

Reinhard Mocek

## Postmoderne - intellektuelle Mode oder Kulturzeichen der Gegenwart?\*

Könnte man es doch machen wie Lyotard. Keine lange theoretische Abhandlung mit tausend Definitionen geben, sondern den willigen Zuhörer an die Hand nehmen und ihn einfach in eine andere Welt führen. Nun, eine solche andere Welt gibt es realiter noch nicht, aber man kann eine solche ja bauen, gestalten; nichts einfacher als das in einer Zeit, da die großen Ausstellungs-Spektakel, die Medienverzauberungen, die gekonnt gemachten Illusionen sowieso unser Erleben zu dominieren scheinen. Also, den solchen Schau, wo er gleich am Eingang mit Betrachter hineingeleitet, hineinziehen in die opulente Sinnlichkeit einer Pinsel und Farbtopf ausgestattet wird, überall seine Tupferchen anbringen kann, dabei von widerstreitenden Gefühlen geplagt, ob er hier nicht zum winzigen Rädchen eines großen Theaters mißbraucht wird oder aber tatsächlich in gerade jenem Moment, da er an einem von tausend Besuchern bereits angefertigten überdimensionalen Gemälde noch einen kleinen rosaroten Strich anbringt, sein ureigenes "Selbst" entdeckt. Oder, in der Sprache der Urheber eines solchen Happenings, wie es Jean-François Lyotard 1983 im Centre Pompidou welturaufführen ließ, erleben, wie man sich als Teil einer großen Inszenierung fühlt, dabei sich selbst inszenatorisch begreifend...

Nein, diese Chance bietet ein seriöser Vortrag nicht; und ich muß mich wohl auf die biedere Machart gesellschaftswissenschaftlicher Abhandlungen einlassen, die hierzulande als die höchste Stufe wissenschaftlicher Solidität gilt; gewiß nicht zu Unrecht, denn wie sonst sollte überhaupt verständlich miteinander gesprochen, diskutiert werden, wenn man von vornherein auf die bewährten Mittel einer solchen Verständigungshandlung verzichten würde? Wirklich? Und da bin ich gleich mittendrin im Dilemma des selbstgewählten Themas, denn gerade das, was ich soeben als die wohl nicht gerade aufregenden, aber immerhin funktionierenden Standards einer wissenschaftlichen Darlegung bezeichnet habe, ist in den Augen der Postmoderne gerade das, was Kommunikation vernebelt, zumindest gänzlich äußerlich läßt. Man spricht in der modernen Welt nicht mehr wirklich miteinander. Sondern in unserer verkümmerten Gesprächswelt teilt man sich im Grunde genommen nur mit, bleibt dabei aber ganz in sich, findet den anderen nicht, versteht ihn nicht, weil man unreflektiert all die schon bis zur Unkenntlichkeit verstümmelten, unserer rationalen Weltansicht verdankten Mitteilungsformen gebraucht. Sprache ist Mißbrauch - aber eben nicht jede Sprache, sondern unsere, die von der

---

\* Überarbeitete Fassung eines Vortrages vor der Klasse Geistes- und Sozialwissenschaften der Leibniz-Sozietät am 15. Dezember 1994

Moderne geprägte, auf Strukturen und Zusammenhänge gerichtete, von der Semantik des logischen Kalküls beherrschte Sprache. Denn dort zerfließt die durch die menschlichen Handlungen sowieso schon zerfließende Welt zum zweiten Male.

Doch hier setzte ich nun ein energisches Haltezeichen! Denn akzeptiere ich diese Argumentation der Sprachanalyse Derridas, habe ich mich seinem Standpunkt bereits widerstandslos ergeben. Ich müßte diese meine Sprache prüfen. Unterlasse ich dies aber, dann treffe ich keines der Argumente postmoderner Zivilisationskritik. Zumindest nicht im Verständnis der Postmoderne. Aber dieses mein Haltezeichen ist gut begründet. Denn ich analysiere in folgenden nicht die von der Postmoderne gegebenen Interpretationen sozialer Sachverhalte; versuche nicht, den Grundlagen ihrer Sprachkritik nachzuspüren. All das muß natürlich geleistet werden und ist längst auch schon Ereignis in der Fachliteratur. Ich verfolge ein anderes Anliegen, das in gewisser Weise aus der Geschichte meiner Bekanntschaft mit der Philosophie der Postmoderne herrührt. Und deshalb auch der Wagemut, zu diesem selbst für den Spezialisten nahezu unübersehbar gewordenen Diskussionsterrain ein Scherflein beizutragen - denn diese meine Bekanntschaft tangiert das Problem der Beziehung von Postmoderne und marxistischer Philosophie in der DDR. 1988 hat mich Horst Haase, der damalige Vorsitzende des Rates für Kultur- und Kunstwissenschaften der DDR, ein weltoffener Theoretiker und undogmatischer Kopf, um einen Vortrag zur Postmoderne gebeten, wohl wissend um die in gewissen Schriften der DDR-Philosophie dominierende totale Ab- und Verurteilung der Postmoderne. Auf der anderen Seite gab es einen ganz spezifischen informellen Druck aus Künstlerkreisen der DDR auch auf die theoretische Verantwortung dieses Rates, ein Drängen nach aufgeschlossener Betrachtung, dem die Veranstaltung gerecht zu werden hatte (1). Seither ist die Herausforderung, die ich in der postmodernen Philosophie auch und vor allem für die marxistische Philosophie erblickte, nicht geringer geworden, wengleich es scheint, daß die heftigen Diskussionen um die Postmoderne, auf die sich der realsozialistische Marxismus-Leninismus aber nur peripher eingelassen hat, inzwischen abgeebbt sind. Die heiße Debatte in der Leibniz-Sozietät, die meinem Vortrag im Dezember 1994 folgte, zeigte hingegen, daß für die marxistische Denkkultur hierzulande die Auseinandersetzung noch längst nicht zum Ende gekommen sein dürfte, wobei "hierzulande" konkret geographisch die Trümmer des DDR-Realsozialismus umschreiben soll.

Es sieht also alles danach aus, daß die Emotionalität der Betroffenheit meinen Stift führt; und damit die Distanz zum Gegenstand abhanden kommt. Hinzu kommt, daß manche Provokation der Postmoderne, damals noch lächelnd abgewiesen, inzwischen durchgeschlagen hat. Mit dem Realsozialismus brach eine Welt der Utopien zusammen. Utopien haben generell keine Chance, sagt überlegen die Postmoderne. Richte dich neu und anders ein, rät sie dir, denn Sinn gibt es nirgends, keine Weltgewißheit, kein ganzheitliches weltproletarisches Ziel.

So gehört die Postmoderne auch noch zu den selbstgewissen Fraktionen, die stets schon alles gewußt haben. Und zu allem Überfluß ist aus der ganzen Geschichte nicht einmal etwas zu lernen. Daß Geschichte nichts als Katzbalgerei sei, hat der weltweite Pessimist Schopenhauer eher vermutet; die Postmoderne hat zu dieser komplizierten Frage jedoch ein ganzes ausgearbeitetes Programm. Ich werde darauf zurückkommen.

Alles deutet also auf eine harte fundamentale Kritik, die ich vornehmen müßte, eine inhaltliche und ideologiekritische Aufbereitung der Postmoderne als irgendein Ungeist, der in eine modische Robe geschlüpft ist. Eine intellektuelle Mode, hübsch drapiert, deshalb gut anzuschauen, aber ebenso vergänglich und im Innersten unerheblich. Ob es so einfach geht? Ob man mit der Klassifizierung der Postmoderne als "unerhebliches Glasperlenspiel" sie einfach los wird? Wird man los, was man nicht begreift? Ich glaube es nicht. Und deshalb überlasse ich die fundamentale Kritik anderen. Ich versuche, sie als ein Kulturzeichen der Gegenwart zu verstehen.

Daraus ergibt sich der Aufbau meiner Darlegungen. Zunächst verfolge ich die Frage, welche Zeitzeichen in der Postmoderne ihren Niederschlag gefunden haben, was sie als Kritik an der Zivilisation der modernen Industriegesellschaft qualifiziert. Das verbinde ich mit einer Nachzeichnung der Aneignung postmodernen Krisendenkens durch Philosophie und Literaturwissenschaft in der DDR, allerdings dies nur in groben Zügen.

Dann versuche ich, die Kontrapunkte zwischen Moderne und Postmoderne anhand wesentlicher philosophischer Themen deutlich zu machen. Und schließlich gehe ich auf die wichtigsten Kennworte der Postmoderne ein.

### **1. Postmoderne und moderne Industriegesellschaft. Der Grundkonflikt.**

Eine knappe Ausgangsdefinition ist unverzichtbar, wenngleich alle Postmodernen betonen, daß man dieses Unternehmen einfach nicht definieren kann. Ich umreiß mit aller Vorsicht, worin ich das Wesen der Sache erblicke: Die Postmoderne ist ein neues Konzept zur Interpretation der industriellen Lebenswelt und Weltsituation, das die geistigen Grundlagen dieser Lebenswelt anführt und zugleich beansprucht, die geistigen Maßstäbe zu liefern, mit deren Hilfe diese Welt aus der Malaise herauskommt, in der sie sich befindet. Damit schon ist die Unschuld des Namens hinterfragt; keineswegs zielt die Post-Moderne auf ein Nachfolgeverständnis. Postmoderne löst die Moderne nicht einfach ab, weder in der Selbstdeutung noch in der Unterstellung ihrer Kritiker. Sondern sie begleitet diese; in den Augen ihrer Anhänger auf dem Weg zum Grabe, das ein solches für die Menschheit sein könnte. Die Moderne ist als Begriff und Sachverhalt gleichermaßen unscharf, wird aber doch in der größeren historischen Perspektive relativ übereinstimmend verstanden als die der Aufklärung folgende Welt der Rationalisierung aller menschlichen und sozialen Beziehungen, der Verwissenschaftlichung,

der Herrschaft von Industrie und medialen Bildern, der Geschichtsgläubigkeit, des Patriarchats, der Wortverhaftetheit, des versklavenden Produktivitätswahns, der Fortschrittssucht und -sehnsucht. Sagen wir es mit einer marxistischen Vokabel: die Welt des in der Tradition der Aufklärung stehenden wissenschaftlich gebildeten, technologisch geformten Industriekapitalismus; und wir wissen heute, daß der Industriesozialismus Entscheidendes nicht besser zu behandeln wußte. Rationalisierte Gesellschaften wurden abgründig! Sie sind zerrüttet, die Moral steht Kopf, die Natur ist kaputt. Ein in der Tradition Marxens stehender theoretischer Antikapitalismus hat angesichts der Schrecken eines mit allen Kennzeichen von Technologie und Sachverstand geführten Krieges vor einem Menschenalter schon resümiert, daß die aufgeklärte Erde im Zeichen des Unheils erstrahlt; die "Dialektik der Aufklärung schlägt objektiv in den Wahnsinn um" (2).

Doch die Festnagelung der Postmoderne an die Kritik des Kapitalismus legt nur scheinbar eine theoretische, zumindest ideologische Verbindung zum Marxismus nahe. Denn in einer Grundfrage der Gesellschaftstheorie liegen beide weit auseinander. Karl Marx als Gefolgsmann der Aufklärung hegt keinen Zweifel daran, daß der mit der modernen kapitalistischen Produktionskultur anhebende Fortschrittsweg der Menschheit eine humane Vollendung erfahren werde. Nur die kapitalistische Eigentumsstruktur verhindere, daß der produktive Segen sich über alle Gesellschaftsglieder ausgieße. Die Postmoderne aber läßt das ganze Menschheitsunterfangen seit damals als verfehlt erscheinen. Kann man mit Marx den Kapitalismus noch als einen Umweg zum Menschheitsglück, den konkreten historischen Umständen geschuldet, betrachten, so ist für die Postmoderne das ein Umweg.

Doch nicht die praktizierte Gesellschaftsform der Moderne steht im Zentrum der postmodernen Kritik, sondern ihre geistige Webart. Dabei sind es vor allem drei Axiome der Aufklärung, die zu verheerenden Resultaten geführt hätten. Das ist erstens - als hauptsächliches Definitionsmerkmal der Moderne bereits erwähnt - die Vorherrschaft der wissenschaftlichen Rationalität, die den Aufbruch der wissenschaftlich-technischen Revolution zur Folge hatte, die eben jene hochproduktive Industrielwelt schuf, durch die zwei Drittel der "restlichen Welt" ökonomisch und politisch geknebelt werden, die Natur zerstört und das menschliche Beziehungsleben entseelt wurde. Das Resultat hat Bertrand Russell bereits vor über sechzig Jahren bekümmert registriert - es ist eine Welt entstanden, in der "Wissen ohne Liebe und Macht ohne Freude" das Klima bestimmen (3). Mindestens ebenso negativ habe sich das Fortschrittsdenken der Aufklärungstradition ausgewirkt; es hatte ungezügelt Wachstumsgedanken, Ausplünderung der Natur, Konkurrenz, Egoismus, die Lösung traditioneller familiärer Bindungen, die allgemeine Heimatlosigkeit der Menschen, ihre Vermassung zur Folge. Damit ging ein Verlust der Wertgewißheit einher, deren lebensensorientierende Werte bislang außerhalb der menschlich-sozialen Zufälligkeiten und der Willkür einzelner festgemacht

waren. Und drittens habe beides zusammen - der Rationalitätsanspruch und der Fortschrittsglauben - zum Siegeszug eines diesseits verankerten normativen Anspruchs ganz irdischer Kräfte und Gruppierungen geführt: das totalitäre Denken entstand, die Herrschaft von Ideologien über das Denken der Menschen, letztlich Faschismus und Stalinismus. Unfreiheit anstatt Freiheit resultierte aus der Moderne; sie habe die Zwänge, unter denen die Menschheit lebte und lebt, nicht etwa abgebaut, sondern noch potenziert.

Die historische Bilanz der Moderne wird so in den allerschwärzesten Farben gezeichnet. Ist das gerecht geurteilt? Eine schwierige Frage, aber es ist auffällig, daß die postmoderne Kritik gern den Teil für das Ganze nimmt, den Mangel einer Sache zu ihrem Wesen erklärt. Das gilt auch für die postmoderne Kritik am modernen Menschenbild. Letztlich sei auch der Mensch an den Forderungen der Moderne zerbrochen. Der Erziehung im klassischen Sinne, dem Ideal der Einheit des Wahren, Guten und Schönen folgend, sei eine Hypertrophierung der verstandesorientierten Bildung gefolgt, die im Grunde genommen nicht viel mehr darstelle als ein berufsorientiertes Vollstopfen mit Informationen. Insofern habe der durchschlagende Wesenszug der Aufklärung, die Hochschätzung der Wissenschaft und die damit einhergehende Überbetonung nur der einen, eben der rationalen, verstandesmäßigen Erkenntnis, ihren menscheitsveredelnden Anspruch unterlaufen. Das Projekt der Moderne, soweit es an den Idealen der Klassik meßbar ist, wird als gescheitert betrachtet. Jürgen Habermas, einer der engagiertesten Verfechter der Ideale der Moderne, wehrt sich vehement gegen dieses niederschmetternde Urteil; wohl gesteht er zu, daß diesem Projekt die Summe menschlicher Schwächen gehörige Knüppel zwischen die Beine warf, was seine Vollendung verhinderte. Noch aber sei es nicht zu spät (4). Kann man seine Hoffnung teilen? Man wünschte es!

Ein Streit also um kognitive Prinzipien? Mitnichten! Man muß sich die ganze Tragweite des Aufklärungsanspruchs vor Augen halten, um das Ausmaß an metaphysischer Selbstvernichtung zu erfassen, das in einer solchen globalen Verurteilung enthalten ist. Nicht von ungefähr weist aktuelles Handeln mit der Postmoderne auf die Philosophiegeschichte. So scharf und gepfeffert der Aufklärungsverriß ist, so wenig muß er genießbar sein. Für mein Anliegen soll es genügen, daß ich der Habermasschen Kritik an der Aufblähung der Bedeutung einer geistigen Lebensart folge, ohne seine Argumente zu wiederholen. Zu Widersprüchliches bezog sich fortan - von der Französischen Revolution 1789 an gerechnet - auf die Aufklärung, als daß man ihre Wirkungsgeschichte linear auf ein weltumspannendes Unheil hin verfolgen könnte.

Doch die Postmoderne lebt inhaltlich keineswegs nur von der Stimmigkeit ihres Urteils über ihr Gegenbild der aufklärungsfolgenden Moderne. Sondern es ist ein eigenartiges Zusammenstimmen ihrer kulturkritischen Intentionen mit tatsächlichen Veränderungen im geistig-kulturellen Gestus der heutigen

Welt zu konstatieren, wobei diese analysierte "Welt" nicht selten der Erfahrungs- und Erlebnisbereich einer - um mit den Worten von Hans Mohr zu sprechen - "intellektuellen Schickeria" sein mag, die, wieder Mohr, in der "mentalischen Wohlfahrtsfalle" sitzt und mit "postmodernen Harmlosigkeiten" kokettiert (5). Aber solche Veränderungen im kulturellen Lebensbereich stellen auch andere fest - den Weg vom stärker fremdbestimmten zum selbstbestimmten Handeln, die Wiedergeburt des Individualismus, der Versuch, plurale geistige Haltungen fruchtbar zu machen, der Werteumschlag, dem Inglehart nachgegangen ist (6), das neue Generationsverständnis junger Unternehmer, die Liebe zum Detail, das Mißtrauen gegenüber aller Verallgemeinerung, der wissenschaftlichen sowohl wie der politischen. Zugleich brechen geradezu Dämme auf, die im Verlaufe einer Generation beispielsweise das Verhältnis der großen Mehrheit der Menschen (in den Industrieländern!) zur Kunst grundlegend umgestürzt haben.

Von der Massenkultur ist die Rede. Natürlich ist auch das nicht ganz neu - wer erinnert sich nicht an die wort- und tränenreichen Abhandlungen bildungsbürgerlicher Provenienz zum Phänomen von Vermassung und Kulturverfall aus den zwanziger Jahren? Aber diese Literatur bedauerte; die Postmoderne jubiliert! Die Tendenz zur Massenkultur zeige nur, daß die akademische, auf Definitions- und Bedeutungshoheiten zurückgehende traditionelle Kunst, die für den einfachen Menschen sowieso nur gelegentliches Objekt des Staunens war, wenn er überhaupt in ihren Genuß kam, ja, einen solchen benötigte, im Verfall sei. Diese Kunst sei doch in die Fremde gegangen, so wird gefällig sinniert, warum sollte Kunst heutzutage nicht fremdgehen, es also mit allen treiben? Und hier liegt ein ganz wesentlicher Anknüpfungspunkt für den stillen, gänzlich außerhalb der akademischen Wirkungswege sich vollziehenden Vormarsch postmoderner Argumentation. Hier wie in manch anderem Bereich stellt die Postmoderne keine Theorien auf, fabuliert sie nicht über ein neues Gegenkonzept zur Welt der Moderne, sondern bilanziert Veränderungen! Was man kritisch nachfragen könnte, das wäre die tatsächliche Bedeutung solcher Vermassungerscheinungen - hier diesen Begriff in aller Unschuld verwendet - ; was jedoch außer Frage steht, das ist das allmähliche Umsichgreifen einer solchen individuellen, unbekümmerten, freudvollen Haltung zur künstlerischen Produktion und Konsumtion. Ich lebe, schon deshalb bin ich ein ästhetisches Wesen! Nicht aber, daß ich erst in eine Welt der Kunst geführt werden müsse, daß andere, bereits Kundige an mir ihre Erklärungsvollmachten ausüben, macht, gewissermaßen präsumtiv, den Wert meines Lebens aus.

So kam es, daß die Postmoderne als Kunsttheorie daherkam. Einer ihrer Vordenker, der Architekt Charles Jencks, hat dann auch die neue Unbekümmertheit an künstlerischen Beispielen erläutert, die Methode des architektonischen Zitats hochgehalten gegenüber aller Kritik, wonach postmoderne Architektur

ein Sammelsurium alles Möglichen und Unmöglichen propagiere. Wohl gelte das "anything goes" nunmehr und befreie den Künstler von allen sterilen akademischen Zwängen, biete allein eine Gewähr für Kreativität und neue Vielfalt, aber es sei keine bloße Beliebigkeit, was sich da vorstelle, sondern Basis für den Durchbruch des menschengerechten Bauens. Hinter dem Spiel mit Worten verbarg sich in der Regel ein auf Anthropologie, Gesellschaftstheorie und Erkenntnistheorie zielendes Konzept (7).

Den Grundkonflikt mit der Moderne trägt die Postmoderne also nicht nur auf kritischem Felde aus. Sie legt selbst etwas vor. Im Fehdehandschuh ist kompakte Philosophie verborgen. Das wird in den nächsten Abschnitten zu konkretisieren sein. Doch ehe das versucht werden soll, muß ein Wort an die Schattenseite postmoderner Schriftwelt, an ihren Hang zu Kommerz und billigem Tand gerichtet werden. Es ist nicht zu leugnen, daß sie von Anfang an mit sich selbst ein närrisches Spiel trieb und überall dort, wo sie aus dem seriösen Philosophenbuch heraustrat, zum Vorwand und Gegenstand für allerlei Mystik und Humbug herangezogen wurde. Nicht zuletzt hat die New-Age-Literatur die Grenze zur pseudotheoretischen Populärmystik längst überschritten und vor allem in den USA diese Richtung in das Sektenlager abdriften lassen. Auf der anderen Seite gibt es gerade in den USA die ernsthaftesten Bestrebungen, die Postmoderne als Theorie und Methode zur kritischen Erneuerung der Sozialwissenschaften zu nutzen und analytisch zu untersetzen. Alljährlich finden in Seven Springs sozialwissenschaftliche Mammutkonferenzen statt, die ausschließlich diesem Anliegen verpflichtet sind. Die Zeitschrift *Theory, Culture & Society* widmet sich der Verbreitung dieses Anliegens. Es ist hier nicht der Ort, die Tragweite dieses Anliegens abschätzen zu wollen. Angesichts des unter gesellschaftstheoretischem Blickwinkel recht beklagenswerten gegenwärtigen Zustandes der Sozialwissenschaften kann eine solche Herausforderung nur gewinnbringend sein.

## **2. Postmoderne als Kapitalismuskritik - zur DDR-Debatte um die Postmoderne**

Meine erste, gewissermaßen berufsbedingte Begegnung mit der Postmoderne hatte ich auf dem Gebiet der philosophischen Wissenschaftstheorie, als ich in Horkheimers und Adornos "Dialektik der Aufklärung" den elektrisierenden Satz las, daß die Aufklärung notwendig ihr Gegenteil gebären werde. Das triumphale Unheil auf Erden ist nichts anderes als der dialektische Gegenschlag hehrer Bemühungen. Für den wissenschaftsgläubigen Marxisten war diese Schrift der beiden ja auch im marxistischen Geiste agierenden Vertreter der Frankfurter Schule schon ein rechter Schock. Rationalität und Aufklärung, die Symbole der Wissenschaftskultur unserer Zeit, der sich der Sozialismus voll verpflichtet fühlte, gebären quasi gesetzmäßig Unheil, ihr anti-aufklärerisches, mystisches Gegenstück? Zunächst war das für mich ein eher literarisches Argument, nicht aber eine geisteswissenschaftliche Aussage, bis

ich Mitte der achtziger Jahre zwei Habilitationsschriften von DDR-Wissenschaftsforschern der mittleren Generation zu begutachten hatte, in denen ein postmoderner wissenschaftstheoretischer Ansatz verarbeitet war. Beide Arbeiten hat übrigens Günter Kröber gefördert, der damalige Direktor des Instituts für Theorie, Geschichte und Organisation der Wissenschaft, eines dann 1991 unrühmlich abgewickelten Akademie-Instituts, das einen international bekannten Namen hatte. Ich will diesen Ansatz kurz erläutern, weil ich annehme, daß der Unterschied zur traditionellen marxistischen Auffassung von Interesse sein wird. Unter Rückgriff auf Michel Foucault, gedanklich gespeist von der Heise-Schule an der Humboldt-Universität, wurde ein Begriff von wissenschaftlicher Erkenntnis entwickelt, der vom Paradigma der künstlerischen Kreativität und Sensitivität ausging. So subversiv, wie Kunst ihrem Wesen nach sei, lege sich wirkliche Erkenntnis generell subversiv hinter alles Bekannte und Gültige. Damit wird Erkenntnisgewinn außerhalb der eigentlichen theoretischen Sphäre angesiedelt - und gerade diese galt bislang als Gralsburg des Wissenschaftsfortschritts. Denn, so wird argumentiert, Theorien führen Bekanntes weiter, aber in ihnen findet nicht das Ereignis statt, das man Erkenntnis nennt. Damit wurde die klassische marxistische Wissenschafts- und Erkenntnistheorie doch ganz empfindlich herausgefordert; daß ihre Vertreter nicht allergisch, aber natürlich mißtrauisch reagierten, sei am Rande vermerkt. Denn gesellschaftswissenschaftliche Erkenntnis, so sie überhaupt noch stattfindet (und davon ging man ja aus!), war dann nicht mehr zu verstehen als faktenanreicherndes Fortschreiben der absoluten Wahrheit, sondern als deren Destruktion, nicht mehr selbstbestätigend, sondern infragestellend.

Dieser ästhetisch bzw. kunsttheoretisch untersetzte Erkenntnisbegriff läßt darauf schließen, daß in der DDR-Literatur- und Kunstwissenschaft entsprechend vorgearbeitet worden war. Ich will - ganz exemplarisch allerdings, ohne irgendeinen Anspruch auf Vollständigkeit - hier auf einen Diskussionsstrang verweisen, der allein schon deshalb erwähnenswert ist, weil er einen im Vergleich zur BRD-Postmoderne-Diskussion anderen theoriegeschichtlichen Ansatz aufgreift und ausbaut. Um diesen Unterschied, stark vereinfacht zwar, auf den Begriff zu bringen, könnte man sagen, daß in der DDR die Moderne letzten Endes identisch war mit der kapitalistischen Gesellschaft in ihrer ganzen historischen Ausdehnung, während in den BRD-Debatten die Moderne weitaus stärker als Industriegesellschaft fixiert wird. Insofern liegt es nahe, daß in der DDR die Postmoderne als eine Form der Kapitalismuskritik aufgefaßt wurde, während man sie in der BRD als Kritik an der umwelt- und menschvergesenen industriellen Produktionsform samt dem diese Produktionsweise tragenden geistigen Überbau verstand.

Bleiben wir bei dem Versuch, Postmoderne als Kapitalismuskritik zu interpretieren, dann leuchtet gleich und unmittelbar ein, daß das auf zweierlei Weise verstanden werden konnte. Einmal, indem man die Postmoderne mit

der marxistischen Kapitalismuskritik verglich, was unweigerlich dazu führte, daß man die Postmoderne als untaugliche Form der Kapitalismuskritik denunzierte. In diese Richtung gingen nicht wenige der marxistisch-philosophischen Kritiken an der Postmoderne in den achtziger Jahren; ich zitiere hier aus einem Artikel aus der Deutschen Zeitschrift für Philosophie, wo nach einem kenntnisreichen Überblick über die Literatursituation zur Postmoderne festgestellt wurde, hier böten sich "Kirchturmhorizonte von Wolkenkuckucksheimen als passende Sicht auf das nuklear-kosmische Zeitalter" an (8). Damit war die ganze Sache natürlich so gut wie erledigt. Daß damit die ernsthafte Betrachtung aus philosophischer und literaturwissenschaftlicher Sicht nicht verhindert werden konnte, dafür zeugen die Arbeiten von Gudrun Klatt und Norbert Krenzlin sowie einer ganzen Reihe von Kunst- und Kulturwissenschaftlern der DDR, denen ich gewiß Unrecht zufüge, wenn ich sie nicht alle zitiere (9).

Der zweite Weg, der Postmoderne über die Kapitalismuskritik nahezukommen und sie dabei ernstzunehmen, ist im Rückblick zweifellos der interessantere Versuch von Gesellschaftswissenschaftlern der DDR. Ihre historische Bezugsperson bei diesem Unternehmen ist dann allerdings nicht Charles Jencks, sondern wird auf philosophischem Felde gesucht. Es leuchtet ein, daß ein mit dem marxistischen Ansatz konkurrieren wollender Anspruch nicht auf dem Wege des je einmaligen künstlerischen Ereignisses, des organisierten Happenings im Milieu der Künstlerwelt in Paris, Los Angeles oder Berlin-Kreuzberg durchzusetzen ist, sondern dazu bedarf es der historisch-philosophischen Argumentation. Als Philosophen der Postmoderne gelten Jean-Francois Lyotard, Jean Baudrillard, Jacques Derrida; auf anderen Ebenen Umberto Eco, Richard Rorty, aber auch Fritjof Capra und Marilyn Ferguson. Die Zahl der Interpreten ist inzwischen Legion. Die meisten neueren philosophischen Schriften gelten dabei spezielleren Themen - der Urimpuls jedoch für die Erarbeitung des Postmoderne-Phänomens in der DDR wurde in den Schriften von keinem Geringeren als Herbert Marcuse erkannt. In seinem 1969 erschienenen Buch "Versuch über die Befreiung" läßt ein Abschnitt aufhorchen - überschrieben mit "Die neue Sensibilität". Das ist - es wird noch zu zeigen sein - ein Schlachtruf der Postmoderne geworden. Dort entwickelt Marcuse den folgenreichen Gedanken, daß die Bindung des Ästhetischen als eines emanzipatorischen Grundvermögens aller Menschen an eine elitäre Kunst und Kunstwissenschaft eine gravierende historische Verirrung darstelle, die unbedingt korrigiert werden müsse. Es komme darauf an, das Ästhetische wieder von der Kunst zu lösen! Ja, das Ästhetische ist eine anthropologische Gabe des Menschen und als diese ein naturgegebenes emanzipatorisches Vermögen - denn die Welt nach "schön" und "häßlich", erniedrigend oder erhaben, knechtend oder befreiend empfinden zu können, dazu bedarf es keiner theoretischen Unterweisung. Aber dieses Empfinden schafft die Grundlage und den Willen, diese Welt zu gestalten und zu verändern, sich

befreien zu wollen von den erniedrigenden Zwängen dieses Daseins. Doch - so Marcuse weiter - dieses ästhetische Vermögen sei nicht einfach so abgewandert; es sei dem Einzelnen dadurch entschlüpft, daß sich die Kunst verselbständigt habe, ein Vorgang, der weitgehend als ein Bündnis von Kunst und Kapitalismus aufscheint. Und dieses Bündnis werde dadurch offenbar, daß gerade die Kunst sich dazu hergegeben habe, eine heile bürgerliche Scheinwelt herzurichten. So, wie das wissenschaftliche Denken zum Herrschafts- und Herrenwissen degeneriert sei, sei auch das Ästhetische gegen die Emanzipation ausgeschlagen. Und das ist der Kernpunkt der Kulturkritik Marcuses, der zugleich der Kernpunkt seiner Kapitalismuskritik ist.

Doch wie ist die Forderung nach Trennung des Ästhetischen von der Kunst zu verstehen? Gewiß nicht als Aufforderung zur Bilderstürmerei. Die Kunst der Museen mag als besondere Erscheinungsform der Vergegenständlichung emanzipatorischen Vermögens einzelner Personen bleiben - jedoch als die Repräsentation des Ästhetischen dürfe sie nicht länger gelten. Die Trennung des Ästhetischen vom Kunstwerk ist zunächst das Werk des Philosophen und des Künstlers; als neue Argumentation, als Überzeugungsarbeit. Die alte klassische Ästhetik, die diese Bindung des ästhetischen Vermögens an die offizielle Kunst zu ihrem Prinzip erklärt hat, mußte allerdings destruiert werden. Im Ergebnis dieser Destruktion war das Ästhetische als ein Motiv gesellschaftlichen Handelns zurückzuholen, als Prinzip der Wahrnehmung, des Verhaltens, des sozialen Engagements für jeden einzelnen.

Dieser Aufruf von Marcuse blieb keinesfalls folgenlos, wenngleich die ihm nachfolgenden Interpreten zunächst doch weitgehend dem akademischem Boden verhaftet blieben. Um die wichtigsten Namen und Vorschläge zu wiederholen - ich folge hier Norbert Krenzlin -, müßte man beginnen mit dem Konzept einer Warenästhetik, das Wolfgang Fritz Haug 1971 vorgelegt hat. Der einfache, aber überzeugend klingende Grundgedanke drückt aus, daß die Wahrnehmungsfähigkeit und das Verhalten der Menschen aus den Realitäten der warenproduzierenden und -konsumierenden Gesellschaft resultieren. Das emanzipatorische Vermögen ist durch die Warenfülle erschlagen - eine andere Erscheinungsform dessen, was Erich Fromm etwa zur selben Zeit als das Habenprinzip bezeichnet hat. Ein Jahr später schon hat Peter Gorsen, dem Zug der Zeit folgend, seine Sexualästhetik veröffentlicht - auch hier gilt ein entsprechendes Prinzip, indem das emanzipatorische Vermögen durch die anthropologischen Gegebenheiten der Sexualität gebrochen wird, was jedoch nur in einer die Sexualität vermarktenden Gesellschaft zum Bruch dieses Vermögens selbst führt. 1978 legte Karlheinz Bohrer die Ästhetik des Schreckens vor, die einen bereits in der amerikanischen Filmproduktion erkennbaren Trend zur Beschönigung der grausamen Realität von Krieg, Tod und Verbrechen antizipierte. Die tausendfältige Erlebnishwirklichkeit des Schreckens hat natürlich keine emanzipatorische Komponente; im Gegenteil. Was hier durchbricht, das ist die Inszenierungslust, das Ausprobieren des

Schreckens mit dem Wissen um die Harmlosigkeit einer filmischen, gestellten Handlung. 1982 erscheint Günter Witts *Ästhetik des Sports*, gänzlich andere Emotionen freilegend. Dann aber der Paukenschlag - Peter Weiss und die *"Ästhetik des Widerstands"*, 1983, womit die Rezeption dieser Ästhetiken in der DDR beginnt (10). Denn hier war die Idee, das Ästhetische nicht mehr als Theorie der Kunst, sondern als Gattungseigenschaft des Menschen, wenn man will als anthropologische Basis für menschliche Handlungsorientierung zu sehen, nicht nur exemplarisch vorgedacht, sondern Kunst zugleich als Mnemosyne verstanden, als angesichts der faschistischen Verbrechen wieder in das Handlungsgedächtnis der Massen gerufene Widerstandsgeschichte der Unteren, wie es André Gisselbrecht ausgedrückt hat (11). Überdies liegt das gar nicht weit von Marxens Konzept der Gattungsverhältnisse des Menschen zur Welt. Neben dem praktischen und theoretischen Verhältnis ist menschlicher Naturhandlung ein praktisch-geistiges und ein ästhetisches Verhalten eigen, von Marx ausdrücklich nicht auf eine Spezialistentätigkeit übertragen, sondern als menschliches Grundvermögen bezeichnet.

Doch der Schwerpunkt der Weiss-Rezeption lag auf dem Felde der Moral von Widerstandshandlungen, von menschlichen Grenzsituationen mit extremen Entscheidungslagen. Die *Ästhetik des Widerstands* geht konform mit einer spezifischen Moral. Jurek Becker läßt seinen Jakob wie selbstverständlich das Gebot der Wahrhaftigkeit brechen. Die Menschenliebe - unter den Bedingungen des Ghettos besonders drastisch, besonders zugespitzt - erfordert dieses Vergehen, reißt das starre ethische Gebotsbuch in Stücke. Man mag das zauderliche Verhältnis der DDR-Oberen zu Weiss in einen solchen Zusammenhang bringen; besondere Bedingungen fordern besondere Gebote; besser, widersetzen sich dem sanktionierten Gebot.

Scheinbar gänzlich andere Schwerpunkte setzte Jean-François Lyotard 1985 mit der Ausstellung *"Die Immaterialien"* im Centre Pompidou, die als Welturaufführung der *Ästhetik der Postmoderne* in

die Kulturgeschichte eingegangen ist. Lyotards Verständnis von *Ästhetik* liegt ganz auf der Ebene, die ich bei Marcuse angezeigt hatte. *Ästhetik* ist nicht Kunsttheorie, sondern, wie er es nennt, eine Ansammlung von Chiffren (Kennworten), mit denen sich jedermann sensibilisiert für die Unterschiede in dieser Welt, für die Erzählungen, die sie bietet, für das Ertragen der Unvereinbarkeiten, mit denen die Welt uns überschüttet. Um dem zu widerstehen, taugen keine theoretischen Abhandlungen, sondern da bedarf es der sinnlichen Erfahrung. Diese ist wohl ein wenig im Unklaren belassen, aber im Stillen doch auf das Erleben einer Dramaturgie gerichtet, eben jener, die Lyotard in seinen *Immaterialien* anbietet. Keine Geschichte will er dort lehrhaft vorgeben, keine Helden zum Vorbild krönen, stattdessen ein Labyrinth von Standorten anbieten, an denen der Besucher sinnliche Erfahrungen macht (12). Die Qualität dieser Erfahrungen läßt Lyotard unbestimmt. Es geht ihm vielmehr um die Wiederentdeckung des Reichtums

der Erfahrungswelt als um Empfehlungen, welcher Art die entsprechenden Erfahrungen sein sollten. Sind Frau und Mann nicht viel zu sehr schon auf das Verarbeiten des Vorverdauten ausgerichtet, auf eigene Erfahrungen schon längst stereotyp verzichtend? Was so einfach klingt, fast ins Private lotet, enthält jedoch einen harten philosophischen Kern. Schauen wir uns die Kennworte der Postmoderne einmal genauer an.

### 3. Die Kennworte der Postmoderne

Es ist nicht ganz risikofrei, aber doch gut möglich, den philosophischen Kontrast zwischen Moderne und Postmoderne über kategoriale Kontrapunkte zu verdeutlichen. Es gibt deren mindestens vier: Sensibilität kontra Rationalität; Vielfalt kontra Einheit; Kontingenz kontra Gesetz; Sprachspiel kontra Dialog. Doch auch die inhaltlichen Spezifika postmodernen Denkens lassen sich gut über solche schlagwortartigen Kennzeichnungen vorstellen. Ich werde deshalb so vorgehen, daß ich im Anschluß an die vier genannten Kontradiktionen noch auf folgende Spezifika eingehe: Inszenierung des Selbst; Ende der Geschichte; Ästhetisierung der Welt. Natürlich ist damit nicht der Reichtum postmodernen Argumentierens erfaßt; zumindest aber doch wichtige, prägende Punkte.

#### Sensibilität kontra Rationalität

Natürlich ist die Postmoderne nicht a limine gegen Rationalität, sondern gegen ihre Dominanz. Es seien auch andere Formen und Möglichkeiten zu ergründen, um diese unsere Welt zu verstehen. Wie das am besten möglich sei, wird mit der vielzitierten Sensibilität vorgestellt. Uns allen sind durch rationale Vorentscheidungen und fernsehgerecht gemachte Bilder bereits endgültige Eindrücke von dieser Welt aufgezwungen. Wir sehen selbst nicht mehr, sondern werden durch rationale wie auch sinnliche Vorgaben geradezu erdrückt. Die Sinnlichkeit als menschliche Grunderfahrung laufe Gefahr, ihre Souveränität einzubüßen. Andere Bilder sind zu schaffen, wird gefordert, und wir müssen uns in gänzlich neue Situationen versetzen, um die Welt wieder mit eigenen Augen sehen zu lernen. Dem Grundsatz der aufgeklärten Wissenschaft, traue nicht den Dogmen, sondern traue deinen Augen, wird programmatisch entgegengehalten, man müsse sich wieder und ganz neu trainieren, neue Erfahrungen in der Welt der Sinne, der Bilder machen. Und auf das in den Medien Gelieferte wird strikt erwidert: Traue deinen Augen nicht! Wolfgang Iser, einer der kritischen intellektuellen Wegelagerer an den Hauptpfaden der Postmoderne, meint gewiß zu Recht, daß damit an eine alte Kantische Forderung angeknüpft werde (13). Denn die Vielfalt der Vernunft war für Kant durchaus eine ausgemachte Sache. Die reine, die theoretische Vernunft hat er neben die praktische gestellt, nicht als Widerpart, sondern als parallele Form erkennend gestützten Handelns. Man findet auch hier wie bei der Postmoderne häufig die in der Überspitzung echter Gegensätze liegende

Gefahr, daß aus dem dialektischen Widerspruch ein striktes Entweder - Oder wird. Die konsequent rationale Aneignung der Welt hat sicherlich den Wissenschaftsfortschritt der Neuzeit erst ermöglicht. Daß dabei den anderen Erkenntnisformen, vor allem eben der von der Postmoderne beschworenen ästhetischen Aneignung der Wirklichkeit ein viel zu geringer Wirkungsraum überlassen blieb, muß mit dieser Feststellung gar nicht im Widerspruch stehen. Es gibt auch in der Aufklärungsphilosophie Hinweise auf die Notwendigkeit der sinnlichen und emotionalen Erkenntniskultur zur Genüge; man denke nur an die Erziehungstheorien dieser Zeit, an Rousseau und Pestalozzi.

Dennoch kann man den rationellen Kern der Sensibilisierungsforderung nicht übersehen. Die mediale Außensteuerung hat fraglos - man kann es eigentlich nur vermuten - Verarmungserscheinungen in der sinnlichen Welterfahrung mit sich gebracht. Mit größter Not muß das Bildungswesen der bildschirmverhafteten Freizeitgestaltung der heranwachsenden Jugend gegensteuern, ohne diese spielerische Jobvorbereitung unterlaufen zu wollen. Aber wo sich die Natur vor allem, gar ausschließlich als Computersimulation vorstellt, läuft unsere Sinnlichkeit Gefahr, per Knopfdruck ein- und ausgeschaltet zu werden. Und noch einen anderen Aspekt hat diese Forderung nach Pflege unserer Sensibilität: Wir alle sind schon weitgehend auf ein Weltbild eingerichtet, das sich nur noch aus allgemeinen Begriffen zusammensetzt. Wir sind schon soweit, so kann man in der postmodernen Zivilisationskritik lesen, daß wir die Schuld an unserer und an der Welt Misere auf abstrakte Begriffe delegieren. Die Technik sei eben Schuld, und die Politik, wenn uns alles uns Umgebende verquer und gegenläufig erscheint. Also, entwickeln wir in uns wieder einen Sinn für die Vielfalt dieser Welt, reorganisieren wir unseren Weltkontakt, mißtrauen wir der in unser Heim transportierten konstruierten Welt, wecken wir in uns das Bewußtsein, daß das Emanzipatorische im Menschen selbst beginnt, nicht aber in der Errichtung einer neuen Gesellschaft um ihn herum. Wie das zu erreichen sei? Eben das ist der Berg des Zweifels, der gegenüber den postmodernen Trainingsempfehlungen aufgerichtet ist. Und ob die Sensibilisierungstechniken des New Age mehr sind als nur kommerzielle Blüten am Baume einer an und für sich richtigen Erkenntnis, ist gewiß keine unberechtigte Frage.

### Vielfalt gegen Einheit

Komplizierter steht es schon mit der zweitgenannten Kontradiktion zwischen Vielfalt und Einheit. Fraglos ist es ein erkenntnistheoretisches wie praktisches Ideal der Aufklärung, Unvereinbartes zusammenzuführen, in den disparat erscheinenden Weltstrukturen das Gemeinsame herauszufinden, die Vielfalt auf einige wenige Grundsätze zurückzubringen, die Weltformel zu finden. Dahinter steht das Ideal der Harmonie, zugleich die magische Kraft des Einsseins. Die "eine" Menschheit, die "eine" Wissenschaft, die "eine" Theorie, die "eine" Wahrheit etc. wetteifern um ihre philosophische Akzep-

tanz. Man braucht dieses Modell gar nicht umwegig weiterzudenken, um die darin liegende repressive Kraft aufzuspüren - sie kommt schnell selbst zum Vorschein, wenn man an die Ausschließlichkeits- bzw. Vormachtsansprüche denkt, die ganz automatisch überall dort auftauchen, wo die Vielheit eben das unüberschreitbare Strukturelement ist: die "eine" Nation ist dann eben auch die zur vorgeblichen Führung berufene. Die "eine" Wahrheit gebar quälend aus der Wissenschaft heraus eine neue Form der Intoleranz, die ich gelegentlich die "kollektive Intoleranz" genannt habe, basierend auf der Überzeugung, daß es für die Deutung des Weltverlaufs nur eine wahre Theorie geben könnte. Der realsozialistische Marxismus war allenthalben davon überzeugt.

Natürlich hat der vielgepriesene Pluralismus auch seine Tücken; vor allem dann, wenn er nicht als Gebot der Achtung vor dem Anderen verstanden wird. Wissenschaftstheoretisch ist er die (rationale!) Einsicht in die Tatsache, daß jedes Objekt von mehreren Seiten aus betrachtbar und über mehrere wissenschaftliche Methoden befragbar ist, eine komplexe Struktur aufweist. Das hat nichts mit Beliebigkeit zu tun, sondern mit kreativer Vielfalt, die sich allemal überprüfen lassen muß. Dort aber, wo Pluralismus als die Beliebigkeit je individueller Standpunkte aufgefaßt wird, ist die Konsequenz makaber. Jeder hat seine Sicht, erzählt seins, aber keiner hat in den Augen der anderen wirklich etwas zu sagen. Es ist so, wie wenn eine Schulklasse in einen U-Bahn-Wagen stürmt. Jeder spricht, keiner hört.

Auf gänzlich anderem Gleis bewegt sich der Streit um die Anerkennung des Ganzen. Die Moderne ist zumindest vom Prinzip her davon überzeugt - obwohl stets zweifelnd, ob dieses ordnungsmonistische Ideal wirklich erfüllt werden kann - , daß Wissenschaft und Kunst auf das Ganze aus sind. Daß damit nicht die Welt in ihrer innersten Struktur, das "Allgeheimnis" etwa gemeint sein muß, ist klar. Auch eine Gesellschaft stellt ein Ganzes dar; selbst der Mensch sollte diesen Terminus auf sich beziehen wollen. Das Ganze sei eine Fiktion, wendet die Postmoderne ein, damit völlig zu recht die bisherigen Fehlschläge resümierend, eine gemeinschaftliche Sicht auf ein solches Ganzes zu begründen. Man sollte aber nie vergessen, daß auch die bloße Verfolgung eines solchen ganzheitlichen Ideals für nicht wenige Erkenntniszweige unverzichtbar ist. Dabei muß man nicht unbedingt an die Vorzüge gesamtgesellschaftlicher Entwicklungskonzepte denken. Auch die Umweltpolitik ist ohne die Berücksichtigung übergreifender Reaktionszyklen blind; Ökosysteme heißen aus gutem Grunde so. Überhaupt scheint das überwuchernde Systemdenken vergangener Jahre der Postmoderne ein besonderer Dorn im Auge zu sein. Systeme beziehen den Menschen ausschließlich unter funktionellem Aspekt ein. Dafür ist er zuzubereiten. Daß das funktionierende System der tragende Gesichtspunkt bleibt, bestreitet niemand. Soweit hat man sich schon damit abgefunden, daß diese Fremdheit des Menschen in der Welt der Systeme als normal dargestellt wird. Aber sind Systeme identisch mit Ganzheiten? Zielt Ganzheit nicht längst auf das, was man die Bewahrung des

sinngerecht aufeinander Bezogenen nennen kann? Ganzheit schützt das Zerbrechliche, wenn es dazu gehört. Den Menschen als eine Ganzheit seiner psychischen, sozialen und biotischen Komponenten, Besonderheiten und zufälligen Ausprägungen zu begreifen, dabei zu wissen, daß gerade das besonders Ausgeprägte an ihm, das Einmalige also, den Reichtum der Ganzheit ausmacht, ist für die Erziehungstheorien genau so unentbehrlich wie für die Medizin. Den Katalog dieser eigentlich naheliegenden Beispiele könnte man beliebig ausweiten. Ist das für postmoderne Argumentationen zu einfach, zu billig? Es scheint eher so zu sein, daß die Kraft so mancher postmoderner Argumente zu guten Teilen in der Faszination des behaupteten Gegenteils liegt sowie in der Selbstsicherheit, daß die vielen großkarätigen Ansprüche der Moderne im Buchstäblichen tatsächlich zu hoch gegriffen sind. Man sollte sich aber hüten, anzunehmen, daß das Gegenteil eines als unrealistisch erkannten Ziels automatisch besser ist.

#### Kontingenz gegen Gesetz

Streifen wir noch eine dritte Kontradiktion im philosophischen Grundlagendisput zwischen Moderne und Postmoderne - die Entgegensetzung von Gesetzmäßigkeit und Zufälligkeit. Dabei geht es nicht um den Vorwurf, daß die Moderne im Zuge des aufklärerischen Geschichtsdeterminismus an die geschichtliche Produktion des Goldenen Zeitalters glauben würde. Das ist selbstredend auch der Moderne längst suspekt geworden. Aber die in der Wissenschaft eingeborene Hochschätzung des Gesetzmäßigen hat doch gegenüber dem Einmaligen und Zufälligen eine abschätzige Haltung befördert, unabhängig davon, ob neueres Wissenschaftsbewußtsein da nicht schon längst gegensteuert, ohne von den postmodernen Einwänden je etwas gehört zu haben. Aber für das Menschenbild der Moderne hat dieses Wissenschaftsvertrauen in die allwaltende Gesetzlichkeit des Kosmos doch ein fast schizophreones Aussehen. Der Mensch ist im Grunde genommen, diesem Wissenschaftsbilde folgend, ein temporäres Zufallsprodukt des Kosmos; und er lebt in dem Widerstreit, sich göttlich zu dünken, aber sich letztlich kosmisch überflüssig zu fühlen. Selbstredend hat dieser Konflikt im Selbstbewußtsein vielerlei Ausdrucksformen; und sie alle münden in das Bestreben, möglichst unhintergehbare Strukturen für die Sinnggebung des menschlichen Daseins zu finden. Anders die Postmoderne, d.h. ihre naturtheoretischen Ableger. Für sie ist die Welt ein Organismus eigener Art. Aus dem Chaos formt sich Sinn; insofern sind alle Produkte dieser Welt in ihr auch wesensgemäß heimisch. Das Prinzip der Selbstorganisation beherrscht alles; Singuläres ist Quelle für neue Trends. Selbst Gott staunt über diese seine Welt; unbekümmert wird er von den Theoretikern der kosmischen Selbstorganisation als die Selbstorganisationsdynamik des Universums definiert, wie es der großartige Erich Jantsch getan hat (14). Nun ist es gewiß ein Extraproblem, in welchem inneren logischen Zusammenhang die kosmologischen Überlegungen zu einer Weltwendezeit, wie sie insbesondere Fritjof Capra vorgetragen hat (15), aber auch

Jantschs Weltsicht mit der doch ziemlich weltallvergessenen Postmoderne in der französischen Machart stehen. Denn vor allem die kosmisch verorteten Selbstorganisationstheorien stehen dem wissenschaftlichen Geiste der Moderne viel näher, als es auf den ersten Blick scheinen mag. Während die französische Schule einen ihrer bestgewapneten Gegner in den Naturwissenschaften hat, scheint es sich in der amerikanischen Literatur anders zu verhalten. Denn im ersteren Fall wird die Naturwissenschaft ja als der prominenteste Ausdruck modernen Denkens in die Verantwortung für die Übel in dieser Welt gezogen, während im letzteren eher ein neues Paradigma wissenschaftlicher Weltbetrachtung vorgestellt wird. Und darauf läßt sich die ewig neugierige Naturforschung recht schnell ein, vorausgesetzt, es bringt etwas. Und überdies hat die Idee der Selbstorganisation in der Naturwissenschaft schon im Ausgange des vorigen Jahrhunderts Furore gemacht. Also, auch hier zeigt sich, daß eine tragende Idee der postmodernen Weltinterpretation im Grunde genommen ein Kind der modernen Wissenschaftskultur ist, was bedeutet, daß sie ein Kind der Wissenschaft der Moderne ist.

#### Sprachspiel gegen Dialog

Auch dieser vierte Gegensatz wird sich, bei einigem Nachhaken, als gar nicht so unvermittelt zeigen, wie es der erste Blick nahelegt. Die Überzeugung der Moderne, daß sich in sprachlicher Vermittlung Erkennen und Handeln austrägt, daß dialogische Problemlösungen möglich sind, wenn die Beteiligten logisch, grammatikalisch, ethisch und lebensweltlich denselben Fundamenten angehören, daß auch bei Nichteintreffen dieser Voraussetzungen kulturelle Übersetzungsmöglichkeiten bestehen, hat wohl diverse Spezifizierungen von Platon bis Habermas erfahren, ist aber im Grunde genommen niemals verabschiedet worden. Hier nun setzt die Postmoderne besonders vehement an.

Die Sprachphilosophie der Postmoderne ist ein eigenes Kapitel. Sie wurzelt vor allem im Werk von Jacques Derrida (16) und hat Anknüpfungspunkte im strukturalistischen Konzept von Levy-Strauss. Damit ist angedeutet, daß vor allem die Frage nach den anthropologischen und kulturellen Kontexten von Sprache und Begriff aufgegriffen wird. Ich will den Gedankengang am Beispiel einer Arbeit Derridas aus der Mitte der achtziger Jahre zu verdeutlichen versuchen; der Hinweis sei erlaubt, daß sich inzwischen die Diskussion zur Sprachphilosophie Derridas enorm ausgeweitet hat, was es verbietet, so nebenher einen Überblick über den Stand der Dinge versuchen zu wollen. Das liegt mir fern, das vermag ich nicht zu leisten.

Derrida denkt über den Begriff der "Struktur" nach und bemerkt, daß dieser Begriff stets mit einem Zentrum gedacht wird. Vergleicht man aber diese Fixierung mit der realen Betrachtung von Strukturen, wie sie in der Wissenschaft gang und gäbe ist, dann bemerkt man, daß bei diesen Betrachtungen alle Zentren fließend werden. Dasselbe Phänomen entdeckt Derrida bei Levy-Strauss dort, wo dieser die Begriffe "Natur" und "Kultur" zu unterscheiden

sucht, um der Struktur des jeweils zur Untersuchung anstehenden Bereichs des gesellschaftlichen Lebens ihren zentralen Begriff zu vermitteln. Aber bereits bei der Analyse des ersten ethnologischen Problems, die Levy-Strauss vornimmt, nämlich bei der Betrachtung des Inzestverbots, erkennt er, daß dieser weder rein natürlich noch rein kulturell faßbar ist. Das Inzestverbot besitzt die Merkmale beider sich ausschließender Ordnungen; es ist universell (Natur) und stellt sich zugleich dar als System von Regeln (Kultur) dar. Das Zentrum der Struktur liegt also nicht in dieser. Dies, so Levy-Strauss, laufe nun der Definition von wissenschaftlicher Sprache zuwider, sei aber typisch für viele der lebenspraktischen Begriffe, aber auch für die psychischen Strukturen des Menschen, man denke nur an die Gegenüberstellung von sensibel und intelligibel. Dazu stellt Derrida kategorisch fest, es lasse sich "vom klassischen Gedanken der Struktur paradoxerweise sagen, daß das Zentrum sowohl innerhalb der Struktur als auch außerhalb der Struktur liegt. Es liegt im Zentrum der Totalität, und dennoch hat die Totalität ihr Zentrum anderswo, weil es ihr nicht angehört." (17)

Das bisherige wissenschaftliche Denken aber ist zentristisch, auf die Suche von Strukturzentren fixiert. Dieser "Skandal" nun wird als Anlaß genommen, um die wissenschaftliche Sprache aufs Korn zu nehmen, zu dezentralisieren, zu dekomponieren, zu destrukturieren - ein umfassendes Programm, an dessen Realisierung bzw. Widerlegung inzwischen ganze Fakultäten arbeiten. An den Anfang dieser Dekompositionen wird der Ausgangsbegriff der klassischen Ethnologie gestellt, der Begriff der "europäischen Kultur". Er wird streng dezentralisierend in Augenschein genommen, gewogen und als zu schwer befunden, was nichts anderes heißt, als daß diese Kultur als eine unter vielen zu betrachten sei, nicht aber als Zentrum aller, was bedeutet, daß man sich fortan "der Vorstellung von ihr als einer Bezugskultur zu entschlagen" habe (18). Daß dies zu einer fundamentalen Selbstbesinnung des europäischen Kulturbewußtseins aufgefordert hat, ist einleuchtend; die Bedeutung dieser Forderung ist nachdrücklich zu unterstreichen.

Doch Derrida zieht die Konsequenzen weiter als Levy-Strauss, im wesentlichen auf drei kulturtheoretisch wichtige Folgerungenweisend, wobei ich die im engeren Sinne sprachtheoretische Bedeutung dieser Positionen hier beiseite lasse. Zum einen wird jegliche Allgemeinverbindlichkeit der wissenschaftlichen Logik der Sprache, gar einer Sprache mitsamt ihrem geistbeherrschenden Begriffsapparat, abgelehnt. Das System von Begriffen, das uns die Lernsprachen anbieten, versklave Geist und Empfinden. Es gibt mithin - konsequent weitergedacht - auch keine Wahrheit, ist diese doch an Sprache gebunden. Stattdessen ist Sprache ein Mittel zu Spiel und Interpretation. So wird eine Theorie der Sprachspiele entwickelt - nach Analogie des Bastlers, der "mit dem, was ihm zu Hand ist, werkelt". Das basteln ist dann das Modell für die kritische Sprache - und die Lektüre der Schriften Derridas zeigt, daß damit nichts einfacher wird. Aber die realitätsschaffende Wirkung der

Sprache wird in einem solchen Interpretationszusammenhang erstaunlich transparent. Die Welt wird nicht sprachlich abgebildet, so macht uns Derrida nachdenklich, sondern wir stellen sie uns sprachlich zurecht. Wer denkt da nicht an die Praxis politischer Tatsachenvernebelung?

Mit diesem Ansatz wird - als zweiter Punkt - die Diskursethik insbesondere der Habermasschen Version hart gekontert. Habermas und mit ihm viele Kommunikationstheoretiker gehen davon aus, daß die moderne Welt ihre Probleme dadurch lösen könne, daß ihre Agenten im rationalen Diskurs Erkenntnis- und Interessengegensätze austragen. Das ist nach Derrida und vor allem auch Lyotard reine Utopie. Gesprochen werde auch dort nach dem Sprachspiel-Modell. Jeder spricht in seinen Bedeutungen! Wo winkt da Konsens?

Und damit wird schließlich, drittens, alle bisherige sprachgebundene Kultur mißtrauisch unter die Lupe genommen. Wir übernehmen als real, was mit realitätsvortäuschenden Begriffen mitgeteilt wird. Den Höhepunkt in der Verdeutlichung des damit Gemeinten hat Lyotard geliefert, wenn er feststellte, er habe noch nie einen Deportierten gesprochen, der selbst die Gaskammern von Auschwitz erlebt habe (19). Nur ein Opfer von Gaskammern könne die Existenz von Gaskammern bezeugen - also habe es diese wohl nicht gegeben! An diesem die französische Öffentlichkeit überaus erregenden Beispiel wollte Lyotard zeigen, daß die Leugnung der faschistischen Greuel weniger mit neuerstandenem faschistischen Ungeist als mit der Mißdeutigkeit der sprachgebundenen Kultur zusammenhängen würde (20). Die gebräuchlichen Diskursarten seien unvereinbar. Jeder Richter stehe täglich vor dem Problem, den Diskurstyp des Staatsanwalts und den des Rechtsanwalts aushalten zu müssen. Dabei verfüge der Richter über keinerlei Regel, die für beide Seiten anwendbar ist.

Was soll man - jenseits aller Sprachtheorie - dazu resümieren? In aller Naivität also - und so auch in diesem Sinne ausgedrückt -; man wird nicht so recht froh mit einer solchen Gegenüberstellung. Wer sieht nicht auf der einen Seite den in der Politik zunehmenden Eiertanz um klare Begriffe und problemorientierten Dialog? Der Terminus des Sprachspiels scheint sogar vorzüglich geeignet, um diese im Grunde nicht mehr als kommunikativ zu bezeichnenden Praktiken der Politikersprache dingfest zu machen. Auf der anderen Seite ist diskursive Problemaustragung doch längst nicht aus der Welt! Welches wissenschaftliche Kolloquium hätte dann noch Bestand, welche Mitteilung fände dann noch ein Ohr? Bei allem kommunikativen Müll, den die aktuelle Informationsgesellschaft auch liefert - das Vertrauen in die Kraft von Gespräch und Verstehen sollte sie sich nicht nehmen lassen.

Die Entdeckung des "Selbst" und das Ende aller Utopien

Beides scheint nichts miteinander zu tun zu haben; aber bei postmodernen Argumentationen erlebt man ständig Überraschungen. Doch gehen wir der

Reihe nach vor. Wissenschaft und Technik haben - so konnte man es längst schon vor der Postmoderne lesen - die Normierung in die Menschenwelt gebracht. Der Mensch muß funktionieren, sonst funktioniert die Technik nicht. Das ist aber nicht menschengemäß, denn der Mensch ist von Natur aus fehlerhaft. Menschengemäß ist ein Handeln mit Lust, das Fehlermachen und Korrigieren. Menschengemäß ist Mitleid, Träumen, Verschlafen, Vergessen - alles kreative Eigenschaften, was man heutzutage keinem Pädagogen ans Herz legen sollte.

Also - das Selbst ist nicht erfüllt in der Unterwerfung unter die technische Welt. Ist es aber erfüllt, wenn es sich den sozialen Anforderungen unterwirft? Es gehört zu den unumstößlichen Grundsätzen der Aufklärung, daß der Mensch dann seine höchste Erfüllung findet, wenn er im Dienst an der Gesellschaft, am Anderen, aufgeht. Noch Erich Fromms Philosophie der Liebe weist in eine solche Richtung, wenn er Liebe definiert als das sich selbst entdeckende Eintauchen in soziale Verantwortlichkeit (21). Hier nun meldet die Postmoderne entschiedenen Protest an! Das Selbst des Menschen gehe in seinen Beziehungen zur Welt und zu den anderen Menschen nie restlos auf! Es sei ein Irrtum der Aufklärung, angenommen zu haben, daß der Mensch Erfüllung finden könne im Dienst für die Anderen, so sehr das über Einzelfälle auch belegbar sei. Aber gerade, weil es sich um Einzelfälle handelt, müsse man Bedenken äußern. Das Selbst des Menschen ist eine Monade, und für diese, so folgert man, hat die Welt niemals genügend Bedeutung. Das heißt nichts anderes, als daß selbst die vollkommendste Welt dem Menschen niemals genügen wird. Und das nun bildet das anthropologisch begründete Ende aller Utopien! Der Überfluß wird stets doppelt konfrontiert werden - einmal ist er nie hinreichend, begründet stets neues Verlangen, zum anderen widert er an, weckt die Lust nach dem Wenigen, nach Askese (22).

Hier schließt sich die Kritik an der christlichen Ethik wie an der in diesem Punkt mit der christlichen wesensverwandten marxistischen Ethik an. Das Selbst im Dienst am Menschen zu entfalten, sei Selbstbetrug, bedeute nicht Selbstentfaltung, sondern Selbstaufgabe. Unsere Sprache ist in diesem Punkte überraschend ehrlich und entlarvend, denn solche sich der Gesellschaft hingebende Menschen werden als "selbstlos" gelobt. Aber verrät dieses "Selbstlos-Sein" nicht, daß es sich hierbei gar nicht um Selbstgewinn, sondern um Selbstverlust handelt?

Folgt daraus der schrankenlose Egoismus? Scheinbar ja, aber eine solche Argumentation kann problemlos darauf verweisen, daß sie die reale Welt viel adäquater sieht als die christliche bzw. marxistische Dienst-am-Anderen-Ethik. Jeder ist in dieser Welt auf sich selbst verwiesen! Und unter diesen Bedingungen kann man nur bestehen, wenn man die Dimensionen seines Selbst auslotet, ausschöpft, selbstgemäß handelt. Und wenn jeder dies tut, dann ist es gut für alle.

Bei dieser Argumentation stockt einem der Atem. Einmal ist sie wie ein Abbild dieser Gesellschaft, in der wir leben, in der Solidarität allmählich zu einer Spottvokabel geworden ist. Nun ist aber der Kollektivismus in seiner ganzen Unproduktivität dieser Welt hinlänglich exerziert worden - man mag dabei annehmen, daß die ganze Sache falsch angepackt worden war, was am Effekt allerdings nichts ändert. Zum anderen ist die Wertschätzung des subjektiven Faktors doch offensichtlich ein wichtiger Hebel, um gegen die Kanten dieser Gesellschaft anzukommen. Doch der soziale Sinn dieses Rückverweises auf die Inszenierung des Selbst weist in die entgegengesetzte Richtung. Wenn sich jedes Selbst für sich sensibilisiert und auf sich bezogen agiert, dann wird der subjektive Faktor sozial entwaffnet. Er ist in der Tat nicht mehr das "krumme Holz", das die Gesellschaft zum Überleben braucht, sondern jeder steht gegen die Gesellschaft - ausweglos.

Könnte man wenigstens den insbesondere von Foucault problematisierten Aspekt der Askese auf eine ökologische Perspektive positiv hochrechnen? Nun, an die Quellen der ökologischen Gefährdung der Welt reicht die Forderung zum asketischen Leben nicht. Askese scheint mir bei Foucault auch zu sehr als Sorge um sich selbst verstanden. Das klingt sogar nach der Wirtschaftsethik des alten Adam Smith, wonach der von jedem kompromißlos erstrebte Eigennutz die beste Grundlage sei, um Wohlfahrt für alle zu erzielen. Die Eigennutzbestrebungen haben allerdings ungleiche Startbedingungen, heute mehr als damals. Was dabei rauskommt, ist abzusehen - die fortschreitende Polarisierung der Gesellschaft in die Reichen und Armen. Ein weiterer Punkt, der die Postmoderne suspekt erscheinen läßt.

Das Ende der Geschichte, postmodern und postfordistisch betrachtet

Es ist gewiß frappierend, daß einige der Denkfiguren der Postmoderne auch von linken sozialistischen Theoretikern gleichsam parallel dazu aufgegriffen werden - wohlgemerkt, nicht auf der Analyse der Postmoderne fußend, sondern originär auf sozialökonomischen Studien. Selbst im Terminologischen gibt es Anklänge - ich meine das Konzept des Postfordismus (23). Der Fordismus als sein Vorläufer wird auf die wirtschaftliche Dynamik des Industrialismus bezogen und als Kennzeichen der Industriekultur bis in unsere Jahrhundertmitte betrachtet. Die fordistische Entwicklungsetappe der kapitalistischen Welt habe das zerstreute Alltagsleben, die elitär ausdifferenzierten kulturell-symbolischen Formen dieser Welt "durch das Gesetz der großen Zahl, den Massenarbeiter" ersetzt. Der Einbruch der Massen in die Politik (Massendemokratie) habe die Entwicklungsdynamik des Sozialstaates garantiert, und dieser habe "rückwirkend mit der Stabilisierung des Massenkonsums die ökonomische Prosperität garantiert" (24). Doch Mitte der siebziger Jahre hätten sich die inneren Potentiale, die Antriebskräfte des Fordismus erschöpft. Und nun skizzieren die Vertreter dieses Konzepts die sozialen und sozial-kulturellen Folgen dieses seither einsetzenden Prozesses, wobei sie in

vielen Punkten auf Erscheinungen stoßen, die mit der postmodernen Analyse der Veränderungen im soziokulturellen Habitus der Industriegesellschaft übereinstimmen. Das Ende der Massenproduktion schlage sich in einer "Kultivierung der feinen Unterschiede und einer Pluralisierung der Lebensstile" nieder. Mit der Hervorkehrung der Individualität werden auch die sozialstaatlichen Regulierungen relativiert. Emanzipation versteht sich dann nicht mehr als Ergebnis eines relativ gesicherten Lebens aufgrund der sozialstaatlichen Garantien, sondern als Bewußtwerden der sozialen Gestaltungskraft der Individuen in den neuen sozialen Bewegungen, die an die Stelle der Volks- und Massenparteien treten. Dieses nun anbrechende Zeitalter der Individualität wird von Bischoff und Detje als Grundlage für eine analytische Neubegründung der Aktualität der marxistischen Theorie betrachtet. Die Massen im herkömmlichen Stil sind verschwunden. Oder, mit einem Bilde umschrieben, aus den Atomen der bürgerlichen Gesellschaft sind Monaden geworden.

Auf diesen Unterschied ist einzugehen. Faßt man Individualisierung als psychologischen Vorgang, so wie der klassische Marxismus, dann wächst mit der Profilierung der Individuen die Qualität der Bewegung. Versteht man darunter die Privatisierung, die Abgrenzung, die Pluralisierung der Lebensstile, das "ich bin anders als die anderen", dann verliert die Bewegung ihren Massencharakter, mehr noch, dann hört die Bewegung auf. Ohne Volksmassen aber - eine zentrale These des politischen Marxismus - gibt es keine Geschichte! Ist das nun eingetroffen? Verläßt die Geschichte ihr sozial-ökonomisches Wirkfeld, wirft sie sich anderen Antrieben in die Arme? Und wenn ja, welchen? Steht die Zeit der ethnischen Konflikte bevor, der kleinen Mordfeldzüge nach nebenan? Udenkbar. Nach der postfordistischen Analyse ist wohl das überkommene Klassenmodell infrage gestellt, der kettenträgende Proletarier durch das profilierte Individuum ersetzt, aber die Bewegung bleibt ihrem Wesen nach sozial. Der Witz ist also der, hinter der Profilierung nicht die Endgültigkeit der Vereinzelung zu vermuten.

Die Postmoderne hat noch nicht zur sozialökonomischen Analyse gefunden; es bleibt abzuwarten, bis die soziologischen Studien der Konferenzen von Seven Springs dies leisten. Sie steht vor demselben Problem wie der Postfordismus, die Triebkräfte historischer Bewegungen von nun an bestimmen zu müssen. Auf den ersten Blick nimmt sie es leicht. Wir leben in der posthistoire, sagte Lyotard. Ein Blick in die Werkstätten des Lebens zeige, daß nur noch gebastelt wird. Es dringt nichts wirklich Neues mehr zutage. Was aber, so fragt die Postmoderne, ist der Fall, wenn es nichts Neues mehr gibt? Die Antwort ist einfach - dann ist die Geschichte am Ende. Das Neue als *conditio sine qua non* von Geschichte weiche einem gänzlich anderen, mit dem Neuen allerdings bei oberflächlicher Betrachtung zu verwechselnden Phänomen - der Wiederholung. Auch Wiederholung ist Bewegung, nur folgt sie einem anderen Bewegungsgesetz. Das Bewegungsgesetz der Wieder-

holung ist der Mythos! Hier nun tauchen wir in die Gespensterkammer der Postmoderne ein. Drei solcher mythischen Bewegungskräfte werden namhaft gemacht, "Ursprünge" genannt - das Unterbewußte, das Ethnische, das Nationale. Produktive Geschichtsdarstellung hebt sich allerdings von selbst auf, die Postmoderne delegiert das Problem auf die Schaubühne und - auf die Anklagebank! Nicht die Widersinnigkeiten ethnischer Konflikte werden angeprangert, sondern die wirklichen und vorgeblichen Sünden der Geschichtswissenschaften moderner Herkunft sowie der auf ihnen bauenden Geschichtsideologien, wenn es nicht gar ein umgekehrtes Abhängigkeitsverhältnis ist. Geschichtsbewußtsein sei generell teuflisch und irreführend, lieferte bislang nur Rechtfertigungen für Chauvinismus, Rassismus und Klassenkampf. Faschismus und Stalinismus wurzeln beide in Geschichtsideologien. Also - hinweg damit!

Man ist auch hier voller Zwiespalt. So, wenn man als Zuschauer in der prächtigen filmischen Inszenierung von "Der Name der Rose" sitzt und in der postmodernen Zusatzlektüre noch unbewandert den Brand der Bibliothek zutiefst bedauert, gefangen von der Suggestivkraft der Bilder, und hinterher zur Kenntnis nimmt, daß haargenau dies die Botschaft des Filmes war - schüttet das Geschichtswissen zu, verhindert, daß, wie es György Konrad ausgedrückt hat, wiederum und schon wieder neues Unheil aus den Büchern kriecht, wie es bislang stets gewesen sei. Doch das Verbrennen von Büchern weckt allemal ungute Erinnerungen. Die feinere Methode besteht in der Dekomposition des vorgeblichen historischen Wissens. Alle Geschichtswissenschaft habe nichts als Erzählungen - den gelungensten könne man noch das Prädikat der "Meistererzählung" zuerkennen - geliefert. Nein, die Menschen sind nicht schlecht, läßt Eco verlautbaren, nur die historischen Begründungsmuster für ihre Handlungen sind schlecht!

Geschichte taue nur noch als Zitat, heißt es bei Derrida. Ansonsten atme jede historische Sprechweise einen verlogenen Geist. Und so weiter.

Für die gewisse Geschichtsgläubigkeit der marxistischen Tradition ist das starker Tobak. Andererseits ist der Mißbrauch von Geschichte und Geschichtswissenschaft gerade für den rückblickenden Bürger in den neuen Bundesländern tägliches Erlebnis. Ob es um die ständig neuen Enthüllungen geht, was so alles neben der offiziellen DDR-Geschichtsdarstellung geschehen ist, oder ob es die Meistererzählungen sind, die eine gewisse Kommission zur Aufarbeitung der DDR-Geschichte veröffentlicht - man ist unsicher geworden, zumindest skeptisch. Doch sofort beginnt man zu differenzieren. Hat es jene offizielle Geschichtsdarstellung nicht stets und zu allen Zeiten gegeben, und ist davon die Geschichtsforschung nicht säuberlich abzutrennen? Gewiß, das ist so. Auch hier grobe Raster, wohin man blickt. Die Geschichtstheorie der Postmoderne ist ihr schwächstes Glied.

Resümieren wir: Zweimal Ende der Geschichte, aber Welten liegen zwischen den Analysen und dem Gemeinten. Der Postfordismus verabschiedet sich von

der bisherigen Weise, in marxistischen Vokabeln Geschichte zu denken, weil die Träger von Geschichte dem Wesen nach anders geworden sind. Wie sich die neuen Bewegungen geschichtsgestaltend profilieren werden, will er nicht vorweg sagen. Aber das Problem wird sichtbar gemacht. Ja, Geschichte in bisheriger Weise ist wohl zu Ende. Geschichte hat neue Träger. Das Soziale hat seine geschichtsprägende Kraft nicht verloren, aber grundlegend verändert. Marxismus hat da genau hinzuschauen. Vorwegwissen gibt es auch heute nicht.

Für die Postmoderne ist eigentlich alles klar. Was war, ist uns nur durch die Posse überliefert und durch Ideologien mißbraucht. Ab heute regieren die Ursprünge, was das auch immer sei. Inzwischen braucht man viel Zeit, um alle Historie zu dekomponieren.

Wenn man Argumente bräuchte, um den Ausbau der seriösen historischen Forschung zu befördern, sie lägen vor allem hier.

### Die Ästhetisierung der Welt

Die Ästhetisierung der Mensch-Welt-Beziehungen bei Marcuse war eine emanzipatorische Losung. Die Welt wird so eingerichtet, daß sie schön ist, erhaben und gerecht. Doch seither ist ungeheuer viel passiert gerade auf diesem ureigenst-postmodernen Terrain. Nicht zuletzt die Konferenz "Die Aktualität des Ästhetischen" 1992 in Hannover hat das interne Gerangel der Anhänger ebenso wie die Verachtung der (noch) etablierten Ästhetiker sichtbar gemacht. Seifenschaum hing über der Tagung, witzelte ein Berichterstatter, ein anderer definierte den Scheitelpunkt des postmodernen Gelalles als nunmehr erreicht. Der pure Gebrauch, die Abnutzung des Ästhetischen in Industrie und Werbung, die "Scheußlichkeiten der Ästhetisierung", wie Wolfgang Welsch zerknirscht einräumte, haben das akademische Image empfindlich getroffen. Dabei wird vor allem auf die sich verändernde konsumtive Welt reagiert. Die Ästhetisierung ist keineswegs eine Attitüde zur Beschreibung von Welt, sondern realiter Welt geworden. Welsch hat das exzellent ausgedrückt: "Wirklichkeit wird zunehmend zu einem Angebot, das bis in seine Substanz hinein virtuell, manipulierbar, ästhetisch modellierbar ist. Die Welt erscheint als Erlebnisraum bis hin zum deutschen Bahnhof, der, mit etwas Kunst garniert, präsentiert wird als 'Erlebniswelt mit Gleisanschluß'. Beinahe alles dient der Lustversorgung einer Freizeitgesellschaft." Und weiter: "Ästhetische Kompetenz, das passende Outfit oder auch zunehmend wieder Tischsitten treten an die Stelle schwindender moralischer Standards. Das sind ästhetische Signaturen unserer Wirklichkeit." (25)

Diesen Signaturen stehen Interpretationen zur Seite; auch sie sollen als Kostproben zitiert werden, weil sie die Vielschichtigkeit des Anspruchs ästhetischer Weltgestaltung zeigen, zugleich demonstrieren, wohin Marcuses Ideal gekommen ist. Was bedeutet die Behauptung, daß die Ästhetisierung ein hellichtiges Gefühl für die Unmöglichkeit vermittele, zu entscheiden, wie der

Weg aus dem Unheil zu beschreiten ist? Was meinen Aussagen wie die, wonach die Atomkraft ästhetisch bedrohlich ist, weil sie unserer Sinnlichkeit entzogen ist? Zeigt beides nicht, wie schnell man der Verführung erliegt, die Übel und Gefahren dieser Welt - auch das ist postmoderne Selbstkritik - in schöne Texte zu gießen? Zerstörte Welten wenigstens ästhetisch zu reparieren? Den Golfkrieg ins Wohnzimmer zu transportieren gleich im Anschluß an einen Hollywood-Film, in dem aller Schrecken ach so eindrucksvoll dargestellt wird, stets nur die gesichtslosen Akteure der anderen Seite treffend? Und schauen wir auf das bedrohte Ganze, wird uns da nicht die ganze Kostbarkeit der vielen Kleinigkeiten nahegebracht, denen eigentlich unsere Liebe und Fürsorge gilt? Ja, und das trifft auch für das Unwort des Jahres 1992 zu, die "ethnische Säuberung", wobei ich ausdrücklich betonen möchte, daß dieser Begriff keine Kreation der Postmoderne ist, sich aber gut einfügt in diese durch Ästhetisierung erzielte Verharmlosung des Schreckens, des Unrechts. Und in der DDR fand man, als man widerstrebend die erste Visite startete, auch alles "so dreckig". Die Vorgärten der wohlhabenden Bundesbürger erschienen wiederum dem Neubündler als schrecklich steril.

Die Frage ist, ob hier intellektuelle Moden durch die Formulierungsmacht der Kulturmedien einfach durchschlagen. Die ästhetische Inszenierung eines neuerbauten Kaufhauses ist das eine. Wenn die Preise der Bundesbahn schon astronomische Höhen erklimmen, muß wenigstens der Weg im Bahnhof zum Erlebnis werden. Der Gleisanschluß ist dann irgendwie nur Nebensache. Hauptsache dringewesen. Die andere Seite kommt durch die emanzipatorische Funktionslosigkeit dieserart Attrappen zum Vorschein. Nicht einmal eine Selbstinszenierung findet da noch statt.

Was wäre zu folgern? Mit der kommerzialisierten Ästhetisierung ist der ursprüngliche Impuls, der den postmodernen Ursprüngen mit auf den Weg gegeben war, zu Pappe und Wegwischfarbe verkommen.

Ist die Postmoderne ein Kulturzeichen der Gegenwart? Ein deutliches, so möchte man nach alledem resümieren. Wie alle Zeichen enthüllt sie nichts, lotet ihren Gegenstand nicht theoretisch aus. Doch wer kann das heute schon noch. Ihr kritisches Potential hat die Selbstkritik der Moderne wohl nicht wenig befördert. Wenn die Postmoderne aber selbst nicht Theorie sein will, ist sie dann selbst eine Erscheinungsform des Mythos, ein Zeichen für das Wiederheraufkommen mythischer Gesellschafts- und Geschichtsbetrachtungen, in Ermangelung theoretischer Verheißungen? Für den Marxismus hat der Begriff des Mythos etwas Fremdes, um nicht zu sagen Unheimliches an sich. Dabei wurde schon zu DDR-Zeiten dieses Mythos-Bild dekomponiert, um im Bilde postmoderner Darstellung zu bleiben. Bei Robert Weimann habe ich es gelesen, Walter Jens zitiert gefunden, der den Mythos historisch immer dort entdeckte, wo die jeweils vorhandenen intellektuellen Möglichkeiten zu Ende gedacht waren (26). Mythos und Logos wechseln ständig, ihr Rhythmus ist der Pulsschlag des kulturellen Lebens, baut die Menschheitsverachtung ab,

die in Perioden vorherrschender theoretischer Kultur aufgestaut werde. Und so liest man dann auch versöhnt, daß dem Mythos die Rolle zugestanden wird, den Menschen viel tiefer, als es Theorien über die Geschichte je vermögen, als das eigentliche Subjekt der Weltgeschichte zu begreifen. Er entbindet den Menschen von den Sachzwängen seines Daseins, wenn auch nur im Nachdenken, dies ganz wörtlich genommen, als Denken nach dem wissenschaftlichen Denken. So hat Thomas Mann in den Mythen die humanistischen Gegenwelten erblickt, die unserer Welt der Ungerechtigkeit, der Brutalität und des Jammers entgegenzuhalten sind. Hatte die Postmoderne diese Funktion, ursprünglich? Man würde ihr, sei dies der Fall, vieles, was ihren Spuren folgte, nachsehen wollen.

---

### Anmerkungen

- 1) Im Neuen Deutschland vom 28./29. Mai 1988 wurde über diese Veranstaltung ohne Kommentar berichtet. Ich verzichte hier auf umfängliche Literaturangaben. Fundamentale Texte sind enthalten in: W. Welsch: Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion. Weinheim 1988. Für die eher politischen und gesellschaftstheoretischen Dimensionen des Themas siehe K. Becker: Politisch-gesellschaftliche Dimensionen der Postmoderne. Berlin 1992. Eine amerikanische Übersicht geben Steven Best und Douglas Kellner: Postmodern Theory. Critical Interrogations. Hampshire und London 1991.
- 2) M. Horkheimer, Th. W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Zitiert nach der Reclam-Ausgabe, Leipzig 1989, S. 228.
- 3) B. Russell: Das naturwissenschaftliche Zeitalter. Stuttgart, Wien 1953, S. 227. Erste Auflage 1931.
- 4) J. Habermas: Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt am Main 1985. Die substantiellen Anklagen Lyotards wider die Moderne kann Habermas natürlich nicht entkräften. Siehe: J.-F. Lyotard (et.al.): Immaterialität und Postmoderne. Berlin 1985, S. 9. u.a.
- 5) H. Mohr: Ist der Mensch paradiesfähig? In: Initial, 2/1992, S. 24.
- 6) R. Inglehart: Kultureller Umbruch. Wertwandel in der westlichen Welt. Frankfurt am Main, New York 1990.
- 7) Siehe dazu den instruktiven Überblick in: W. Welsch: Unsere postmoderne Moderne. Weinheim 1987.
- 8) J. Wilke: Rings um die Postmoderne: Phantasmen und Reales. In: DZfPh, 36/1988, H. 3, S. 265.
- 9) Siehe hier insbesondere Gudrun Klatt: Moderne und Postmoderne im Streit zwischen Jean-Francois Lyotard und Jürgen Habermas. In: Weimarer Beiträge, 35. Jg. 1989, 2, S. 271 - 292. Mehrfach greife ich zurück auf: N. Krenzlin (Hg.): "Ästhetik des Widerstands." Erfahrungen mit dem Roman von Peter Weiss. Berlin 1987.

- 10) Siehe dazu: N. Krenzlin: Ästhetik im Epochenbruch - Zur Stellung der "Ästhetik des Widerstands" in den Ästhetik-Debatten der Gegenwart. In: N. Krenzlin (Hg.): "Ästhetik des Widerstands". S. 79 - 99. Von Interesse ist der ebenfalls kapitalismustheoretische Ansatz bei Frederic Jamason: Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism. London, New York 1991.
- 11) A. Gisselbrecht: Blick von unten und Erweiterung des Bewußtseins. Peter Weiss' Beitrag zu einer Ästhetik des Antifaschismus. In: Dialektik 7, Köln 1983, S. 152.
- 12) J.-F. Lyotard (et al.): Immaterialität und Postmoderne. Berlin 1985.
- 13) W. Welsch: Unsere postmoderne Moderne. Weinheim 1987. S. 26
- 14) E. Jantsch: Die Selbstorganisation des Universums. München, Wien 1979.
- 15) F. Capra: Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild. Bern, München, Wien 1983.
- 16) J. Derrida: Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen. In: Französische Essays der Gegenwart. Berlin 1985, S. 390 - 413. Siehe ferner: J. Derrida in: Randgänge der Philosophie. Herausgeg. v. P. Engelmann. Wien 1988; sowie in P. Engelmann (Hg.): Postmoderne und Dekonstruktion. Stuttgart 1990.
- 17) J. Derrida: Die Struktur..., S. 396.
- 18) Ebenda
- 19) J.-F. Lyotard: Der Widerstreit. München 1987. S. 17.
- 20) Noch 1985 wurde an der Universität in Nantes eine Dissertation von A. Rocques angenommen, die die Existenz der faschistischen Gaskammern letztlich in Frage stellte. Laut Bericht in Le Monde vom 3. Juni 1986, mitgeteilt im Klappentext von J.-F. Lyotard: Der Widerstreit.
- 21) E. Fromm: Die Kunst des Liebens. Frankfurt am Main, Berlin 1980.
- 22) Siehe auch: P. Koslowski: Die postmoderne Kultur. Gesellschaftlich-kulturelle Konsequenzen der technischen Entwicklung. München 1988.
- 23) J. Bischoff, R. Detje: Massengesellschaft und Individualität. Krise des "Fordismus" und die Strategie der Linken. Hamburg 1989.
- 24) Ebenda, S. 54.
- 25) Zwischen Hedonismus und gesteigerter Wahrnehmungsfähigkeit. Gespräch mit Wolfgang Welsch. In: Berliner Zeitung, 10. Sept. 1992, S. 20. Siehe auch W. Welsch: Ästhetisches Denken. Stuttgart 1990. Zur Ästhetisierung siehe auch Arthur Kroker und David Cook: The Postmodern Scene. Excremental Culture and Hyper-Aesthetics. Hampshire und London 1991.
- 26) R. Weimann: Phantasie und Nachahmung. Drei Studien zum Verhältnis von Dichtung, Utopie und Mythos. Halle 1970. S. 92 ff.