

Die philosophischen Voraussetzungen der Postmoderne

Von Klaus Hedwig

Man wird die Philosophie wohl kaum zur Avantgarde einer Zeit rechnen können. Nicht ohne Grund spricht Hegel davon, daß erst dann, wenn eine geschichtliche Epoche ihrem Ende zugeht, wenn die »Dämmerung« einbricht, für die Vernunft – gleich einer »Eule« – die Zeit der Sicht, die Einsicht gekommen ist. Auch die philosophische Diskussion über das Ende der Moderne und den Anfang der Postmoderne bringt in die Reflexion zunächst nur die Tendenzen ein, die sich bereits lange – seit Jahrzehnten – in der zunehmenden Ausdifferenzierung der individuellen, gesellschaftlichen und politischen Lebensformen ankündigten und die heute, da postmodern modern geworden ist, bis in die Niederungen der Konsumindustrie herabgestiegen sind.

I

Aber wenn man davon – sofern dies möglich ist – absieht, dann zeichnet sich in dieser Akzeptanz ein weit ausgreifender kultureller Pluralismus ab, der nahezu alle Bereiche des Lebens durchzieht. Es wäre nicht schwer, diese Entwicklung in der Literatur, der Malerei, der Musik, der Architektur und der Soziologie zu belegen.¹ Auch eine Theologenkommission, allerdings schon vor längerer Zeit, hat sich damit einmal befaßt.² Dagegen wurde erst spät, wengleich überaus heftig, das Thema der Postmoderne in der Philosophie diskutiert.

Diese Verspätung ist vor allem deswegen so erstaunlich, weil in den zahlreichen Facetten des kulturellen Pluralismus letztlich eine Position zur Disposition gestellt wird, die für eine bestimmte, der Aufklärung verpflichtete Variante der »modernen« Philosophie stets zentral gewesen ist: nämlich die Forderung, die vielfältigen Aspekte der Realität allein dem Kriterium der *Vernunft* zu unterstellen. Dagegen ließe sich die Postmoderne³ als Versuch verstehen,

1 Vgl. die Übersicht bei W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*. Weinheim 1987, S. 87ff.

2 Internationale Theologenkommission, *Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus*. Einsiedeln 1973.

3 Hier wäre vor allem auf J.F. Lyotard, J. Baudrillard, G. Deleuze, U. Eco, G. Vattimo, D. Kamper und W. Welsch hinzuweisen. Nicht ohne Sarkasmus bemerkt Eco: »... e la marcia continua, tra poco la categoria del post-moderno arriverà a Omero« (in: *Postilla*. Mailand 1983, S. 38).

die Vernunft des Menschen in ihrer Leistungsfähigkeit neu, eingeschränkter zu bestimmen, ihre zentrale Stellung im Leben zu »dezentralisieren« und damit ihren Status als prinzipiell »plural« anzusetzen. Es würde sich hier um einen kritischen Abbau handeln, der darauf abzielt, die Erfahrungsgebiete wiederzugewinnen, die durch die technisch-szientistische Rationalität der Neuzeit und grundsätzlich noch durch eine vermeintlich logozentrische Tradition der Metaphysik eingegeben worden seien. Aber diese Darstellung, die heute gängig ist, scheint einiger Korrekturen zu bedürfen.

II

Es ist hinreichend bekannt, daß das Thema der »philosophischen« Postmoderne erstmals von J.F. Lyotard⁴ exponiert wurde. Das Projekt, um das es ging, zielte darauf, den »Status des Wissens in den höchstentwickelten Gesellschaften« freizulegen und zu bestimmen.

Die Entwicklung ist nicht unbekannt. Das Wissen, das in den westlichen Industriegesellschaften von der zweckfreien, humanen Bildung des Menschen weitgehend abgelöst ist, steht in durchaus heterogenen Funktionszusammenhängen, die sich »transformierend« auswirken: die technologische Gewinnung, Speicherung und Vermittlung von Informationen, die Merkantilisierung ebenso wie die institutionellen und politischen Kontrollen der Wissenschaft haben längst damit aufgeräumt, das Wissen als wertfreie Spiegelung der »Natur« auszugeben. Man könnte die Analysen, die Lyotard vorlegt, heute noch leicht erweitern. Aber in philosophischer Hinsicht entscheidender, auch *problematisch* ist es, daß Lyotard eine strikte Bindung von »Wissen« und »Macht« annimmt und damit – über Nietzsche – auf eine Maxime der frühen Neuzeit zurückgreift, die allerdings in dieser Einseitigkeit weder für die Moderne noch für die Tradition kennzeichnend ist. Die Brisanz dieser Bindung zeigt sich in der Frage der »Legitimation«, die für Lyotard nicht nur den Leitfaden für die Kritik der Moderne, sondern auch – unter dem Titel der »Delegitimierung« – den Weg in die geänderte, postmoderne Typik des Wissens weist.

Die Kritik folgt den »Sprachspielen«, die in einer Gesellschaft dominieren. Der Gesichtspunkt, von dem her Lyotard argumentiert, ist auf die »Pragmatik« zugespitzt: das »moderne« Wissen wird als ein Herrschaftswissen verstanden, das in die sozialen, ökonomischen und politischen Strategien eingreift und durch die »großen Erzählungen« von der Freiheit des Menschen, vom Fortschritt des Geistes »legitimiert« werde. Die Probleme, die auftreten, seien daher durch den Rekurs auf diese übergreifenden Rechtfertigungen relativ einfach zu lösen. Die Wende, die zur Postmoderne führt, besteht dann darin, den

4 J.F. Lyotard, *La condition postmoderne*. Paris 1979.

Meta-Erzählungen von der Freiheit, vom Fortschritt »keinen Glauben mehr zu schenken«. Aber in der Philosophie sind die Entscheidungen, die allzu leicht sind, häufig auch leichtfertig.

Das heißt, daß das postmoderne Wissen die Rückseite dessen wäre, was in der Moderne durch das Paradigma der Naturwissenschaft verdeckt, sogar »vergessen«⁵ worden sei. Nun ist dies nicht neu. Husserl bereits sprach vom »Ideenkleid«, das die *Mathesis universalis* über die Dinge der Lebenswelt wirft. Aber entscheidender ist, daß – nach Lyotard – nicht nur die soziale und politische, sondern schärfer noch die *logische* Absicherung des Wissens fragwürdig geworden sei. Der Schock, der ausgelöst wurde, hat bekanntlich weit – bis zu Frege – gewirkt. Für diese »Grundlagenkrise«, die in der Logik übrigens nie dazu geführt hat, Aporien zuzulassen, stehen die Namen von Russell, Gödl, Tarski⁶ und anderen. Dies ist genau der Punkt, an dem sich nach Lyotard aus den Antinomien der modernen, meta-logisch operierenden Wissenschaftstheorie die ganz anderen Rationalitätstypen des postmodernen Wissens herausdrehen – als ein hochdifferenziertes, technologisch inventives⁷ und auch ästhetisch aufgeschlossenes Wissen⁸, das jedoch auf logische Absicherung verzichtet hat. Der Logos ist durch die »Paralogie« ersetzt worden.

Aber die Probleme, die sich hier ergeben, sind nicht gering. Da Lyotard das Wissen von der »Pragmatik« her bestimmt, greift die postmoderne Pluralität, sogar die Agonistik der Lebensformen unweigerlich auch auf die Ethik über. Diese Extension gewinnt eine ungeheure Verschärfung dadurch, daß es sich in ethischen Belangen – nach Lyotard – nicht einfach um einen »Rechtsstreit« (*litige*) handelt, dessen Ansprüche einklagbar sind, sondern um einen »Widerstreit« (*différend*), der prinzipiell *unentscheidbar* bleibt.⁹ Das heißt, daß das Recht unlöslich mit Unrecht gekoppelt ist. Daher führt, aus ethischer Perspektive gesehen, nicht nur die »Fortsetzung« eines Diskurses, sondern bereits die »Option« für eine bestimmte Diskursart durch den notwendigen *Ausschluß* einer anderen eine prinzipielle, nicht zu eliminierende »Ungerechtigkeit« mit sich. Auf der Linie dieser Argumentationsart legt Lyotard nahe, daß der Fortschritt etwa der szientistisch-technischen Vernunft auf anderen Gebieten mit einem Rückschritt erkaufte wurde, dessen Ausmaß offensichtlich ist – in der Ausbeutung der Natur, der Verwüstung der Städte, der Verarmung ganzer Kon-

5 Vgl. ders., *Le postmoderne expliqué aux enfants*. Paris 1986, S. 126: »... un procès d'analyse, d'anamnèse, d'agonie, et d'anamorphose, qui élabore un oublié initial.«

6 Vgl. ders., *Grundlagenkrise*, in: *Neue Hefte für Philosophie* 26 (1986) 1-33. – Aber es ist sehr wohl zu beachten, daß man in der modernen Logik – von Russell über Tarski bis Quine – die Aporien nicht hingenommen, sondern Strategien ihrer Neutralisierung gesucht hat.

7 Vgl. ders., *Les immatériaux. Epreuves d'écriture*. Paris 1985.

8 Vgl. ders., *L'assassinat de l'expérience par la peinture, Monory*. Paris 1984.

9 Vgl. ders., *Le différend*. Paris 1983, S. 9ff.

tinente, der Depersonalisierung des menschlichen Lebens, des Sterbens. Aber noch härter, weil zum Schweigen gebracht, scheint der Diskurs der Vernunft durch das Geschehen nicht nur unterbrochen, sondern zerbrochen, für das »Auschwitz« steht. »Schweigen statt eines ›Resultates‹. Dieses Schweigen unterbricht die Kette, die von ihnen, den Deportierten, von ihnen, der SS, bis zu uns reicht, die wir über sie sprechen.«¹⁰

Der Weg, über den Lyotard die »Idee und Praxis einer Gerechtigkeit« einzulösen versucht, läuft auf eine Art Schadensbegrenzung hinaus, wenn er fordert, daß keine Diskursart, keine Lebensform und keine Weltanschauung eine Hegemonie über die anderen gewinnen dürfe. Es würde darum gehen, den »Widerstreit« zu empfinden, ihn auszutragen, ohne die anderen Diskursarten zu verdrängen.

III

Die profilierte Stellung, die Lyotard in der gegenwärtigen Diskussion einnimmt, dürfte wahrscheinlich daraus resultieren, daß es ihm gelang, eine sehr komplexe Entwicklung zu durchschauen und mit begrifflichen Mitteln zu präzisieren. Es ist daher keineswegs überraschend, daß die hier erstmals formulierte philosophische Konzeption der Postmoderne, wenngleich nicht als Paradigma, aber doch als auslösendes Moment zu einer breit angelegten Diskussion in Deutschland¹¹, Italien¹², den Vereinigten Staaten¹³ und in Lateinamerika¹⁴ geführt hat.

Dabei darf man allerdings nicht übersehen, daß die Leitbegriffe der Postmoderne sich zunächst aus der besonderen Problementwicklung des *französischen* Strukturalismus ergeben haben, der in seiner Spätphase auf eine Destrukturalisierung der Strukturen tendierte. Für den klassischen Strukturalismus waren –

10 Ebd. Nr. 160. Vgl. auch: *Phaser ›après‹ Auschwitz*, in: Lacoue-Labarthe, *Les fins de l'homme*. Paris 1981, S. 283ff.

11 Für den deutschsprachigen Raum sei auf die Arbeiten von P. Koslowski, R. Löw, D. Kamper und W. Welsch hingewiesen.

12 Eine postmoderne Variante des *pensero debole* wird von G. Vattimo, P.A. Rovetti und U. Eco vertreten; vgl. R. Volpi, in: *Metamorfosi*, Rom 1986, S. 169ff. H.M. Schönherr, in: *Information Philosophie* 4 (1989) S. 23ff.

13 Die Diskussionslage in den USA ist durch die Überlagerung von verschiedenen Themensträngen der Soziologie, Literatur und Architektur derart komplex, daß eine separate Untersuchung nötig wäre; vgl. auch R. Rorty, in: *Praxis interational* 4 (1984), S. 32ff.

14 Der postmoderne Abbau der *logos*-Tradition wird von R. Fornet-Betancourt in Affinität zur besonderen Stilform der lateinamerikanischen Philosophie gesehen, die sich um eine Integration des Mythos, der Symbolik, des Kultes und der Narration in den philosophischen Diskurs bemüht; vgl. dazu *Positionen Lateinamerikas*. Frankfurt 1989.

bei extremer Vereinfachung – gewisse Postulate¹⁵ kennzeichnend, aus deren Suspension die entscheidenden Begriffe der Postmoderne gewonnen wurden. Die Auflösung des taxonomischen Strukturalismus zeigt sich etwa bei Foucault¹⁶, bei Derrida¹⁷, auch bei Lacan¹⁸ zunächst darin, daß die Einheit der Struktur ohne ein vereinigendes Zentrum gedacht wird, ohne ein »Subjekt«, ohne die »Präsenz« eines eindeutigen Sinnes, so daß Strukturen folglich als »dezentral«, als absolut »differentiell« zu bestimmen wären. Hier tritt erstmals die für die Postmoderne grundlegende Bestimmung der »Differenz« auf, die mit keinem Parameter mehr zu messen ist, sondern schließlich – wie bei Deleuze¹⁹ – in der grenzenlos wuchernden, ohne Richtung wachsenden und sich verzweigenden Mannigfaltigkeit des »Rhizoms« endet. Die Konsequenzen sind beträchtlich. Nicht nur die Funktionswerte (oder »Signifikate«) einer Struktur erweisen sich damit als indefinit²⁰ transformierbar. Auch die Interpretation eines Textes, eines Diskurses oder einer geschichtlichen Epoche läßt sich nicht mehr abschließen, sondern sie gleitet in wechselnde, von Stufe zu Stufe sich ändernde Sinnschichten ab, die nicht eindeutig zu fixieren sind. Das Projekt, das sich hier ankündigt, ist eine »Archäologie« des Wissens, in der das Wissen – »subversiv« gegen sich gerichtet – die gängigen Paradigmen der Wissenschaft abbaut und nach deren Herkunft fragt.

Für Foucault beginnt dieser Abbau bekanntlich an den Kontrollmechanismen, durch die in den Diskursen der modernen Gesellschaft vor allem die Wissensgebiete der »Politik« und der »Sexualität« über bestimmte Reglementierungen selektiert, kanalisiert und ritualisiert worden sind. In gleicher Weise wäre durch die medizinische Forschung das epistemisch komplexe Phänomen des »Wahnsinns« gegenüber der Vernunft ausgegrenzt und die Grenzziehung dann durch den Gegensatz von »wahr« und »falsch« gesichert worden.²¹

15 J. Piaget (*Le structuralisme*. Paris 1983, S. 8ff.) verweist auf: *totalité, transformation* und *autorégulation* (»... entraînant leur conservation et une certaine fermeture«); vgl. dazu auch M. Frank, *Was ist Neostrukturalismus?*. Frankfurt 1983, S. 66ff.

16 Vgl. P. Caruso, *Conversazione con M. Foucault*. Mailand 1969, und zahlreiche ähnliche Äußerungen.

17 *L'écriture et la différence*. Paris 1967, S. 410: »Le centre n'est pas le centre ...«

18 Vgl. zum Begriff der *excentricité*, des »wahren Subjektes«, das mit Freuds »Es« (ça) zusammenfällt: *Le séminaire II*. Paris 1978, S. 60.

19 *Rhizome*. Paris 1976; *Mille Plateaux*. Paris 1980, und die wichtigere Arbeit *Différence et répétition*. Paris 1968, S. 43ff.

20 Das wohl eindrucksvollste, auch populärste Beispiel einer fast grenzenlosen Transformierbarkeit dürfte Ecos *Il nome della rosa* (1980) gewesen sein. Das Buch läßt sich nicht nur als Allegorese, Historie, Kriminalgeschichte oder als philosophisch-theologischer Traktat lesen, sondern auch seine Textschichten, Personen, Handlungsstränge entziehen sich eindeutigen Fixierungen und finden letztlich nur im Leser selbst – dem *lector in fabula* – eine Auflösung, die aber durchaus »offen« bleibt. Es ist interessant, daß Eco hier auf Deleuze verweist.

21 Dies gilt vor allem für die Werke zwischen 1961 und 1969. Der III. Teil der *Histoire de la sexualité* geht bereits in das Spätwerk über.

Demgegenüber versucht Foucault in einem »diagnostischen Verfahren«, das sich an Nietzsche orientiert, durch die vielfältigen Strategien der »Macht« hindurch die »niedere Herkunft« des Wissens, der Wissenschaft aufzudecken. In dieser »Genealogie« wird der Mensch, da er die Strukturen seiner Existenz rational nicht unterlaufen kann, letztlich wie eine »Spur« im Sand des Meeres verschwinden. All dies ist hinreichend bekannt. Dagegen scheint sich im Spätwerk eine bemerkenswerte Korrektur abzuzeichnen. Die anthropologische Lücke wird durch eine »Hermeneutik des Subjektes«²² geschlossen, die in der Ausarbeitung der Maximen der Lebensführung auf alte, sokratisch-stoische Gedanken zurückgreift. Das »Subjekt«, das hier Kontur gewinnt, ist angehalten, in der »Erkenntnis seiner selbst« zu leben, »Askese« zu üben und sich um sich selbst zu »sorgen«. Aber diese Erkenntnis führt nicht weit. Auch in diesen letzten Skizzen gehören die »Spiele der Wahrheit« (*jeu de vérité*) keinem normativen Bereich an, der Allgemeingültigkeit beanspruchen könnte, sondern sie sind in praktischer Hinsicht auf den Pol der Subjektivität, auf die »Selbstsorge« (*souci de soi*) angelegt. Die Konstrukte des Wissens werden auf das »Subjekt« hin abgebaut.

Aber die eigentliche Sprengkraft dieses Abbaus dürfte darin liegen, daß sich die Dekonstruktion letztlich auf die »Sprache« richtet, in der seit zwei Jahrtausenden die Metaphysik das »Sein« ausgesprochen hat. In dieser Hinsicht gehen die Versuche Derridas, von den »Rändern« der Philosophie her die Metaphysik zu dekonstruieren, über Foucaults Anliegen weit hinaus. Der Einfachheit²³ halber sei hier vorausgesetzt, daß nach Derrida die Sprache in ihrer »phonetischen« Artikulation²⁴ für den Sprechenden, das Gesprochene und den Hörenden grundsätzlich die *Präsenz* einfordert und gerade damit einer Grundbestimmung der traditionellen Metaphysik verhaftet bleibt, die das Sein des Seienden als gegenwärtig, als »anwesend« mißverstanden habe. Es ist offensichtlich, daß diese Kritik durch Heidegger inspiriert ist. Dagegen läßt die »Schrift« (*écriture*), die ähnlich der Metapher²⁵ ein piktographisches Ausdrucksfeld eröffnet, zwischen dem Schreibenden, dem Geschriebenen und dem Leser temporale, örtliche und kommunikative Abstände hervortreten, die Derrida radikalisiert. Die »Schrift« wäre daher der Ort, an dem die Sprache ihre *Differenzen* ungehindert ausspielen kann. In sehr subtilen Interpretationen, die sich mit

22 *Hermeneutique du sujet* (1982), in: *Freiheit und Selbstsorge*. Frankfurt 1985, S. 32ff; vgl. dazu auch das späte Interview (20. Januar 1984) in: *Concordia* 6 (1984), S. 102: »Se soucier de soi, c'est s'équiper de ces vérités: d'est là où l'éthique est liée au jeu de la vérité.«

23 Vgl. zum modischen Trend die Glosse von K. Laermann, Lacan und Derrida, in: *Kursbuch* 84 (1986); S. 34ff.

24 Vgl. *De la grammatologie*. Paris 1967, S. 23: »... proximité absolue de la voix et de l'être.«

25 Ebd., S. 382: »Car la langue est originellement métaphorique«; vgl. auch *La mythologie blanche*, in: *Marge de la philosophie*. Paris 1972, und *Le retrait de la métaphore*, in: *Psyche. Invention de l'autre*. Paris 1987, S. 63ff.

Husserl²⁶, aber vor allem mit Heidegger²⁷ befassen, folgt Derrida den Differenzen, Rissen und Brüchen der philosophischen Sprache, die durch die logozentrische Strategie der traditionellen Metaphysik verdeckt worden seien. Das, was schließlich als das dezentralisierte Zentrum der philosophischen Sprache thematisch wird, wäre die »différance« – ein Wort, das durch die Verfremdung seiner Schrift »weder Wort, noch Begriff« ist, sondern auf die Dimension hinweist, die in Heideggers »ontologischer Differenz« zwar angedeutet, aber nicht ausgesprochen wurde: daß nämlich das »Sein« in den vielfachen »Spuren« (*traces*), »Bahnen« (*routes*) und »Rissen« (*ruptures*) nur als *Abwesendes* anweist, schärfer noch, daß es zur »Asche« (*cencre*) verbrannt und überallhin »zerstreut« ist. »Die Asche als Haus des Seins«. ²⁸ Es handelt sich hier um eine radikale »Zerstreuung« (*dissémination*) von logischen und ontologischen Sinn-schichten, die kein Zentrum mehr besitzen, so daß die fehlende Kohärenz durch die Interpretation zu »ersetzen« (*substituer*) wäre.

Daher ist es wohl zu einfach, in der Auflösung des klassischen Strukturalismus und in der Heraufkunft der Postmoderne nichts als nur die Kritik der überzogenen Ansprüche der Aufklärung oder des modernen Rationalismus zu sehen. Daß der Abbau tiefer reicht, zeigt sich schon darin, daß an den Schaltstellen der Argumentation auf Nietzsche, Heidegger und Wittgenstein zurückgegriffen wird. Man darf nicht vergessen, daß die traditionelle Wissenschaft – nach postmoderner Auffassung – durch einen »Willen« konstituiert wurde, dessen »Macht« sich in der starren »Ordnung« der Lebensformen, in der »Legitimation« von Diskursen und, prinzipieller noch, in der Insistenz auf »Wahrheit« unerbittlich durchsetzte. Aber wenn man durch die Brüche, Ausgrenzungen und Tabuisierungen einzelner Wissensgebiete hindurch die Genealogie des Wissens freilegt, dann wird deutlich, daß die Vernunft eigentlich machtlos ist, daß ein letzter, vernünftig begründbarer Sinn des Lebens fehlt oder – theologisch gesagt – daß »Gott tot«²⁹ ist. Es ist entscheidend, daß dieses Wort Nietzsches in der Postmoderne durchgehend aus der Sicht Heideggers³⁰ verstanden wird. Das heißt, daß im »Willen zum Wissen« die traditionelle Metaphysik nicht nur »endet«, sondern auch »verendet« – eine Metaphysik, die von

26 Ders., *L'origine de la géométrie*. Paris 1962; *La voix et le phénomène*. Paris 1967.

27 Vgl. dazu auch die jüngste Publikation: *Heidegger et la question »De l'esprit«*. Paris 1987. – Neben Nietzsche, Freud und Heidegger ist es vor allem Hegel (Paris 1984), zu dem Derrida eine gewisse »Affinität« unterstellt. Aber es ist zweifelhaft, ob Derridas Überlegungen zur »différance« ausreichen, die Dialektik des »absoluten Unterschiedes« bei Hegel zu neutralisieren; vgl. auch Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*. Frankfurt 1973, S. 162f.

28 Ders., *Feu la cendre*. Paris 1987.

29 M. Foucault, *Préface à la transgression*, in: *Critique* 195/196 (1963); *Les mots et les choses*. Paris 1966, S. 396.

30 Der Einfluß Heideggers auf die Postmoderne bedürfte einer eigenen Studie. Die Rezeption verläuft keineswegs in den Bahnen, die das Spätwerk eröffnet hat.

ihren Anfängen her nicht nur das »Sein« des Seienden, sondern auch die »Göttlichkeit« Gottes unter das »Joch« (ζυγόν) der Idee, des Begriffes gestellt und schließlich »vergessen« habe. Es mag hier offenbleiben, inwieweit durch die Bewertung die Metaphysik gründlich verzerrt wird. Die Härte der Erkenntnis jedoch, daß die Begriffe der Wissenschaft und letztlich der Metaphysik nicht ausreichen, das »Rätsel« des Lebens zu lösen, trieb Nietzsche in die Verzweiflung, den »tiefsten Gedanken« zu denken, die »ewige Wiederkehr«, war für Wittgenstein der Anlaß, zu »schweigen« und führte Heidegger in der »Verwindung« der Metaphysik zu einer geänderten, andersanfänglichen Sprache, in der im »Spiegel-Spiel« der Weltgegenden der Himmel und die Erde, die Sterblichen und das Göttliche sich entsprechen. Aber diese Auswege, die auch durch »essentialistische« Wegzeichen nicht gangbarer werden, dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß für die nachmodernen Autoren die Aussagen der Metaphysik über den Sinn des Lebens »leer« bleiben.

Für die Postmoderne ist diese »metaphysische Leere« der affirmativ angenommene Existenzraum, in dem der Mensch, weder durch Sinnzentren noch durch Grenzen eingeeengt, in einer Pluralität von Lebensweisen sich entwerfen und ausleben kann. Der Verlust dessen, was eigentlich schon immer verloren war, wäre daher nur ein »Lachen« (*rire*) wert. Die Trauerarbeit haben andere geleistet.

IV

Nicht für die Philosophie, wohl aber für die Theologie dürfte die Auseinandersetzung mit den nachmodernen Formen des Wissens einigermaßen problematisch sein. Wer nämlich von der Postmoderne spricht, muß sein Verhältnis zur Moderne offenlegen.

Es ist unbestreitbar, daß die Theologie seit dem Beginn der Neuzeit den begrifflichen Zugang zu zahlreichen Gebieten der Wissenschaft, auch der Gesellschaft verloren hat. Hier wäre nicht wenig zu sagen.³¹ Aber ebenso wie sich die Geschichte nicht zurückdrehen läßt, lassen sich auch geschichtliche Epochen nicht ungestraft überspringen, gleichsam als könnte nunmehr – ohne Rückgriff auf die Moderne – die Postmoderne zur neuen philosophischen Heimat der Theologie werden. Man hat dies bekanntlich gemeint.³² Die Tatsache

31 Noch die letzte Ausgabe des *Index librorum prohibitorum* (Rom 1948) macht die erheblichen Defizite deutlich, die vor dem *Vaticanium II* bestanden haben. Die spezifisch modernen Problemgebiete der »Subjektivität«, der »Geschichte« und vor allem die komplexen Beziehungen zwischen »Natur und Technik« sind bis heute nicht angemessen aufgearbeitet worden. Der nüchterne Kommentar von H. Krings ist hier aufschlußreich (Moderne oder Postmoderne?. Weinheim 1986, S. 137f.).

32 Eine Ausnahme ist der Artikel von M. Lutz-Bachmann, in: *Krise und Erneuerung der Kirche*. Berlin 1989, S. 128ff.

läßt sich nicht herunterspielen, daß in der Postmoderne – etwa bei Lyotard – zentrale Voraussetzungen des Wissens suspendiert werden, die weder von der Philosophie der Neuzeit noch von der Tradition jemals angetastet wurden, weil sie die intellektuelle Würde des Menschen sicherten. Einige dieser Nivellierungen, aber auch die notwendigen Korrekturen seien hier skizziert.

Es überrascht zunächst, daß in den nachmodernen Sprachregelungen in fast dogmatischer Naivität stets vom »Wissen«, von »Satz-Regelsystemen« oder von »Diskursarten« gesprochen wird, ohne den *Träger* des Wissens angeben zu können. Das »Subjekt«, das das Wissen trägt, ist in der Interferenz transformierbarer Strukturen verschwunden. Es sei hier darauf verzichtet, den alten Begriff der οὐσία, der »Substanz« einzuführen oder – moderner – auf die »transzendente Subjektivität« zu verweisen, da diese Konzepte gewisse metaphysische Annahmen voraussetzen, die heute nicht leicht einzulösen sind. Aber bereits die sprachlogischen Untersuchungen, die sich mit der Eigenart der *First-Person*-Aussagen (oder *self-ascriptions*) befassen, machen deutlich, daß das konkrete Subjekt – das »Ich« – einen epistemologischen³³ und logischen³⁴ Sonderstatus besitzt, der nicht zu eliminieren ist. Nur nebenbei sei hier bemerkt, daß mit dieser Satztypik auch das Glaubensbekenntnis (*Credo* ...) beginnt. Das heißt, daß das Wissen denominativ immer das Wissen *eines Menschen* ist, der eine Erkenntnis als ἔξις, als *habitus* besitzt und damit die Wissenschaft letztlich in einen anthropologischen, lebensweltlich relevanten Kontext zurücknimmt. Dies ist gerade heute nicht wenig.

Andererseits aber muß man sagen, daß die Postmoderne eine Pluralität von »Sprachspielen« wiederentdeckt hat, die lange vergessen war. Es ist interessant, daß Lyotard in der Kritik des neuzeitlichen Paradigmas der Wissenschaft auf eine Distinktion des Aristoteles³⁵ zurückgreift: daß nämlich die Differenz zwischen »wahr« und »falsch« nicht ohne weiteres für alle Aussagen gilt, nicht etwa für die »Bitte« oder die »Arten der Rede«, die in die Poetik oder Rhetorik fallen. Heute würden wir noch die »deiktischen« Ausdrücke hinzufügen. Nur nebenbei sei hier bemerkt, daß Thomas von Aquin in der Kommentierung der

33 Die Diskussion, die auf Brentano (*Ps. III*, S. 37ff.) zurückgeht, wird heute von E. Tugendhat, D. Henrich, M. Frank und R. Chisholm geführt. Dabei geht es weniger darum, daß derselbe Zustand *F* (etwa der »Schmerz«) anders aus der Er-Perspektive, anders aus der Ich-Perspektive erfaßt wird, sondern daß die Struktur der Selbsterfahrung *zirkulär* angelegt ist: da der empfundene Teil selbst empfindend ist, geht die Intentionalität der Selbsterfahrung in eine »Schleife« über, die keine Objektivation des Individuums zuläßt; vgl. auch M. Frank, *Die Unhintergebarkeit von Individualität*. Frankfurt 1986, S. 92ff.

34 Eine Aussage *F* (*a*) läßt sich nicht auf *F* (*ich*) zurückführen, da in der Selbstzuschreibung das Argument der Satzfunktion prinzipiell nicht quantifizierbar ist und als ipsoflexive Instanz eine direkte Attribution zuläßt; vgl. R. Chisholm, *The First Person*. Brighon 1981, S. 43: »This privileged access is thus associated with the use of the first-person pronoun.«

35 *Periherm.* 4,17 a 1 ff.; vgl. Lyotard, *La condition postmoderne*, a.a.O., cap. 6.

*Aristotelica*³⁶ diese Nuance aufnimmt und weiterführt. Der Begriff ›wahr‹³⁷, der nicht einmal zum Repertoire der Objektsprache gehört, ist offensichtlich nicht auf alle Aussagen in gleicher Weise anzuwenden. Hier würde sich – in theologischer Hinsicht – eine Vielfalt von propositionellen Einstellungen abzeichnen, die sich in der Glaubenssprache etwa als »Loben«, »Beten«, »Hoffen«, »Klagen«, »Bitten«, »Ermahnen«, »Trösten«, »Verzeihen«, »Bekennen«³⁸ aussprechen und nicht durch ein einziges Kriterium abzusichern sind. Darin liegt keineswegs eine Preisgabe der Wahrheit, wohl aber die Forderung, mit der Extension philosophischer, auch theologischer Begriffe sorgfältig umzugehen und die »Wahrheitsfähigkeit« der Sprache differenziert einzulösen. Aber andererseits scheinen gewisse Begriffe, die die Tradition als Transzendentalbegriffe verstanden hat, durch alle Aussagen hindurchzugehen, auch wenn sie nicht in allen Aussagen in gleicher Weise thematisiert werden können.³⁹ Die Transzendentalienlehre, wenn es ihr gelänge, subtil genug zu arbeiten, könnte hier die sachliche Kohärenz der verschiedenen Diskursarten absichern, die für die gegenwärtige Philosophie ein ungelöstes Problem bleibt.

Aber prinzipiell noch wäre die postmoderne Pluralität der Diskursarten an der Systematik der Wissenschaften zu messen, die traditionell stets die Trennung von Theorie, Praxis und Poetik⁴⁰ vorausgesetzt hat. Diese alte, auf Aristoteles zurückgehende Unterscheidung gründet in den verschiedenen Gegenstandsgebieten, die verschiedene Weisen der Erkenntnis nach sich ziehen. Es ist bekannt, daß sich die Theorie mit dem befaßt, was »von Natur aus« bereits vorliegt. Das heißt, daß durch diese Rückbindung der »Konstitution« des Wissens genaue Grenzen gesetzt sind, deren Überschreitung eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* nach sich zieht. Die Theorie setzt für ihre Begriffe kategoriale Eindeutigkeit voraus. Dagegen ist die Praxis, deren Gegenstandsgebiet nicht vorliegt, sondern erst »hervorzubringen« ist, zunächst weit mehr auf die Pluralität, auf die Kontingenz und Verschiedenheit der Handlungsoptionen angelegt.

36 Nach Thomas trifft die Differenz von wahr-falsch nur auf die *enuntiativa* zu, nicht auf die *impreativa*, *interrogativa*, *deprecativa* oder *vocativa* (*In I Periherm.* lect. VII, n. 85ff.).

37 Die Wahrheit ist philosophisch *per prius* im urteilenden Verstand, dagegen *per posterius* in den Dingen, sofern sie dem Verstand »angeglichen« werden (*De ver.* 1,1). Aber da diese Angleichung (*adaequatio*) nur dann als »wahr« bezeichnet werden kann, wenn sie »erkannt« wird (1, 16,2), ist die Wahrheit eine Eigenschaft von Sätzen oder – logisch gesagt – ein *Prädikatenprädikat*. Dies widerspricht keineswegs der traditionellen Transzendentalienlehre (*ens et verum convertuntur*), sofern man die logischen, ontologischen und theologischen Gesichtspunkte hermeneutisch sauber trennt.

38 Vgl. hier die Arbeiten von I.T. Ramsey, W.H. Poteat und W.A. de Pater.

39 Nach Thomas sind die Transzendentalien zwar mit dem »Seienden« (*ens*) konvertierbar (*De ver.* 1,1), aber nicht ohne weiteres untereinander. Ein Ding ist zwar nur dann gut, wenn es *wahr* ist, daß es gut ist. Ebenso kann die Wahrheit selbst als *gut* qualifiziert werden, sofern sie den Verstand vollendet. Aber die propositionellen Einstellungen bleiben geschieden.

40 *Metaph.* VI, 1,1025 b ff.; IX, 7,1064 a ff.

Hier scheint sich das postmoderne Spiel der verschiedenen »Diskursarten« mit der Stilart der praktischen Philosophie zu überschneiden. Aber der Schein trügt. Nicht die Pluralität, sondern die »Axiomatik« der Vernunft entscheidet darüber, was in der Ethik als sicher, als unumstößlich gilt oder nicht.

Es geht in diesem Zusammenhang gewiß nicht darum, den postmodernen Dissenz gegenüber der Konsenstheorie der Frankfurter Schule⁴¹ darzustellen oder die Repliken⁴², Dupliken⁴³ und schließlich das Scheitern⁴⁴ der ganzen Diskussion nachzuzeichnen. Das Problem ist anders gelagert. Es scheint nämlich, daß weder die postmoderne Pluralität noch die Forderung eines vernünftigen Konsenses genügen, die Handlungslogik ethischer Akte angemessen abzusichern. Man kann die Tatsache nicht wegdiskutieren, daß im ethischen Akt partikuläre ebenso wie allgemein-normative Kriterien auftreten, deren Bindung offensichtlich asymmetrisch ist. Hier wäre an die alte, durch die Dominanz des Kantianismus lang verdeckte Einsicht⁴⁵ zu erinnern, daß »Gebote« (*praecepta affirmativa*), auch bei Annahme der Universalität des Naturgesetzes, im Blick auf die konkrete Handlung doch nur *semper sed non ad semper*⁴⁶ gelten. Nicht nur der Akt des Handelns, sondern auch die Handlungstypik ist *partikulär* ausgelegt. Die Pflichten, die etwa eine Mutter ihrem Kind gegenüber hat, sind nicht von der Nachbarin zu erfüllen und auch nicht durch den Konsens aller erst zu legitimieren. Dagegen erweisen sich die Normen, die ohne Rücksicht auf Raum, Zeit oder situative Umstände eine Generalisierung fordern, als gewisse »Verbote« (*praecepta negativa*), die *semper et ad semper*⁴⁷ gelten. Die philosophische Tradition hat hier von den *mala secundum se* gesprochen. Die Tortur, durch die ein Mensch zerbrochen wird, läßt sich nicht in den »Widerstreit« (*différend*) konkurrierender Diskursarten einfügen. Wenn überhaupt, dann hat die Ethik im Verbot dieser und vergleichbarer Handlungen strikt auf Universalität zu bestehen.

41 Vgl. den programmatischen Aufsatz von J. Habermas, Die Moderne – ein unvollendetes Projekt, in: ders., *Kleine Politische Schriften* III. Frankfurt 1981, S. 444ff.

42 J.F. Lyotard, *Tombeau de l'intellectuel*. Paris 1984, S. 81: »... quand Habermas donne des leçons de progressisme à Derrida et Foucault.«

43 K.O. Apel, in: *Concordia* 10 (1986), S. 10: »Diese ganze Figur ist ein Denkfehler ... Wenn man möglichst viel Vielfalt und Freiheit der persönlichen individuellen Glücksrealisierung möglich machen will, dann muß man auf der anderen Seite formale universale Prinzipien geltend machen können, die für alle gleichmäßig gelten.«

44 M. Frank, in: *Concordia* 13 (1988), S. 27: »... sie sind neokonservativ und irrational.«

45 Diese Maxime ist von F. Brentano wiederentdeckt worden, der sich ausdrücklich auf Thomas von Aquin beruft (vgl. *Abkehr vom Nichtrealen*. Hamburg 1977, S. 188).

46 S. th. II/II 140,2 ad 2. Dies gilt etwa für: *omnia in gloriam Dei facite* (I/II, 88,1 ad 2), *confessio fidei* (II/II 3,2), *modus caritatis* (I/II 100,10), *dare eleemosynam* (II/II, 32,6 arg. 5), *ad utendum gratia* (*De malo* 16,4 ad 22), *honoratio parentum* (*Quodl.* V, 1,9), *sollicitudo de sua salute* (*De malo* 7,10 ad 9).

47 S. th. II/II 33,2; vgl. die theologische Konkretion in II/II, 44,3 ad 3.

Ähnliches, wenngleich existentiell weniger bedrängend, aber nicht weniger entscheidend, wäre von den Axiomen der theoretischen Vernunft zu sagen. Nach Aristoteles handelt es sich um Ansprüche, denen das Denken schon immer entsprochen haben muß, um als Denken nicht »unmöglich« (ἀδύνατον) zu sein. Es ist bekannt, daß die Axiome zunächst am Leitfaden der Aussage dargelegt waren. Aber da in den Aussagen das gesagt wird, was *ist*, erstrecken sich die Prinzipien auch auf die Dinge, die durch diese axiomatische Fundierung als seiend und erkennbar gesichert werden. Für Aristoteles lagen hier die Voraussetzungen, die es ermöglichten, über verschiedene Grade der »Abstraktion« (ἀφαίρεσις) eine Metaphysik aufzubauen, die sich bekanntlich in der Duplizität einer Ontologie und Theologie darstellte. Die Disqualifizierung der Metaphysik als Onto-Theologie, die Heidegger nicht ohne Rekurs auf Nietzsche vornahm, endet in der postmodernen Heiterkeit des Maskenspiels (*plus que la mort de Dieu, ... c'est l'éclatement du visage de l'homme dans le rire, et le retour des masques*⁴⁸). Aber wenn man die Geschichte der Metaphysik nicht durch eine »Hermeneutik der Gewalt« deformiert, dann sieht man, etwa im Blick auf das Mittelalter, daß für Thomas⁴⁹ Gott vom Gegenstandsgebiet der Metaphysik (dem *ens commune*) »unterschieden« bleibt. Noch zurückhaltender versteht Duns Scotus⁵⁰ die Metaphysik des *ens inquantum ens* allen theologischen Implikationen gegenüber als »indifferent«, so daß Gott nur in einer Modalbestimmung als »unendliches Sein« denkbar ist. Er ist der ganz Andere, der sich philosophischen Begriffen unbegriffen entzieht. Die These der Onto-Theologie widerlegt nichts, noch beweist sie viel. Die Philosophie – auch als Metaphysik – steht und fällt mit der Axiomatik der Vernunft, die dem Denken einen Weg weist, der logisch und ontologisch sicher ist.

Wenn es heute gelänge, die vielfältigen, oft disparaten Realitäten unserer Lebenswelt begrifflich zu dechiffrieren und eine Philosophie auszuarbeiten, die tatsächlich leistungsfähig wäre, dann müßte auch sie ihre Voraussetzungen freilegen. Dabei würde sich sehr schnell zeigen, ob der Rekurs auf die Natur, die Kultur oder auf einen neuen Essentialismus genügt, eine Antwort auf die Fragen zu finden, woher wir kommen, wohin wir im Tod gehen und warum das, was ist, ist. Wenn man die philosophische Grundlagendiskussion radikal führt, wird deutlich, daß es die »Vernunft« allein ist, die aus den kontingenten Geschehnissen gewisse Ordnungen abhebt und auch selbst konstituiert, die die Entscheidung zwischen wahr und falsch, zwischen gut und böse rechtfertigt und damit dem Menschen erlaubt, ein Leben zu führen, das er verantworten kann.

48 M. Foucault, *Les mots et les choses*, a.a.O., S. 396.

49 Vgl. *De pot.* 7,2,6; vgl. B. Lakebrink, *Klassische Metaphysik*. Freiburg 1967, S. 117.

50 O. Boulnois, *Jean Duns Scot. Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*. Paris 1988, S. 73ff.