägt auf den Boden selbst durch. Solch grundsätzliche Infragestellungen pauschal als Entdifferenzierungstendenzen zu klassifizieren und damit aus dem Wahrheitskegel der Moderne zu verbannen, heißt diese dekreterisch zu simplifizieren. Hinzu kommt, daß die Rationalitätsfelder Verschränkungen aufweisen, und zwar sowohl durch Implikation wie durch Überschneidung. Das ist ein tragendes Motiv in Bernhard Waldenfels' „In den Netzen der Lebenswelt“ und ist dort auch als Einwand gegenüber Habermas vorgetragen. Aus dieser Verschränkung ergibt sich dann aber, daß die von Habermas intendierte Vermittlung nicht nachträglich, von außen und von oben – nicht „vertikal“, wie Waldenfels sagt – anzusetzen hat, sondern den Rationalitätsformen selbst schon immanent ist und in deren Verflechtungen und Übergängen – „lateral“, wie es bei Waldenfels heißt – ihre ersten Ansatzpunkte und ihr bleibendes Procedieren hat.<sup>70</sup> Woraus

<sup>67</sup> Jean-François Lyotard, Beantwortung der Frage: Was ist postmodern? in: Tumult 4 (1982) 142.

<sup>68</sup> „Nous Français nous n'arrivons à penser ni la politique, ni la philosophie, ni la littérature, sans nous souvenir que tout cela, politique, philosophie, littérature, a eu lieu, dans la modernité, sous le signe du crime. Un crime a été perpétré en France en 1792. On a tué un brave roi tout-à-fait aimable qui était l'incarnation de la légitimité (au sens où Hegel dit que le pouvoir légitime doit être incarné dans un individu vivant). Nous ne pouvons pas ne pas nous souvenir que ce crime est horrible.“ (Discussion entre Jean-François Lyotard et Richard Rorty, in: Critique 456 [Mai 1985] 583)

<sup>69</sup> Jean-François Lyotard u. a., Immaterialität und Postmoderne (Berlin 1985) 49.

<sup>70</sup> „Um einer puren Auflösung der Vernunft zu begegnen, sind wir aber nicht auf vertikale Steuerungen

schließlich folgt, daß diese Vermittlungen aus den Kontrasten und Konflikten der Rationalitätsfelder nicht in die Transparenz letztbegründeter Entscheidungen, sondern allenfalls zur Praktikabilität wohlbegründeter Urteile führen. Die Vielfalt der Rationalitätsformen, die komplexer ist als bei Habermas angenommen, erfordert eine Ermäßigung rigoroser Verbindlichkeitsansprüche.

Und ein weiterer Aspekt: Als „irrational“ – und wie geläufig ist doch die Gleichsetzung von Postmoderne und Irrationalismus – droht leichtfertig verkannt zu werden, was in Wahrheit die faktische Verfassung der Rationalitätsfelder ist. An einem Transparenzideal, das ihnen nicht entnommen, sondern aufgedrängt ist, gemessen, erscheinen die Rationalitätsfelder schnell als unübersichtlich. Erweist diese Unübersichtlichkeit sich als resistent, wird sie zur Irrationalität erklärt und ausgebürgert. In Wahrheit jedoch liegt diesem Irrationalitäts-Anschein schlicht zugrunde, daß die Rationalitätsfelder weder einfachhin ineinander übersetzt noch ohne Verwerfungen in eine Generalkarte eingetragen werden können. Das hat gar nichts mit Irrationalität, sondern nur mit der Besonderheit dieser Felder zu tun. Inkommensurabilität als Irrationalität mißdeutet und so die Moderne um einen ihrer entscheidendsten Gehalte verkürzt zu haben, ist einer der härtesten, aber wohl auch treffendsten Einwände Lyotards gegenüber Habermas.<sup>71</sup> Die Heterogenität und Inkomposibilität der Vernunftformen muß ernster genommen werden, als es bei Habermas möglich ist.

Freilich: Ist sie nicht andererseits bei Lyotard überzeichnet und überzogen? Die gegen Habermas sprechenden Teilimplikationen und Überschneidungen der Rationalitätsfelder zeugen, andersherum gelesen, auch gegen Lyotard. Differenz gilt nicht absolut. Es gibt genetische, strukturelle und inhaltliche Beziehungen der Diskursarten. Und das ist folgenreich. Wie sehr, wird klar, wenn man bedenkt, daß all die harten Implikationen von Lyotards Position allein aus dem Heterogenitäts-Theorem folgen. Die absolute Heterogenität verfügt erstens, daß keine Ersetzbarkeit und Übersetzbarkeit zwischen den Diskursformationen bestehe, so daß deren Verhältnis zweitens grundsätzlich konflikthaft ist und jede Entscheidung eine Verletzung zu ihrer Kehrseite hat; drittens bewirkt sie, daß die Konflikte gar nicht gerecht entschieden werden können, da ob der Heterogenität gemeinsame Regeln oder Metaregeln ausgeschlossen sind, so daß viertens am Ende nur noch der Ausweg einer anderen Gerechtigkeit, einer Gerechtigkeit nicht der Entscheidung, sondern der Haltung bleibt.

---

angewiesen, sie läßt sich auch aufhalten durch laterale Formen des Austauschs. Ein Netz aus heterogenen, jedoch vielfältig verflochtenen, sich nicht nur ausschließenden, sondern auch überschneidenden Rationalitätsfeldern, Diskursen, Lebensformen, Lebenswelten hätte viele Knotenstellen, Übergänge, Übersetzungsmöglichkeiten, auch Konfliktzonen, aber keinen einheitlichen Mittel- und Fluchtpunkt.“ (Bernhard Waldenfels, In den Netzen der Lebenswelt [Frankfurt a. M. 1985] 117) – Habermas hat, wenn ich recht sehe, die Metaphorik der Textur in anderem Sinn aufgenommen. Bei ihm arbeitet sie der Einheit zu. Ihre Auslegung im Sinn von „Verdichtung“ – im Unterschied etwa zu „Austausch“ – ist dafür signifikant: „Rationalisierung der Lebenswelt bedeutet Differenzierung und Verdichtung zugleich – die Verdichtung der schwebenden Textur eines Gespinnstes aus intersubjektiven Fäden, welches die immer schärfer ausdifferenzierten Bestandteile der Kultur, der Gesellschaft und der Person gleichzeitig zusammenhält.“ (Der philosophische Diskurs der Moderne, 400)

<sup>71</sup> Interessant ist auch die im italienischen Bereich von Vattimo und Rovatti vertretene Position. Sie plädieren gewiß nicht für Irrationalismus, weisen aber darauf hin, daß man vor dem, was unweigerlich „irrational“ genannt werden wird, nicht allein deshalb schon zurückschrecken sollte (Il pensiero debole, hg. von Gianni Vattimo und Pier Aldo Rovatti [Mailand 1983] 8 u. 10). Das scheint mir auf eine sehr vernünftige Haltung zu deuten: Dem Cartesianischen Ideal weder direkt noch invers (indem man nun dem Irrationalen nachläuft) anzuhängen, sondern von Fall zu Fall zu prüfen.

Gewiß, Lyotard vertritt das alles reflektierter als Deleuze. Dieser hatte bei der Einführung des Differenz-Theorems zwar klargestellt, daß der Abschied vom Identitätszwang nicht zu einer harmonischen Koexistenz, sondern zu einer aggressiven Konstellation des Differenten führt, aber er hatte die Frage, wie dann (nachdem identitätslogische Strategien ausscheiden) mit den Antagonismen umzugehen sei, schlicht beiseite gelassen.<sup>72</sup> Lyotard hingegen hat diese Frage eindringlich gestellt und ausführlich beantwortet. Aber das heißt vielleicht nur: Er hat sie bis in ihre letzten Aporien entfaltet. Er tat das keineswegs im Geist der Infragestellung, sondern als Apologet des Denkens der Differenz. Vielleicht wäre aber aus den von ihm aufgedeckten Aporien die umgekehrte Konsequenz abzuleiten. Vielleicht gälte es gerade das Dogma der radikalen Differenz, der absoluten Heterogenität, der unüberwindlichen Abgründe zu überschreiten. Vielleicht liegt, so wie die Aporien allesamt diesem Anfang entstammen, schlicht in ihm die Crux.

Daß mit dem Theorem der absoluten Heterogenität etwas nicht stimmen kann, ist leicht zu sehen. Man kann das Theorem durch ein einfaches Gedankenexperiment zu Fall bringen. Wären die Diskursformationen wirklich absolut heterogen, so könnten sie einander gar nicht begegnen, könnten einander nicht affizieren, also auch nicht beschneiden, verletzen, unterdrücken. Die ganzen Probleme existierten überhaupt nicht. Die Anwälte des Theorems haben selbst keinen wirklich radikalen Gebrauch von ihm gemacht.

Faktisch bestehen Verflechtungen sowie Übergänge zwischen den Sprachformationen, und noch theoretisch könnte deren Heterogenität ohne Überschreitung nicht einmal diagnostiziert werden. Daraus folgt keine Verabschiedung, wohl aber eine Ermäßigung des Differenzprogramms. Der Differentismus-Dissident wäre freilich schlecht beraten, wollte er nun einfach zur Gegenseite überlaufen. Sein Ort ist woanders, allenfalls in der Mitte. Lyotards Rationalitätskonzept jedenfalls ist zu starr an Hyperdifferenz gebunden. Verbindung ist nicht eo ipso zu perhorreszieren. Sonst landet man in der Tat beim umgekehrten Terror oder in der Erstarrung des Schweigens. Die Frage ist nur, welcher Typ von Verbindung der probate ist und welchen anderen gegenüber Vorsicht, ja Abwehr geboten ist.

### *Transversale Vernunft*

Fundierende und umgreifende Formen von Vernunft scheiden aus. Jeder derselben wäre konkret vorzurechnen, daß sie in Wahrheit partikular ist und Universalität bloß beansprucht. So daß sie entweder, wird sie aufs Ganze ausgedehnt, anderes totalisierend unterdrückt oder, so diese Ausdehnung vermieden wird, die behauptete Funktion gar nicht erfüllt. An der Einsicht des Postmodernismus in die Spezifität jeder Rationalitätsform führt kein Weg vorbei. Noch betont formal gehaltene Vernunftbegriffe vermögen dem Dilemma nicht zu entgehen. Sie sind entweder zu stark oder zu schwach. Denn entweder sind sie verklausulierte Formen materialer Vernunftbegriffe. Dann gilt das soeben Eingewandte. Oder sie sind so formal, daß sie nichts mehr bewirken. Soll beispielsweise Vernünftigkeit nur noch besagen, daß eine Form argumentativer Begründung im Spiel ist – wobei diese nicht einmal ausdrücklich vorliegen, sondern nur rekonstruierbar sein muß –, so hilft das in dem (alltäglich schier habituellen) Augenblick nichts mehr, wo ein Dissens darüber besteht, ob bestimmte Rede- oder Handlungsformen in einer bestimmten Situation angemessene oder auch nur zulässige Argumente darstellen. Da zeigt sich schnell, daß für den einen ein adäquater Argumentationstyp ist, was für den anderen nur die Verweigerung von Argumen-

<sup>72</sup> Vgl. Anm. 26.

tation bedeutet und einen „Ausstieg aus der Kommunikationsgemeinschaft der Vernünftigen“ darstellt oder nach sich zieht („Ausstieg“ geht ja irritierend mit „Ausschluß“ schwanger – die ganze Formel ist schrecklich).

Vernunft kann weder eine materiale Erst- oder Letztinstanz noch eine bloß formale Anspruchsinstanz sein. Sie ist vielmehr als ein Vermögen der Übergänge zu fassen. Sie setzt Rationalitätstypen, Sprachspiele, Diskursarten, Lebensformen zueinander in Beziehung – unterscheidend wie verbindend. Sie ist ein Vermögen des Durchgriffs durch die Binnenrationalitäten, und eben deshalb als Vernunft zu bezeichnen. Denn die einzelnen Rationalitätskonfigurationen stellen in ihrer Spezifität und Hermetik erst Formen des Verstandes dar. Demgegenüber kann, einer langen Tradition entsprechend, erst ein diese Begrenzungen überschreitendes Vermögen als Vernunft gelten. Das Prozedieren dieser Vernunft führt freilich nicht zu restlosen Überblicken und letzten Synthesen, sondern bleibt unabgeschlossen sowie den materialen Rationalitätskonfigurationen verbunden und auf sie angewiesen. Die Leistungen dieser Vernunft liegen in Übergängen, Absetzungen, Gegenzeichnungen, Zusammenhängen, Übertragungen. Daher bezeichne ich diese Vernunft – im Unterschied zu allen fundamentalistischen, hierarchischen, transzendentalen oder formalen Vernunftbegriffen – als „transversale Vernunft“. Das Vermögen ist rätselhaft genug.<sup>73</sup>

Dieser Vernunfttyp scheint mir spezifisch postmodern zu sein. Das heißt nach allem Vorausgegangenen: Er ist einer, der moderne ebenso wie postmoderne Intentionen einzulösen vermag. Einerseits entgeht er den Totalitätsaporien der Moderne und trägt dem postmodernen Differenzierungsinteresse Rechnung, indem er grundsätzlich nicht auf Ganzheit, sondern auf Übergänge verpflichtet ist – zu deren Skala auch die Feststellung und Schärfung von Differenzen gehört. Andererseits korrigiert er auch das absolute Heterogenitäts-Dogma des rigiden Postmodernismus und trägt so dem Verbindungsinteresse modernebezogener Positionen Rechnung, ohne deren Tendenz zu Reduktion und Nivellierung der Differenzen zu verfallen. In diesem Vernunfttyp scheinen mir sowohl Habermasche als auch Lyotardsche Intentionen aufgenommen zu sein.<sup>74</sup> Der Versuch einer fruchtbaren Konfrontation der beiden Ansätze hat die Konturierung dieses Vernunfttyps zum Ergebnis.

Das postmoderne Denken steigt so wenig wie ein anderes aus dem Spannungsfeld von Einheit und Vielheit aus. Seit Platons *Sophistes* ist bekannt, daß das eine ohne das andere nicht zu haben ist und daß, wer bloß das eine wollte, beides verlöre. Im Postmoderne-Spektrum selbst ist die Reproduktion dieser Doppelung in der Opposition eines einheits- und eines vielheitsakzentuierten Postmodernismus signifikant.<sup>75</sup> Auch wenn dabei offensichtlich gilt, daß die Einheitsversion das Vielheits-Schema nicht sprengt, sondern – als eine neben anderen Positionen – ihm eingeschrieben bleibt, so gilt es doch auf der anderen Seite

<sup>73</sup> Vgl. zu dieser und der Postmoderne-Problematik insgesamt Wolfgang Welsch, *Unsere postmoderne Moderne* (Weinheim 1987).

<sup>74</sup> Bei Wellmer sehe ich einen Wink in diese Richtung, wenn er den späten Wittgenstein (wie mir scheint) zu einer Korrektur sowohl an Lyotard wie an Habermas benützt. Gegenüber der Behauptung eines Abgrunds zwischen den Sprachspielen und gegenüber der Intention einer Versöhnung der Sprachspiele plädiert er für die mittlere Position einer „Durchlässigkeit“ der Sprachspiele (Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne, 109). Auch Martin Seels Kritik an Habermas' Begriff der kommunikativen Vernunft (vgl. Die zwei Bedeutungen „kommunikativer Rationalität“, in: *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“*, hg. von Axel Honneth u. Hans Joas [Frankfurt a. M. 1986] 53–72) hat dieses Problem der Übergänge im Blick. Allerdings scheint Rationalität dabei auf die bekannte, zu enge Trias beschränkt zu bleiben.

<sup>75</sup> Die holistischen Versionen von Postmoderne werden andernorts darzustellen sein.

auch, Einheit nicht als solche zu perhorreszieren und in ein Exerzitium der Verbindungslosigkeit zu verfallen. Das Gewicht liegt postmodern auf der Seite der Vielfalt – aber wie gäbe es diese ohne Übergänge zwischen den vielen Einheiten?

Die so umrissene Position hat viele Anschlüsse, aber keine Schulterschlüsse. Die radikalen Postmodernisten wittern Differenzverrat, die Traditionalisten vermissen den Einheitschwur. Die Geschichtsgangwisser sind über ihre Bedenken erhaben und den postmodernistischen Flaneuren ist sie zu anstrengend. Den Fragmentisten ist sie nicht einseitig und den Universalisten nicht vergessensbereit genug. Jeder entdeckt Verwandtes, aber ebenso Widerstreitendes. Das deutet auf eine recht postmoderne Lage dieser Position selbst hin. Unter Auspizien der Postmoderne vielleicht kein schlechtes Zeichen.

### *Thematisierte Werke*

- Jean Baudrillard  
 Agonie des Realen, Merve, Berlin 1978, 110 S.  
 Der symbolische Tausch und der Tod, Matthes & Seitz, München 1982, 430 S.  
 Die fatalen Strategien, Matthes & Seitz, München 1985, 256 S.  
 Die göttliche Linke. Chronik der Jahre 1977–1984, Matthes & Seitz, München 1986, 190 S.
- Jacques Derrida  
 Hal Foster (Hg.)  
 Apokalypse (Edition Passagen 3), Böhlau, Graz/Wien 1985, 139 S.  
 Jürgen Habermas  
 Postmodern Culture, Pluto Press, London/Sydney 1983, 159 S.  
 Die Moderne – ein unvollendetes Projekt, in: Kleine Politische Schriften I–IV, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1981, S. 444–464.  
 Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985, 450 S.  
 Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985, 269 S.
- Axel Honneth und  
 Hans Joas (Hg.)  
 Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986, 420 S.  
 Andreas Huyssen und  
 Klaus R. Scherpe (Hg.)  
 Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels, Rowohlt's Enzyklopädie, Reinbek bei Hamburg 1986, 347 S.
- Jean-François Lyotard  
 Grabmal des Intellektuellen (Edition Passagen 2), Böhlau, Graz/Wien 1985, 89 S.  
 zus. mit anderen: Immaterialität und Postmoderne, Merve, Berlin 1985, 103 S.  
 Das postmoderne Wissen (Edition Passagen 7), Böhlau, Graz/Wien 1986, 193 S.  
 Der Widerstreit, Wilhelm Fink, München 1987, 322 S.
- Gianni Vattimo  
 Bernhard Waldenfels  
 Albrecht Wellmer  
 La fine della modernità, Garzanti, Mailand 1985, 189 S.  
 In den Netzen der Lebenswelt, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985, 248 S.  
 Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985, 166 S.