

### Widmung

Diese Arbeit ist all den Menschen gewidmet, die zwar von der Kraft und der Herrlichkeit einer offenen Gesellschaft wissen, aber aufgrund der politischen und wirtschaftlichen Systeme ihrer Länder an diesem Leben nicht teilnehmen können. Denn an diesem Punkt zieht sich ein tiefer Graben durch die Welt. Zum einen leben in den postmodernen Industriegesellschaften die Menschen, welche mehr oder minder die wirtschaftlichen und persönlichen Freiheiten haben, ihr Leben gemäß ihrer Vorstellungen einer individuellen Biographie zu leben.

Zum anderen gibt es die Menschen in der sogenannten dritten Welt und in den Schwellenländern, von denen ein Großteil durch die globalen Medien, durch Berichte von Verwandten und Bekannten und durch eigene Erfahrungen von der Toleranz und von der erträglichen Leichtigkeit des Seins in unseren Ländern wissen. Trotz diesem verführerischen Wissens sind diese Menschen jedoch praktisch chancenlos, an den Verzückerungen dieser für sie unerreichbaren Welt teilzunehmen. Darin liegt das eigentlich tragische in dieser Konstellation zwischen Wissen und Unerreichbarkeit.

### Danksagung

Auch wenn der Zeitgeist immer wieder versucht, einem das Gegenteil ins Ohr zu flüstern. Ohne den Anderen geht es nicht. In diesem Sinne möchte ich an dieser Stelle allen danken, die mich in meinen Bemühungen um diese Arbeit auf die vielfältigsten Weisen unterstützt haben. Ausdrücklich bedanken möchte ich mich noch einmal bei Annerose Eitz, die sich sowohl als Mentorin und Lektorin als auch als lächelnde große Andere in besonderer Weise um diese Arbeit verdient gemacht hat.

-

-

-

Titelbild: *Tanzende Diskurse im Widerstreit.*



## **INHALTSVERZEICHNIS:**

### **EINLEITUNG**

#### **DIE SPUR DER POSTMODERNE**

##### **1. DIE POSTMODERNE IM GEWAND DER BUCHSTABEN 12**

###### **1.1. DIE NEUZEIT... oder: Der Wille zur Wahrheit**

###### **1.1.1. Descartes Zweifel und das Subjekt 16**

###### **1.1.2. Gott und die Vernunft 18**

###### **1.2. DIE MODERNE... oder: der Wille zum Wissen 20**

###### **1.2.1. Der Höhenflug des Subjekts 20**

###### **1.2.2. Die Metaerzählungen 24**

###### **1.2.3. Die Erfindung der Pluralität 27**

###### **1.3. DIE POSTMODERNE... oder: Der Wille zur Macht 30**

###### **1.3.1. Das postmoderne Wissen 31**

###### **1.3.2. Die Strukturalisten und die Differenz 38**

###### **1.3.3. Nietzsches Traum 44**

##### **2. DIE POSTMODERNE IM GEWAND DER ALLTÄGLICHKEIT 51**

###### **2.1. DIE MACHTSPHÄREN DER WIRKLICHKEIT 53**

**2.1.1. Das ganz normale Chaos der Familie 54**

**2.1.2. Der Wahnsinn kehrt nach hause 58**

**2.2. ICH BIN, ERGO SUM 62**

**2.2.1. Techno, ergo sum 63**

**2.2.2. Coito, ergo sum 69**

**RESÜMEE 73**

**L DIE SPUR DES ANDEREN 78**

**1. SICHTWEISEN DES ANDEREN 79**

**1.1. Hegel und der Kampf um die Anerkennung 80**

**1.2. Sartre und der objektivierende Blick 85**

**1.3. Lévinas und das unfaßbare Antlitz 87**

**2. DER WEG ZUM ANDEREN 91**

**2.1. Lacan und die Begegnung mit dem Anderen 92**

**RESÜMEE 96**

**L KONSTRUKTIVISTISCHE GRUNDEINSTELLUNG 100**

**1. Plurale Welten 102**

**2. Der Pädagoge und der Andere 113**

**3. Die Quadratur des Kreises 116**

**RESÜMEE 118**

**L DIE REALITÄT: Die Wohngruppe des Vereins *Auf Achse/ Treberhilfe e.V.* 122**

**1. Die Idee als Folge der Notwendigkeit 123**

**2. Der Traum von der Niedrigschwelligkeit 126**

**RESÜMEE 129**

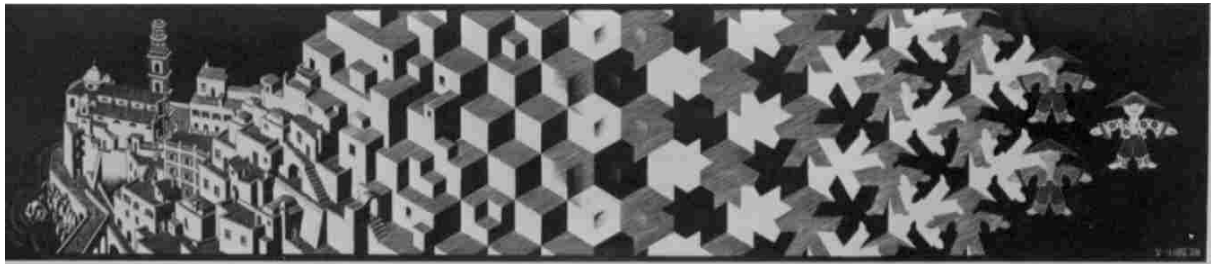
## **L DER LÄCHELNDE GROSSE ANDERE 130**

-

## **L VERZEICHNISSE**

### **1. Literatur/ Film 135**

### **2. Abbildungen 143**



## **L EINLEITUNG**

Es gibt zum einen Menschen, die glauben, daß die Geschichte sich immer wiederholt; daß sie aus einer unendlichen Abfolge des immer Gleichen besteht. Es gibt zum anderen Menschen, die meinen, daß die Geschichte einem Ziel entgegenstrebt; daß sie irgendwann die Vollkommenheit erreichen wird. Diese Menschen werden von Tag zu Tag weniger, aber es gibt sie. Dann gibt es wiederum andere, die sind der Ansicht, daß die Geschichte bereits alle ihre Trümpfe ausgespielt hat, und wir deshalb in einer Zeit leben, in der sie sich aus dem tagespolitischen Geschehen zurückgezogen hat. Diese Menschen lamentieren dann von der Posthistorie. Und eine weitere nicht unbeachtliche Gruppe vertritt die Meinung, daß die Geschichte sowieso unberechenbar geworden ist und trauen ihr aus diesem Grund überhaupt nicht mehr über den Weg. All diese Menschen scheuen sich nicht, den Begriff der Postmoderne in den verschiedensten Kontexten zu benutzen. Dementsprechend kann man diesem Begriff in den heutigen Geisteswissenschaften in den schillerndsten Sinnzusammenhängen begegnen, die meist mehr über die ideologische Gesinnung des Autors verraten, als daß sie die Postmoderne inhaltlich thematisieren würden. Die Diskussion über die Postmoderne ist demnach in den letzten Jahren inhaltlich in ideologischen Grabenkämpfen versumpft. Als Folge ist der Begriff der Postmoderne all zu oft zum Klischee mutiert, welches entweder als Feindbild für den schleichenden Werteverfall herhalten muß oder ganz allgemein als Dämon der sich abzeichnenden Beliebigkeit verteufelt wird.

Aus diesem Grund hat es eine Erörterung, die es sich zur Aufgabe gemacht hat, die Herausforderungen zu analysieren, mit denen die postmodernen Gesellschaften an die Pädagogik herantreten, nicht gerade einfach. Denn eine Analyse, die das Paradigma der *kritischen Theorie* hinter sich lassen möchte, um neben den Gefahren auch die Potentiale zu beschreiben, die in den von der Postmoderne aufgeschlossenen - aber vielleicht noch etwas schlecht beleuchteten - Räumen lauern, kann sich nicht auf den Begriff der Postmoderne im alltäglichen Sprachgebrauch verlassen, wenn diese Analyse sich nicht darauf beschränken möchte, allein dem vom Zeitgeist geprägten Klischee hinterherzuhecheln. Von daher wird ein Großteil der nun folgenden Arbeit von einer Analyse der Postmoderne beansprucht, die diesem Phänomen bis in seine intimsten Gefilde nachspürt. Denn das Phänomen der Postmoderne kann durch eine eindimensionale Betrachtung nur fragmentarisch abgebildet werden. Deshalb werde ich im anschließenden Kapitel mit dem Titel *Die Spur der*

*Postmoderne* dieses Phänomen in einem umfassenderen Kontext betrachten und dementsprechend sowohl die geisteswissenschaftlichen Grundlagen rekonstruieren, als auch die schwer zu markierende Grenze zu den übrigen Epochen des Denkens mit ihren grundlegenden Paradigmenwechseln und Überschneidungen skizzieren.

Im zweiten Kapitel, das ich mit der Überschrift *Die Spur des Anderen* betitelt habe, folgt auf die Analyse der Postmoderne ein Überblick der möglichen Sichtweisen des Anderen. Das dialektische Verhältnis zwischen dem Subjekt und dem Anderen hat im Verlauf der Philosophiegeschichte die verschiedensten Denker beschäftigt. Einige der dabei entstandenen Konzeptionen des Anderen werden wir etwas genauer betrachten. Denn die Postmoderne impliziert eine komplexe Sichtweise des Anderen, die sich erst konkret erfassen läßt, nachdem wir das Spektrum der Sichtweisen des Anderen aus den verschiedensten Beobachterperspektiven nachvollzogen haben.

Diesen verschiedenen Sichtweisen - und besonders denen der Postmoderne werden wir uns anschließend konkret aus einem anderen Blickwinkel nähern. Denn diese Erörterung würde ihrem Anspruch als Diplomarbeit im Rahmen einer Diplomprüfung im Fach Erziehungswissenschaften nicht gerecht werden, wenn sie bei der abstrakten Beschreibung des Phänomens der Postmoderne und einem Abriß der Sichtweisen des Anderen verharren würde. Aus diesem Grund werde ich die Quintessenz der vorangegangenen Grundlagendiskussionen hinsichtlich ihrer Relevanz für die Pädagogik hinterfragen. Denn die Pädagogik muß auf die Realitäten reagieren, die der sich verändernde gesellschaftliche Kontext der Postmoderne mit sich bringt. In diesem Zusammenhang muß die Pädagogik auch ihre Stellung zum Anderen ihrem Klientel - überdenken. Ansonsten besteht die Gefahr, daß die Pädagogik, wenn sie sich ihrer eigenen Trägheit ausliefert und die Diskurse von gestern immer wieder bis zur Erschöpfung reproduziert, den Anforderungen, welche heute und morgen an sie herangetragen werden, nicht mehr gerecht werden kann. Die Pädagogik würde damit ihre Legitimität einbüßen, um dann in einem Klima der Verringerung der Ressourcen aus Kostengründen auf ein Minimum reduziert zu werden.

Als Beispiel für einen solchen Diskurs von gestern, durch den die Pädagogik sich gerne immer wieder selbst bestätigt, möchte ich an dieser Stelle das Anprangern von unnötigen und schädlichen Repressionen thematisieren. Die Pädagogik soll gesäubert werden von der unangemessenen Härte, die einem zweifelhaften Ideal von Zucht und Ordnung nacheifert. Damit wird eine sicherlich sinnvolle Tradition aufrecht erhalten, deren Ursprünge sich schon bei Rousseau lokalisieren lassen (vgl. Rousseau 1993, S.207ff.), zu der Freud ein intrapsychisches Modell der Normalität und der Pathologien beigesteuert hat (vgl. Freud 1991, S.233ff.), und die ihre Sternstunde in der Popularität des Konzepts eines Alexander Neills (vgl. Neill 1996) und der verschiedenen Spielarten der sogenannten '68er gesehen hat. Doch die Entdeckungen, welche die Eruption dieses Diskurses an die Oberfläche der Zeitgeschichte bringen konnte, liegen heute bereits in voller Blüte im gemäßigt dahintreibenden Strom des Zeitgeists. Michel Foucault schreibt in diesem Sinne: "Solange man nur ad infinitum das immergleiche Anti-Repressionslied singt, bleiben die Dinge unverrückt, und es ist ganz gleich wer den Gesang anstimmt, es hört ihm doch keiner zu" (Foucault 1978, Buchrücken).

Das Wissen über die mögliche Schädlichkeit von erzieherischen Repressionen hat ihren Weg in die Allgemeinbildung der Öffentlichkeit längst gefunden und gehört damit schon seit längerem zum Fundus der Talkshows und des Kaffeeklatsches am Rande der Krabbelgruppen. Die Tatsache, daß dieser Diskurs in einigen Ausläufern der Gesellschaft trotzdem noch nicht seine Früchte getragen hat, liegt nicht so sehr daran, daß dieser Diskurs nicht ausreichend ausgebreitet worden wäre, sondern vielmehr darin begründet, daß einige Institutionen und Teile der Bevölkerung sich aufgrund ihrer rigiden Strukturen jedem weitgehenden Wandel entzogen haben. Wenn es der Pädagogik nicht so ergehen soll, wie der Traumfabrik Hollywoods, die nach dem Niedergang des bösen kommunistischen Reiches ihre Feindbilder in den unendlichen Weiten des Weltraums suchen mußte (exemplarisch

wären hier *Independence Day*, *Akte X* und *Outer Limits* zu nennen), dann muß sich die Pädagogik den Herausforderungen, welche die sich immer wieder neu reproduzierende Lebenswelt der Postmoderne mit sich bringt, stellen, um sich auch im postmodernen Kontext ihr Terrain im Morgen zu sichern. Deshalb werde ich im dritten Kapitel dieser Arbeit mit dem Titel *Konstruktivistische Grundeinstellung* aufzeigen, welche grundsätzlichen Dispositionen der Pädagogik im Wandel der Postmoderne neu erörtert werden müßten.

Im vierten Kapitel werden wir uns dann explizit der Realität zuwenden. Denn in diesem Teil werde ich die Konklusionen der bisherigen Erörterungen anhand der praktischen Arbeit *der Wohngruppe des Vereins Auf Achse/ Treberhilfe e.V.* reflektieren, bei welcher der Autor dieser Zeilen seit der Gründung als Mitarbeiter tätig ist. Damit haben wir einen langen Weg vor uns, der uns durch zwei wissenschaftstheoretische Erörterungen führen wird, die uns als Grundlage für den darauf folgenden konkreten pädagogischen Ansatz dienen werden. An diesen Ansatz wird sich wiederum die Reflexion der Praxis anschließen, anhand derer sich aufzeigen läßt, inwieweit sich die Schlußfolgerungen dieser Arbeit in der Realität wiederfinden lassen. Damit deckt die folgende Analyse ein umfassendes Spektrum vom Abstrakten bis zum Konkreten, von der Wissenschaftstheorie bis zur praktischen Arbeit ab. Damit möchte ich jedoch diese Erörterung noch nicht abschließen, denn am Ende dieser Arbeit wollen wir die konkrete Ebene noch einmal verlassen, um in einem Resümee die postmodernen Entwicklungen in Hinblick auf das Selbstverständnis des Individuums zu bilanzieren.

Eine Weggefährtin, der wir im Verlauf dieser Arbeit immer wieder begegnen werden, möchte ich, aufgrund ihres Auftretens, das einigen Lesern mit Sicherheit ungewohnt vorkommen wird, an dieser Stelle kurz vorstellen: die Rede ist von der Wahrheit. Der Begriff der Wahrheit wird in dieser Arbeit nicht in einem ontologischen Verständnis verwendet. D.h. wenn von der Wahrheit gesprochen wird, dann wird diese nicht in einem Kontext gebraucht, in dem sie das So-ist-es einer objektiven Welt beschreibt. Statt dessen richtet sich das Augenmerk der folgenden Ausführungen darauf, wie die Wahrheit als Legitimationsfigur verwendet wurde und noch immer verwendet wird. Die Wahrheit mußte all zu lange für alles mögliche herhalten. Vielleicht ist es an der Zeit, ihr ein wenig Ruhe zu gönnen.

Abschließend möchte ich noch etwas Grundlegendes zum Stil anmerken. Diese Arbeit lebt zum großen Teil von Metaphern und Wortspielen, die den Imaginationen des Lesers die Möglichkeit freier Assoziationen zugestehen. Diese stilistischen Feinheiten sind nicht etwa aufgrund von Zufälligkeiten oder dem Unvermögen, Sachverhalte in nüchterne Formulierungen zu zwängen, entstanden, sondern sie sind statt dessen ausdrücklich gewollt. Denn wissenschaftliche Ausführungen, die durch standardisierte spröde Wissenschaftssprache ein hermetisch geschlossenes Theoriegebäude etablieren wollen, haben zum einen die Leserschaft geisteswissenschaftlicher Literatur lange genug gelangweilt, und zum anderen versuchen sie durch dieses Stilmittel, ihre Ausführungen vordergründig zu legitimieren, um ihnen damit den Schein der wissenschaftlichen Endgültigkeit zu verleihen. Des weiteren baut eine rein formalisierte Wissenschaftssprache didaktisch einen denkbar schlechten Bezug zur Lebenswelt des Lesers auf. Assoziationsentleerte Theorie verflüchtigt sich, - wie den meisten Lesern aus ihrer Schullaufbahn noch bekannt sein dürfte -, meist schneller, als man sie sich erarbeitet hat.

Aus den vielfältigsten Gründen habe ich in meiner Arbeit auf Political Correctness verzichtet. Sollte dem Leser diese Schreibweise am Herzen liegen, so möge er mir verzeihen.

Es versteht sich, daß manche über die gegenwärtige Leere weinen und sich ein bißchen Monarchie in der Ordnung der Ideen wünschen. Aber wer einmal in seinem Leben einen neuen Ton, eine neue Sehweise, eine andere Handlungsweise gefunden hat, der wird, glaube ich, niemals das Bedürfnis verspüren, darüber zu klagen, daß die Welt ein Irrtum, die Geschichte von Nichtexistenzen erfüllt, und daß die anderen endlich schweigen sollen, damit man nicht mehr das Geklingel ihrer Mißbilligungen hört ...

*Michel Foucault*

-

## **L DIE SPUR DER POSTMODERNE**

In diesem Kapitel *Die Spur der Postmoderne* wollen wir den Begriff der Postmoderne aus verschiedenen Blickwinkeln betrachten. Eine Hauptaufgabe der nun folgenden Ausführungen besteht also darin, den oft sehr diffus verwendeten Begriff der Postmoderne mit konkreten Inhalten zu füllen. Ich werde also in dem Abschnitt *Die Postmoderne im Gewand der Buchstaben* skizzieren, welche Tendenzen in einer Gesellschaft als postmodern umschrieben werden können. Diese werde ich dann exemplarisch im Kapitel *Die Postmoderne im Gewand der Alltäglichkeit* an konkreten Phänomenen, welche in ihren schillernden Farben die heutige Gesellschaft durchziehen, veranschaulichen.

Damit der verehrte Leser den ausufernden Begriff der Postmoderne in seiner Vorstellung präzisieren kann, möchte ich ihm anbieten, sich die Postmoderne bildhaft als einen großen ausladenden Baum vorzustellen. Seine üppige Krone ist stark verästelt, satt grün und trägt die verschiedensten merkwürdigen reifen und noch reifenden Früchte, welche in den verführerischsten Farben schillern und für den einen so süß wie die Früchte im Garten Eden schmecken, während sie dem anderen schwer im Magen liegen und einen bitteren Nachgeschmack auf der Zunge hinterlassen.

Auf seinem Geäst tummeln sich die unterschiedlichsten Waldbewohner. Man sieht Kreaturen, die eigentlich schon immer da gewesen sind; aber auch solche die früher absolut undenkbar gewesen wären. Aber der Baum ist groß und tragfähig, und wenn die Bewohner des Baumes sich nicht untereinander den Rang auf dem Baum streitig machen, dann dürfte genügend Platz für alle vorhanden sein. Der Stamm des Baumes der Postmoderne ist massiv und riecht ein wenig nach Frankreich. Sein Wurzelwerk erstreckt sich weitläufig im fruchtbaren Boden, denn der Keimling des Baums wurde schon vor Jahrhunderten ausgepflanzt und ist fest in der Literatur, der Kunst und den übrigen Kulturtechniken des abendländischen Denkens verankert. Aber wenden wir uns nun der Aufgabe zu, die geisteswissenschaftliche Substanz dieses Baums etwas genauer zu bestimmen. Als Einstieg dazu habe ich einen Überblick über die Autoren gewählt, die mit der Postmoderne assoziiert werden.

Im deutschsprachigen Raum hat sich wohl niemand so sehr mit der Postmoderne auseinander gesetzt wie Wolfgang Iser, der in seinem Werk *Unsere postmoderne Moderne* nicht nur eine exzellente Definition des ausschweifenden Begriffs der Postmoderne zusammengetragen hat, sondern auch den Kontext zwischen Postmoderne, Moderne und Neuzeit explizit herausgearbeitet hat. Damit haben wir schon einen der tragenden Äste, auf den ich mich in meinen Ausführungen beziehen werde, markiert.

Als nächstes wollen wir den Stamm unseres Postmoderne-Baums genauer betrachten. Wir wollen also die philosophische Denkrichtung genauer unter die Lupe nehmen, welche die Postmoderne geisteswissenschaftlich legitimiert und damit in der öffentlichen Diskussion zu deren Hauptstütze geworden ist. Dazu werden wir den literarischen Dunstkreis unseres Heimatlandes verlassen und uns den französischen Strukturalisten und Poststrukturalisten zuwenden. An erster Stelle wäre hier mit Sicherheit Jean-Francois Lyotard zu nennen. Der mit seinen Hauptwerken *Das postmoderne Wissen* und *Der Widerstreit* die postmoderne Diskussion auf fundiertes Terrain geführt hat. Um den Kontext der Postmoderne etwas genauer veranschaulichen zu können, werden wir einen kleinen Ausflug in die Grundlagen des Denkens der Strukturalisten und Poststrukturalisten unternehmen und dort den Gedankengängen von Derrida, Deleuze und Foucault nachspüren.

Unsere rein geisteswissenschaftliche Betrachtung werden wir dann abschließen, indem wir die Ursprünge des postmodernen Denkens verfolgen. Wir werden dem Stamm also bis unter die Erdoberfläche nachspüren, wo wir den Wurzeln der Postmoderne, wie sie Nietzsche bereits angedacht hat, nachgehen werden. Wenn wir auf diese Weise die Postmoderne skizziert haben, wollen wir uns den Folgen, die sich aus der Postmoderne-Diskussion für die konkrete Lebenswelt ergeben, widmen. Denn die Postmoderne hat die dicht bedruckten Seiten der geisteswissenschaftlichen Ausführungen der



Intellektuellen längst verlassen und treibt ihre Blüten in der Realität der Lebenswelt. Diese Früchte hängen schwer und saftig an unserem Baum der Postmoderne. Die breite Palette an möglichen und unmöglichen Formen des Lebens in der postmodernen Gesellschaft, wie sie sich in der Realität abzeichnen und wie sie in den Medien unermüdlich reproduziert werden, bieten ein unerschöpfliches Reservoir an Diskursen des Zusammenlebens, die wir - wie bereits erwähnt - in dem Abschnitt *Die Postmoderne im Gewand der Alltäglichkeit* genauer betrachten werden.

## **1. DIE POSTMODERNE IM GEWAND DER BUCHSTABEN**

Der Wandel selbst ist das Sein der Dinge. Alles fließt.



*Heraklit*

Im Folgenden werde ich einen kurzen Abriß über die geisteswissenschaftliche Postmoderne-Diskussion geben. Den Einstieg in eine Beschreibung des komplexen Begriffes der Postmoderne möchte ich wagen, indem ich einige der Gedankengänge von Wolfgang Iser nachzeichnen werde, der in seinem bereits erwähnten Buch *Unsere postmoderne Moderne* eine ausführliche Beschreibung des Begriffes der Postmoderne geleistet hat. Iser beginnt eine Definition der Postmoderne, indem er einige der Stilfiguren der Kritiker der Postmoderne skizziert (vgl. Iser 1987, S. 9-12). Diese Kritikpunkte werde ich an dieser Stelle erst einmal nachzeichnen, ohne im einzelnen konkret auf sie einzugehen. Denn im weiteren Verlauf der folgenden Erörterung werden diese Kritikpunkte immer wieder thematisiert, wobei sich dann herauskristallisiert wird, wodurch sich ein fundiertes Verständnis der Postmoderne gegenüber dieser Kritik behaupten kann.

Als erstes wollen wir uns der Frage nach der umstrittenen Legitimität der Postmoderne zuwenden. Diesen Kritikpunkt, der in der Postmoderne-Diskussion immer wieder formuliert wird, faßt Iser folgendermaßen zusammen: "Manche sagen, es gebe gar keine neuen Phänomene, welche die Verwendung eines neuen Terminus rechtfertige. Die Postmoderne sei nur alter Wein in neuen Schläuchen, und das Gerede von ihr sei bloß Reklamerummel profilierungssüchtiger Modepropheten oder der leicht zu entlarvende Fluchtversuch derjenigen, die sich durch die Ausrufung eines neuen Zeitalters von den unerledigten Pflichten der Gegenwart davonstehlen wollte" (Iser 1987, S.9).

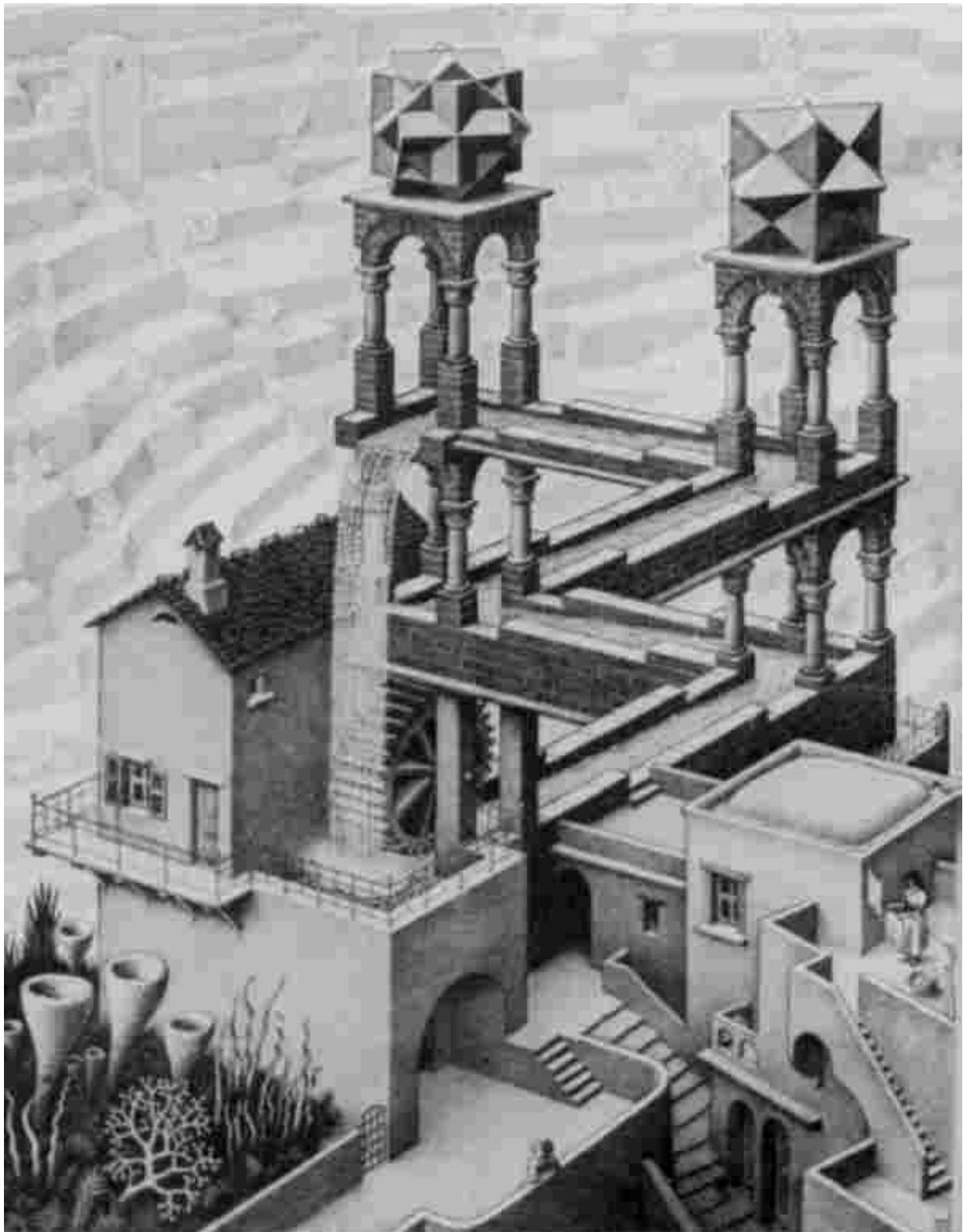
Als nächstes thematisiert Iser den undurchschaubaren Anwendungsbereich. Alles ist in letzter Zeit als postmodern bezeichnet worden. Das Spektrum erstreckt sich von einer postmodernen Theologie über postmodernes Reisen bis hin zur postmodernen Zweierbeziehung. Praktisch jedes Fragment der zersplitterten Gesellschaft kann als postmodern bezeichnet werden, womit dem Begriff der Postmoderne ein homogener semantischer Inhalt geraubt wird. Des weiteren fehlt den Kritikern der Postmoderne eine konkrete zeitliche Zuordnung für den Beginn der postmodernen Epoche. Denn selbst in Aristoteles Denken lassen sich schon postmoderne Tendenzen ausmachen.

Mit dieser kurzen Exkursion in die Hauptkritikpunkte, welche an die Postmoderne von den verschiedensten Seiten herangetragen werden, habe ich bereits grob umrissen, wovon sich ein Begriff der Postmoderne, den wir als fundierten Terminus für eine wissenschaftliche Erörterung nutzen können, abgrenzen muß. Die Postmoderne kann nicht als Legitimationsfigur für ein diffuses Allerlei herhalten. Iser spricht in diesem Zusammenhang von den 'Postmodernisten der Beliebigkeit' (vgl. Iser 1987, S.81). In diesem Verständnis der Postmoderne wird die Komplexität der gesellschaftlichen Phänomene jedoch oft vernachlässigt und stattdessen muß das diffuse Konstrukt einer vom Verfall geprägten Postmoderne als unreflektierte Legitimation herhalten. Die Postmoderne

als neue Zeitepoche, deren Hauptelement darin besteht, daß von ihr eine allgemeine Verunsicherung ausgeht. Auf diese einfache Formel wird das Klischee der Postmoderne in den ideologischen Grabenkämpfen der Geisteswissenschaften allzu gerne reduziert. Da die Postmoderne jedoch wie oben bei den Kritikpunkten bereits angeführt - nicht als ein klar definierter zeitlicher Abschnitt definiert werden kann, greift dieses Klischee zu kurz.

Denn die konkreten Inhalte der Postmoderne wurden in den verschiedensten zeitlichen Epochen angedacht. Daher verweist dieser Begriff, anstatt auf eine zeitliche Eingrenzung viel eher auf eine stärkere Akzentuierung von bestimmten Diskursen, die ihren Ursprung an jedem beliebigen Zeitpunkt in der Geschichte des Denkens verankert haben können. Konkret heißt dieses, daß ein Phänomen als postmodern bezeichnet werden kann, auch wenn es bereits in der Moderne oder wann auch immer - erstmalig aufgetreten ist. Es wird jedoch als postmodern bezeichnet, weil es Strukturen aufweist, die als typisch postmodern charakterisiert werden können und nicht, weil dieses Phänomen eine Neuerscheinung der vermeintlichen zeitlichen Epoche der Postmoderne darstellt.

Im weiteren Verlauf dieser Arbeit werden wir immer wieder darauf stoßen, daß gerade zwischen der Moderne und der Postmoderne ein enger Zusammenhang herrscht. Wolfgang Iser kennzeichnet diesen, indem er allein schon durch den Titel seines Buches *Unsere postmoderne Moderne* zum Ausdruck bringt, daß die Moderne und die Postmoderne nicht einfach nur aufeinander folgende Epochen darstellen, sondern grundsätzlich miteinander verquickt sind. Denn die Postmoderne ist ohne die Moderne nicht denkbar. Iser schreibt in diesem Sinne: "Daher ist die Postmoderne im Gehalt keineswegs anti-modern und in der Form nicht trans-modern, sondern als die exoterische Einlösungsform der einst esoterischen Moderne des 20. Jahrhunderts zu begreifen" (Iser 1987, S.6). Demnach ist die Postmoderne also keine klare Abgrenzung zur Moderne, sondern vielmehr eine Realisierung der in der Moderne angedachten Innovationen. Lyotard pointiert diesen Gedankengang wie folgt: "Die Postmoderne situiert sich weder nach der Moderne noch gegen sie. Sie war in ihr schon eingeschlossen, nur verborgen" (Lyotard 1987, S. 82). An einer anderen Stelle geht Lyotard noch weiter, indem er sagt: "So gesehen bedeutet der Postmodernismus nicht das Ende des Modernismus, sondern dessen Geburt, dessen permanente Geburt" (Lyotard 1990, S.45).



Demnach zeichnet sich die Postmoderne weniger dadurch aus, daß sie das Denken der Moderne überschritten hat. Vielmehr verdient sie ihren neuen Namen auf Grund der Tatsache, daß die Postmoderne einige gesellschaftliche Phänomene realisiert hat, deren Wurzeln bereits in der Moderne zu finden waren. Auf den Punkt gebracht formuliert es Wolfgang Iser: "Und gerade hierin ... erweist sich die Post-moderne als Einlösungsform der Moderne dieses Jahrhunderts. Was in der Moderne Kult und Ritus war, ist postmodern in Alltag und Usus übergegangen. Die spektakuläre

Moderne ist postmodern zur Normalität geworden" (Welsch 1987, S.206).

Dementsprechend gibt es eine Vielzahl von Autoren, welche den Begriff der Postmoderne, aufgrund der oben angeführten Tatsache, daß die Postmoderne die Moderne nicht transzendiert, für nicht legitim halten. In diesem Zusammenhang muß als erster Jürgen Habermas genannt werden, der in seiner Vorlesungssammlung *Der philoso-phische Diskurs der Moderne* Stellung zu der französischen Denkrichtung der Postmodernisten bezieht (vgl. Habermas 1996). Andere verwenden ihn nur mit Einschränkung, wie z.B. Kersten Reich, der den Begriff *Post* in seinen Ausführungen immer in Klammern setzt (vgl. Reich 1996, 1998a, 1998b). Auch Wolfgang Welsch gebraucht die Postmoderne in seinem Titel *Unsere postmoderne Moderne* immer noch als Attribut der Moderne (vgl. Welsch 1987).

Aber wodurch zeichnet sich die Postmoderne nun konkret inhaltlich aus? Leider muß ich den verehrten Leser bezüglich der Beantwortung dieser Frage noch um etwas Geduld bitten. Denn damit wir die Postmoderne wirklich aussagekräftig in ihrem Kontext begreifen können, werden wir nicht daran vorbeikommen, einen kleinen Ausflug in die Geschichte des Denkens der Neuzeit und der Modern zu unternehmen. Ohne diese kleine Exkursion ist es kaum möglich, die Brüche im Denken aufzuzeigen, welche nur durch eine etwas umfassendere *Archäologie des Wissens* zu Tage gefördert werden können. Diese Brüche sind es dann wiederum, welche die Legitimation für die Kategorisierung des Denkens in bestimmte Epochen liefern, welche ich als Neuzeit, Moderne und Postmoderne bezeichnen werde.



-

### **1.1. DIE NEUZEIT... oder: Der Wille zur Wahrheit**

Ihr 'Erkennen' ist Schaffen, ihr Schaffen ist eine Gesetzgebung, ihr Wille zur Wahrheit ist Wille zur Macht.

*Friedrich Nietzsche*

Seitdem sich im Abendland das Christentum etablieren konnte, gab es nur noch eine vorherrschende Legitimationsfigur im Diskurs des Wissen: Gott (vgl. Engelmann 1990, S.14). Am Anfang war das Wort. Und es war nur ein Wort, ein Name. Ob es um die Legitimation der Moral, der blutigsten Feldzüge, der Inquisition oder eines natürlichen Schicksalsschlages ging, immer mußte sein Name erhalten. Gottes Wille geschehe; wie im Himmel so auch auf Erden.



Alles Geschick wurde gelenkt von einem metaphysischen, über den Dingen stehenden, Gott, der von seinem Himmelreich aus - vollkommen unerreichbar für den Normalsterblichen - über Gut und Böse richtet, die Menschen verdammen, aber sie auch mit seiner Gnade von ihrer grundsätzlichen Schuld erlösen konnte. Der Mensch war Gottes Willkür bedingungslos ausgeliefert. "Die Einheit aller aus dem göttlichen Wesen hervorgehenden Ideen ist der Logos, die Brücke, die von Gott zu den endlichen, geschaffenen und sichtbaren Dingen führt" (Seidel 1990, S.52). Gott war universell und damit allmächtig. Doch bald schon sollte Gottes Allmacht ihren ersten Knacks bekommen.

### **1.1.1. Descartes Zweifel und das Subjekt**

Ich bin alles, was ich habe auf der Welt

Ich bin alles, was ich will.

*Die Lassie Singers*

René Descartes hatte sich, die immer wieder in der Philosophiegeschichte behandelte, Frage gestellt, was uns unsere vordergründige subjektive Erfahrung von der Welt über deren tatsächliches objektives Wesen verraten kann. Nachdem er zu dem Schluß gekommen war, daß sämtliche Eindrücke von der Welt sich prinzipiell als reine solipsistische Spielereien der Sinne offenbaren könnten und uns diese damit keine unhinterfragbaren Repräsentanten der tatsächlichen Welt zur Verfügung stellen können, suchte Descartes nach einer unhintergehbaren Gewißheit (vgl. Hersch 1997, S.104). Er forschte also nach einem Minimalkonsens, an dem er das Sein verankern konnte, damit sein grundsätzliches Zweifeln ein Ende finden konnte. Descartes fand diesen kleinsten unhintergehbaren Nenner der Existenz in seinem philosophischen Hauptsatz: Cogito, ergo sum; "Ich denke, also bin ich" (Descartes 1978, S.27).

Während alle Repräsentationen prinzipiell immer Trugbilder meiner Einbildung sein können und damit ihre Existenz per se niemals bewiesen werden kann, erlebt das Subjekt sich zumindest durch sein Denken selbst. "Nach aller Zerstörung, die der hyperbolische Zweifel anrichtete, finden wir uns vor der einen und einzigen Gewißheit: vor dem denkenden Subjekt" (Hersch 1997, S. 106). Das Subjekt denkt und wird sich dadurch seiner selbst gewiß. Damit hat Descartes, wahrscheinlich ohne es zu wissen, den Grundstein für das gelegt, was wir heute als Neuzeit bezeichnen. Denn Descartes hat das Subjekt, wie es sich in seiner Grundstruktur bis in die heutige Zeit erhalten hat, erfunden: Das Subjekt, das sich aus sich selbst heraus konstituiert und seine Ontogenese zum Maß aller Dinge macht. Michel Foucault faßt das Cartesische Denken in eine Frage: "Wer bin ich? Ich als ein einmaliges, doch universales und unhistorisches Subjekt? Wer bin *ich* - 'ich' ist für Descartes jeder, überall und zu jeder Zeit" (Foucault 1994, S.250).

In diesem Kontext beschreibt Wilhelm Weischedel Descartes Einfluß auf die Geschichte des Denkens: "Es ist die Autonomie des Ich, die bei Descartes ihre erste und maßgebende philosophische Begründung erhält" (Weischedel 1997, S.121). Genau an dieser Stelle wollen wir den ersten Bruch vom 'finsternen' Mittelalter zur noch immer 'düsteren' Neuzeit markieren. Gott ist nicht mehr universell. Ihm wird nun das Subjekt gegenübergestellt. Ein Subjekt, welches sich aus seinem subjektiven Denken heraus konstituiert und seine umgebende Welt zum Objekt degradiert. Peter Engelmann faßt diesen Gedanken wie folgt zusammen: "Der Mensch wird erkennendes Subjekt, das sich die zu erkennende Welt als Objekt gegenüber setzt. Die Subjekt-Objekt-Relation wird das Paradigma der neuzeitlichen Wissenschaft und von dort aus des neuzeitlichen Weltbildes überhaupt" (Engelmann 1990, S.14).

Obwohl sich durch diesen Schritt das Subjekt an Gottes Seite etablieren konnte, wagte dennoch niemand den nächsten Schritt, dieses Subjekt für vollkommen autonom zu erklären. Denn wenn das Denken in dieser Zeit seine eigenen Prämissen radikal vollendet hätte, dann wäre Gott von seinem Thron gestürzt und sein Himmelreich zur Kolonisation freigegeben worden. Aber Gottes Allmacht wurde einfach nur auf eine andere Ebene transformiert. Der Mensch blieb weiter Gottes Untertan, und die göttliche Delegation wurde an einen Begriff übertragen, der sich von da an unwiderruflich in der Terminologie des Denkens eingeschrieben haben sollte: Die Vernunft.

### **1.1.2. Gott und die Vernunft**

Ich bin klein

mein Herz ist rein

soll niemand drin wohnen als der liebe Gott allein.

*Kindergebet*

Descartes selber konnte das Subjekt, nachdem er es so bravourös aus den Schalen des Wissens herausgepult hatte, nicht einsam und verlassen ohne normative Wegweiser im Regen des Zeitgeists stehen lassen. Deswegen gab Descartes seiner neuzeitlichen Schöpfung eine Stütze mit auf den Weg. Die Vernunft sollte von nun an den Menschen als Richtlinie dienen. Eine Krücke, mit der sich der beschwerliche Weg des Lebens meistern läßt.

In seinem Roman *Sofies Welt* beschreibt Jostein Gaarder diesen Gedanken mit den folgenden einleuchtenden Worten: "Denn egal, wie schlimm meine Bauchschmerzen sind, die Winkelsumme in einem Dreieck ist doch immer 180 Grad. Auf diese Weise kann sich das Denken über körperliche

Bedürfnisse erheben und 'vernünftig' auftreten. So gesehen ist die Seele völlig unabhängig vom Körper. Unsere Beine können alt und schwach werden, unser Rücken krumm, und unsere Zähne können ausfallen - aber 2+2 ist und bleibt 4, solange es in uns noch Vernunft gibt. Denn die Vernunft wird nicht alt und gebrechlich. ... Für Descartes ist die Vernunft selber die Seele" (Gaarder 1993, S.285). In dieser Vernunft konnte sich Gott weiterhin seinen Platz sichern. Denn die Vernunft war göttlich. In ihr spiegelte sich die göttliche Reinheit der *res cogitans*, der von Descartes so hoch geschätzten Welt des Denkens. So schlich sich Gott mit Hilfe der Vernunft wieder durch die Hintertür in das Denken der Menschen und manifestierte sich dort. Das Cartesische Denken hatte damit ein für die Philosophiegeschichte folgenreiches Ideal geschaffen. Denn die von Gott inspirierte Vernunft zieht sich seitdem als ein stringentes Band durch die Philosophiegeschichte.

Ihren Höhepunkt erreichte sie schließlich im Idealismus wie er von Hegel verkörpert wird. In seinem Werk *Phänomenologie des Geistes* entwirft Hegel das Bild eines Bewußtseins, welches durch die Spielregeln der Dialektik zu einem absoluten Geist wird. Dieses Konstrukt eines absoluten Geistes beinhaltet die Vorstellung von einem Bewußtsein, welches sich durch zahlreiche Gedankenspiele, die dem Prinzip der Hermeneutik folgen, zu einem objektiven Wissen mausert. Den genauen Verlauf der Argumentation Hegels können wir für unseren Kontext getrost vernachlässigen. Wichtig ist für den hiesigen Gedankengang eigentlich nur, daß Hegel über hunderte von Seiten argumentiert, erörtert und ein Gedankenspiel dem nächsten folgen läßt, um letztendlich seine größte Imagination zu realisieren und den *absoluten Geist* aus der Wiege der Geisteswissenschaften zu heben (vgl. Hersch 1997, S.203).

In diesem *absoluten Geist* realisiert sich wiederum die Cartesische Vernunft mit ihren drei grundsätzlichen Prämissen. Der *absolute Geist* ist göttlich, er ist universell, und er beherbergt die Wahrheit. Eine einzige von Gott gegebene Wahrheit, nach der sich die Vernunft der Menschen intuitiv ausrichtet. Dieses Konstrukt wollen wir als das charakteristische Merkmal der Neuzeit festhalten. Denn dieses Ideal ist seit jenen Tagen nicht mehr aus den Köpfen der Philosophen wegzudenken, von wo aus es den Anspruch, das Leben nach einem einzig wahren göttlichen Weg auszurichten, manifestiert hat. Der konkrete normative Inhalt, mit dem die Wahrheit von nun an gefüllt wurde, d.h. die spezifischen moralischen Postulate, die das Zusammenleben der Menschen in den alltäglichen Bereichen des Lebens, wie z.B. der Sexualität, der Arbeit und Familie regeln, sind für unseren Zusammenhang eher zweitrangig. Wichtig ist statt dessen der absolute Anspruch, welcher der Wahrheit aufgebürdet wurde. Eine vielleicht eher willkürlich konstruierte Wahrheit, wurde als die einzig mögliche von Gott gegebene Wahrheit verkündet. Damit konnte sie keine anderen Perspektiven an ihrer Seite zulassen.

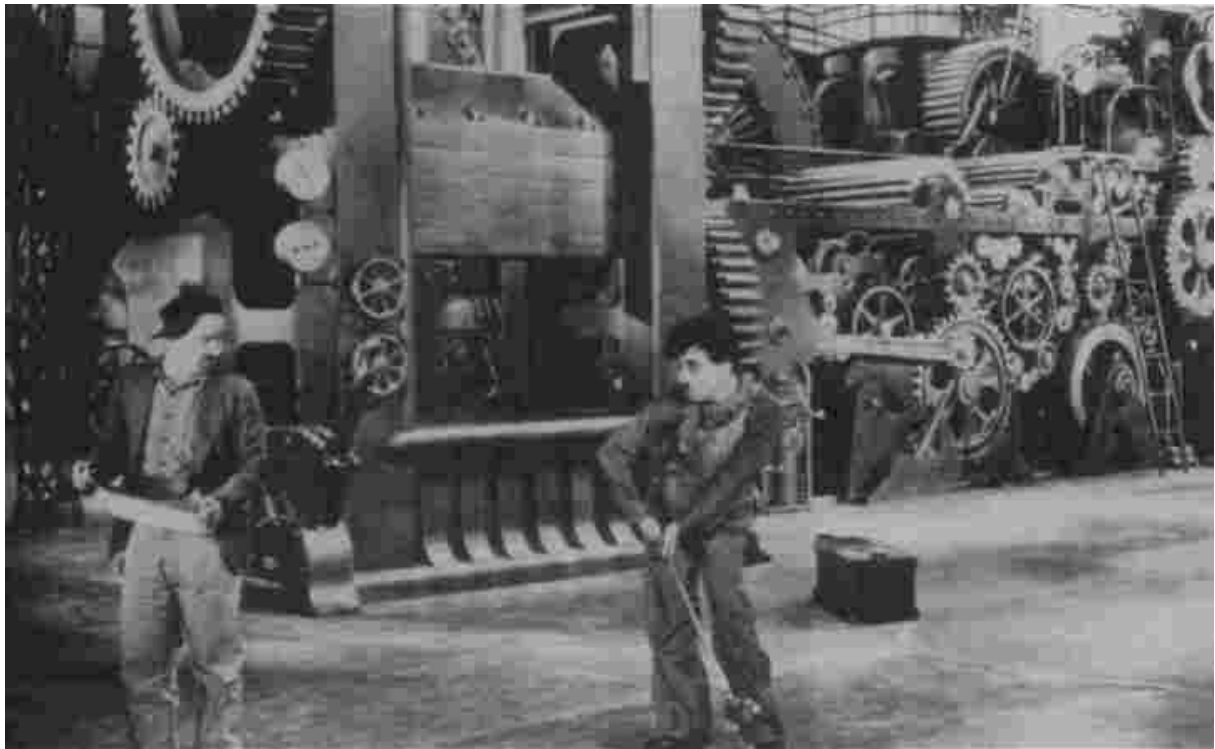
Die Dialektik Hegels, in welcher der Bewegung von der These zur Antithese immer eine Synthese folgte, fand ihren Endpunkt in der Wahrheit des besagten *absoluten Geistes* (vgl. Hersch 1997, S.197-202). Dieser *absolute Geist* sollte sich nach Hegel im gesellschaftlichen Leben, in den öffentlichen Institutionen und in den von ihnen verkündeten Gesetzmäßigkeiten niederschlagen. Damit war die Legitimationsfigur geschaffen, an der sich sämtliche Wissensbereiche seit der Neuzeit orientiert haben. Ob es die Medizin, die Sexualität, die Naturwissenschaften oder den Unterschied zwischen Normalität und Wahnsinn betraf, sämtlich Diskurse des Wissens legen ihrem Streben eine grundsätzliche Wahrheit zugrunde und versuchen dementsprechend, die Komplexität der Phänomene des Lebens auf diese Wahrheit zu reduzieren.

Wenn die Menschen sich nun gemäß der Wahrheit verhielten, so lebten sie in Einklang mit der göttlichen Vernunft. Die Kategorisierung von gut und schlecht war einfach. Die Welt folgte einem göttlichen Prinzip. Der Mensch wußte, wie er sich verhalten mußte, um gottgefällig zu sein. Das Dispositiv zwischen gut und böse konnte deutlich am Horizont des kulturellen Kontextes abgelesen werden. Keine kritische Schule trübte das Cartesische Weltbild der Neuzeit. Es wurde legitimiert, was legitimiert werden mußte. Und so wurde der Weg durch die Geschichte der Neuzeit durch den *Willen*

zur Wahrheit geebnet. Dieser *Wille zur Wahrheit* wurde zum Grundmotiv, welches die historische Essenz der Neuzeit bestimmte. Ohne die Wahrheit im Rücken wäre die Bildung der Nationalstaaten, die Kolonisierung Amerikas, der ein oder andere Feldzug und einige weitere Früchte der Neuzeit bestimmt nicht in der Form, in der diese Ereignisse stattgefunden haben, denkbar gewesen. Die Wahrheit ist ihren Weg gegangen und hat mit Sicherheit ihren Tribut gefordert.

## **1.2. DIE MODERNE... oder: der Wille zum Wissen**

Nachdem wir dem universellen Anspruch der Wahrheit in der Neuzeit eine Weile hinterherspioniert haben, wollen wir nun die Kategorien des Wissens betrachten, welche für die Moderne als bezeichnend betrachtet werden können.



### **1.2.1 Der Höhenflug des Subjekts**

I did it my way.

*Frank Sinatra*

Die wohl wichtigste Innovation, welche die Moderne ausmacht und die von Descartes bereits angedacht wurde, war die Hervorhebung des Subjekts. Das Subjekt, das Individuum, wurde plötzlich wichtig (vgl. Foucault 1995, S.372ff.). Der Strudel des Zeitgeistes katapultierte das Subjekt in den Mittelpunkt seiner Betrachtung. Der Mensch konnte sich nicht mehr damit zufrieden geben, einfach



nur zu sein, sondern er mußte dem Sein eine bestimmte Richtung geben. Er mußte seine eigene Biographie erfinden und sich damit als Lotse in den unbekanntem Gewässern seines eigenen Lebens profilieren.

Der Mensch in der Moderne wird dementsprechend plötzlich dem Anspruch ausgesetzt, einem festgesetzten Bild seiner selbst zu entsprechen. Das Subjekt will und soll sich verwirklichen und sich dementsprechend in dem fest konzipierten Entwurf seines Selbstbildes realisieren. Denn erst wenn dieser imaginäre Entwurf und die Fragmente, welche die Realität im psychischen Erleben des Subjekts hinterläßt, einigermaßen kongruent sind und sich das erstere im zweiten wiederfinden läßt, entsteht für das Individuum subjektiv erlebter Sinn. Damit hat das Subjekt den Sinn des Lebens in die Inszenierung seiner eigenen Biographie verlagert. Es giert nach Wissen um sich selbst. Es wird besessen vom *Willen zum Wissen*.

Dieser *Wille zum Wissen* hatte als logische Konsequenz zur Folge, daß das Individuum die Selbstzwänge, die es sich auferlegte, um den imaginären Bildern seiner selbst gerecht zu werden, erhöhen mußte (vgl. Reich 1998a, S.221). Die genaueste Analyse dieses Selbstzwangs in der Moderne finden wir bei Sigmund Freud. Freud hat der direkten Folge dieses Selbstzwangs einen Namen gegeben: *Das Unbehagen in der Kultur* (vgl. Freud 1993). Dieser Titel seines 1930 verfaßten Essays beschreibt die Stimmung eines latent anwesenden Schuldgefühls. Den Ursprung dieses Schuldgefühls sieht Freud darin begründet, daß das Individuum beim Übergang vom Lust- zum Realitätsprinzip immer Anteile seiner selbst unterdrücken muß. Das Unvermögen des Individuums den Anforderungen des Realitätsprinzips bedingungslos und ohne inneren Widerspruch nachzukommen, charakterisiert das zuerst individuelle Schuldgefühl, welches wiederum, da jeder in irgendeiner Form davon betroffen ist, zu einem die Gesellschaft durchziehenden Unbehagen mutiert (vgl. Freud 1993, S.110-118).

Freud hat damals schon sehr genau die Selbstzwänge des Subjekts im kulturellen Kontext der Moderne analysiert und deren Wirkungsweise am Beispiel der neurotischen Pathologien erörtert. "Irgendwie steckt die Angst hinter allen Symptomen, aber bald nimmt sie lärmend das Bewußtsein ganz für sich in Anspruch, bald verbirgt sie sich so vollkommen, daß wir genötigt sind, von unbewußter Angst oder ... von Angstmöglichkeiten zu reden. Und darum ist es sehr wohl denkbar, daß auch das durch die Kultur erzeugte Schuldbewußtsein nicht als solches erkannt wird, zum großen Teil unbewußt bleibt oder als ein Unbehagen, eine Unzufriedenheit zum Vorschein kommt, für die man andere Motivierungen sucht" (Freud 1993, S.120).

Wenn wir das bis hierhin sich abzeichnende Bild des Subjekts in der Moderne konkretisieren, dann können wir als für die Moderne kennzeichnend festhalten, daß das Subjekt, welches plötzlich begann, sich selber viel zu ernst zu nehmen, dem unbändigen *Willen zum Wissen* nach der eigenen Identität ausgeliefert war. Denn schon seit Kant okkupiert die Gretchenfrage der Anthropologie 'Was ist der Mensch?' die Geisteswissenschaften (vgl. Foucault 1995, S.410). Diese Frage hängt seitdem als Damoklesschwert über den Köpfen der Philosophen und Naturwissenschaftler und kreierte ihre eigenen Bereich: die Humanwissenschaften (vgl. Foucault 1995, S.413ff.).

Als eine direkte Folge der Tatsache, daß sich die mit der Moderne aufkommenden Humanwissenschaften dem Wesen des Menschen generell widmeten, stellte für jedes Individuum die Frage, ob es die postulierten Diskurse in seiner eigenen Biographie erfüllte. Damit wurde aus dem immer stärker werdenden *Wille zum Wissen* - dem Tanz um das goldene Kalb der Moderne ein Ausdruck des Begehrens nach individueller Identität. Doch der *Wille zum Wissen* - wie auch der gesamte Komplex der Humanwissenschaften - ist mit Sicherheit nicht vollkommen unvermittelt im Denken der Moderne aufgetaucht. Denn wenn wir die Wahrheit als ein konstituierendes Element der Neuzeit betrachten, dann können wir uns sicherlich darauf gefaßt machen, daß diese Wahrheit sich auch in der Moderne ihren Platz gesichert hat und uns dort in irgendeiner Stilblüte entgegentritt.

Genau diesen Punkt wollen wir nun etwas genauer beleuchten, denn die Wahrheit hat sich das Subjekt als Opfer seiner universellen zwielfichtigen mit Vernunft behafteten Umtriebe gewählt. Das Subjekt selbst wird von der Wahrheit, welche durch die jeweiligen Diskursregeln repräsentiert wird, durchkreuzt. Sehr prägnant hat diesen Gedanken Axel Honneth formuliert, der einen Gedankengang Foucaults rekonstruiert und schreibt, daß "... das ... Subjekt letztlich nichts anderes als die fiktive Einheit [ist], die durch anonyme Diskursregeln erzeugt wird oder durch gewaltvolle Übermächtigungsstrategien produziert wird" (Honneth 1991, S.141).

Die Wahrheit, welche bis dato immer in den überirdischen unerreichbaren Gott projiziert wurde, wurde in der Moderne dem Subjekt introjiziert. Die Wege, welche die Wahrheit dabei nahm, waren die Diskursregeln der bürgerlichen Moral und der aus ihr resultierend rigide Verhaltenskodex. Denn die bürgerliche Moral war die richtende Instanz in der Moderne, vor der sich ein 'wahrhaft' gelebtes Leben bewähren mußte. Dadurch, daß die einzelnen Individuen diesen Moralkodex zu weiten Teilen internalisiert hatten, wurde das individuelle Gewissen mit der unliebsamen Aufgabe betraut, über die Richtigkeit der Handlungen der Individuen zu entscheiden. Denn die Moral war der Ort, an dem das Subjekt sein Begehren nach dem *Willen zum Wissen* stillen konnte. Verfehlte es dabei jedoch die Postulate dieser Moral, dann war es, anstatt zu einer blühenden Identität zur Hölle der Selbstzweifel verdammt. Die konkreten Inhalte der bürgerlichen Moral können wir an dieser Stelle getrost vernachlässigen. Denn ob es um die Spielarten der Kleiderordnung oder der Sexualität ging, ist für unseren Kontext eher zweitrangig; wichtig ist allein, daß die Mechanismen der Selbstdisziplinierung meistens dazu ausreichten, die Wahrheit der bürgerlichen Gesellschaft im Subjekt zu realisieren.

Um das Bild der Moderne abzurunden, wollen wir an dieser Stelle den Fokus unserer Betrachtungen etwas erweitern und uns die Institutionen der Moderne aus einer kritischen Perspektive, welche auf der Grundlage von Adorno und Foucault basiert, betrachten. In seiner vergleichenden Analyse zwischen Adorno und Foucault mit dem Titel '*Zwei Formen einer Kritik der Moderne*' beschreibt der bereits weiter oben zitierte Axel Honneth das Wesen des Zivilisationsprozesses der Moderne: "Die geräuschlosen Akte der Versklavung und Verstümmelung des menschlichen Leibes, in denen Adorno und Horkheimer die 'unterirdische Geschichte Europas' erblicken, hat Foucault in den alltäglichen Disziplinierungen des Körpers, in seiner perfekten Dressur, wiedererkannt; auch ihm scheint sich das wahre Gesicht der menschlichen Geschichte weit eher in der zu Stein gewordenen Gewalt der Gefängniszelle, dem rituellen Drill der Kasernenhöfe und den stummen Gewaltsamkeiten des Schulalltages zu entblößen als in den moralischen Bekundungen der Verfassungsakte und den beredeten Zeugnissen der Philosophiegeschichte" (Honneth 1991, S.127). In diesem Zitat spiegelt sich die kritische Haltung von Adorno und Foucault gegenüber den Institutionen der Moderne wieder, welche ich an dieser Stelle unter dem Begriff 'institutionalisierte Entfremdung' zusammenfassen möchte.

Im weiteren Verlauf seiner Ausführungen zeichnet Honneth die Gedankengänge Adornos und Foucaults bis hin zu ihren radikalsten Schlußfolgerungen nach. "Wie totale Institutionen greifen diese (administrativen, hochperfekten) Organisationen in den Lebenszusammenhang jedes einzelnen Individuums ein, um es durch Disziplinierung und Kontrolle, durch Manipulation und Dressur zu einem gefügigen Gesellschaftsmitglied zu machen. Ihrer Herrschaftsverfassung nach sind moderne Gesellschaften im Prinzip totalitäre Gesellschaften" (Honneth 1991, S.127).

Die schwere Bürde, zu sein, was man sein muß, die sich seit dem Siegeszug des *Willens zum Wissen* in den Köpfen der Menschen und den sie umgebenen Institutionen eingeschrieben hat, ist auch in der Geschichte der Pädagogik nicht ohne Folgen geblieben. Ähnlich der Dressur eines Elefanten im Porzellanladen hat die Pädagogik den gesellschaftlichen Anspruch, die bürgerliche Moral in der Erziehung zu realisieren, umgesetzt. Als Krönung dieser Pädagogik kann das humanistische Bildungsideal gesehen werden, das mit seiner Hauptprämisse 'Der Mensch sei hilfreich, edel und gut

eine Lebensmaxime in die Welt katapultiert hat, welche den ambivalenten Facetten des Menschen nur bedingt gerecht wird.

-

### **1.2.2. Die Metaerzählungen**

Ihr Ziel ist die Offenbarung der Tiefe, und diese ist der absolute Begriff.

*Georg Wilhelm Friedrich Hegel*

Die Moderne war eine Epoche des Denkens, die simpel konzipiert war. Denn nicht nur in das Subjekt wurde die Wahrheit eingeschrieben, sondern in praktisch alles. Den Dingen wurde ein Mehrwert, ein mehr an Sinn, abverlangt. Die verschiedenen Bereiche des Lebens, konnten nicht als Selbstzweck stengelassen werden, sondern ihre Diskurse wurden exzessiv dazu mißbraucht, Wahrheit zu produzieren (vgl. Welsch 1987, S.73-77).

Das eigentlich Neue in der Moderne bestand nun darin, daß diese Diskurse nicht mehr eher willkürlich gebildet wurden, sondern das ihnen der Rahmen einer Metaerzählung übergestülpt wurde. D.h. die Diskurse des Wissens begannen, sich an übergeordneten Gedankengebäuden zu orientieren. Diese übermächtig aufgeblähten Konstrukte beanspruchten Universalität. Jean-Francois Lyotard faßt den Begriff der Metaerzählungen wie folgt zusammen: "Die großen Erzählungen ... sind Emanzipationserzählungen, keine Mythen. Genau wie diese besitzen sie Legitimationsfunktion, sie legitimieren Institutionen sowie soziale und politische Praktiken, deren Gesetzgebungen und Denkweisen, die Ethik und die alltägliche symbolische Welt des Individuums. Im Unterschied zu den Mythen finden sie diese Legitimität aber nicht in ursprünglichen, 'begründeten' Akten, sondern in einer einzulösenden Zukunft, das heißt in einer zu verwirklichenden Idee. Diese Idee (Der Freiheit, der 'Aufklärung', des Sozialismus, der allgemeinen Bereicherung) hat legitimierenden Wert, weil sie universell ist. Sie verleiht der Modernität ihren charakteristischen Modus: Das *Projekt*, das heißt den auf ein Ziel gerichteten Willen" (Lyotard 1990, S.65).



Damit manifestierte sich in der

Struktur der Metaerzählungen die Eigenschaft, vorhandene Komplexität hemmungslos zu Gunsten des jeweiligen universellen Anspruchs zu reduzieren. Von daher ist es in der Blütezeit der Metaerzählungen generell unmöglich, "... daß eine Wahrheit anders als mit Ausschließlichkeitsanspruch auftritt. Singularität und Universalität sind ihr zuinnerst eigen, Pluralität und Partikularität zutiefst fremd" (Welsch 1987, S.77). So kam auch die Zeit der großen sozialen Emanzipationsbewegungen, wie z.B. dem Marxismus, der sich im Gewand des Kommunismus auf vier der fünf Kontinente versuchen durfte. Es war die Zeit der bis ins letzte durchdachten anthropologischen Menschenbilder. Der Humanismus erschien mit einem breiten Grinsen an den Toren des Abendlandes und pochte gewaltig an allen Türen. All diese großen Entwürfe hatten im Grunde nur Gutes im Sinn. Sie wollten die Welt verändern, ihre Defizite entlarven und dem Menschen das schon lange versprochene Himmelreich bescheren.

Die Moderne kann demnach als die Sternstunde der verdeckten Gnostiker gesehen werden. Hinter der momentanen schlechten Welt verbirgt sich nach Vorstellung der Gnostiker eine viel gerechtere Welt, die zum Vorschein kommt, wenn man eine alles verändernde Idee etabliert. In dieser Tradition standen die großen Metaerzählungen, die für die Moderne charakteristisch waren. Norbert Bolz hat diesen Gedanken herausgearbeitet: "Interessant sind aber vor allem die modernen Formen der Gnosis im Marxismus und Neomarxismus, wo die falsche Welt dann 'Kapitalismus' heißt. Wenn 'das Ganze das Unwahre' ist (Adorno), muß die moderne Gnosis auf das 'ganz Andere' hoffen und sich mit der Haltung der 'großen Weigerung' (Herbert Marcuse) gegen 'das Bestehende' wenden" (Bolz 1997, S.240).

Die großen Entwürfe der Moderne, welche die neuen Metaerzählungen ausmachten, beanspruchten das Recht allein auf ihrer Seite zu haben. Sie erklärten sich als einzig legitim; ihre Hoffnung, die Welt zu verbessern, heiligte ihren universellen Anspruch. Dadurch konnten sich die Emanzipationsbewegungen der Moderne eine alt bekannte Legitimationsfigur zu nutze machen: Die Wahrheit.

Jede Metaerzählung verkündete, daß sich in ihrer Philosophie die einzig mögliche Wahrheit realisierte; es gehörte zum guten Ton, die Wahrheit gepachtet zu haben. Und mit dieser Wahrheit ließ sich alles legitimieren. Genau darin bestand die große Gefahr der Metaerzählungen. Sie waren zu mächtig. Dadurch, daß sich die jeweilige Metaerzählung nach Art des Zeitgeistes den Anstrich der Alleingültigkeit gegeben hat, - schließlich hatte man ja jeweils das Exklusivrecht an der Wahrheit -, war die Intoleranz gegenüber dem nicht ins Schema passenden Anderen immer schon strukturell angelegt. Wir können also an dieser Stelle bereits festhalten, daß diese Intoleranz nicht ein gelegentlich - eher zufällig auftretendes - Phänomen der Moderne war, sondern vielmehr diesem Denken grundsätzlich inhärent war. Sie demaskierte sich in den vielfältigsten Formen und läßt sich in den verschiedensten Stilblüten bei praktisch jeder großen Metaerzählung, die in der Gesellschaft ihre Früchte getragen hat, wiederfinden.

In ihrem Namen ließen sich jegliche Veränderungen rechtfertigen, von denen einige die größten Verbrechen gegen die Menschlichkeit in der Geschichte darstellen. So forderte die Intoleranz ihren Tribut z.B. in den unzähligen Säuberungsaktionen der Kommunisten in allen Teilen des Globus. Dabei ist es relativ gleichgültig, ob diese Verbrechen im Namen eines Stalins, Pol Pots oder eines Mao Tse Tungs geschahen. Sie alle folgten mit bestem Gewissen der Devise, daß der Zweck die Mittel heiligt und haben demnach den nicht in ihre übermächtige Theorie integrierbaren Teil eliminiert.

Der Gipfel der Intoleranz läßt sich eindeutig im Faschismus lokalisieren. In unserem Kontext ist dabei von besonderer Bedeutung, daß die Mechanismen des faschistoiden Denkens immer bereits im universell auf eine Wahrheit ausgerichteten Wissensdiskurs - welcher die Moderne so eindeutig charakterisiert - prinzipiell angelegt sind. Damit ist der Holocaust nicht mehr nur als die traurige

irrationale Verirrung eines geblendeten Regimes zu begreifen, sondern vielmehr als eine letztendliche Folge des abendländischen Denkens, welches den Anspruch auf Universalität und die daraus folgende Negation des Anderen bis in die letzte Konsequenz umgesetzt hat. (vgl. Lyotard 1990, S.50).

Mit den bisherigen Ausführungen in diesem Abschnitt dürften die beiden gerade skizzierten Prämissen des Denkens der Moderne - die *zentrale Stellung des Subjekts* und die Blütezeit der *universellen Metaerzählungen* - im Verständnis des Lesers an Kontur gewonnen haben. Im Denken der Moderne des 20. Jahrhunderts zeichneten sich jedoch noch einige signifikante Tendenzen ab, denen wir uns jetzt widmen wollen.

### 1.2.3. Die Erfindung der Pluralität

Während eines der charakteristischen Merkmale des Denkens der Moderne in den Geisteswissenschaften darin bestand, die unvollendeten Postulate der Neuzeit einzulösen, zeichnete sich am Horizont der Philosophiegeschichte eine Tendenz ab, die konträr zu der auf Einheit gerichteten Entwicklung in den Geisteswissenschaften verlief. Welsch spricht in diesem Zusammenhang von der Moderne des 20. Jahrhunderts, in der sich Pluralität und Partikularität langsam durch die Hintertür in das Denken des Abendlandes eingeschlichen haben (vgl. Welsch 1987, S.187).

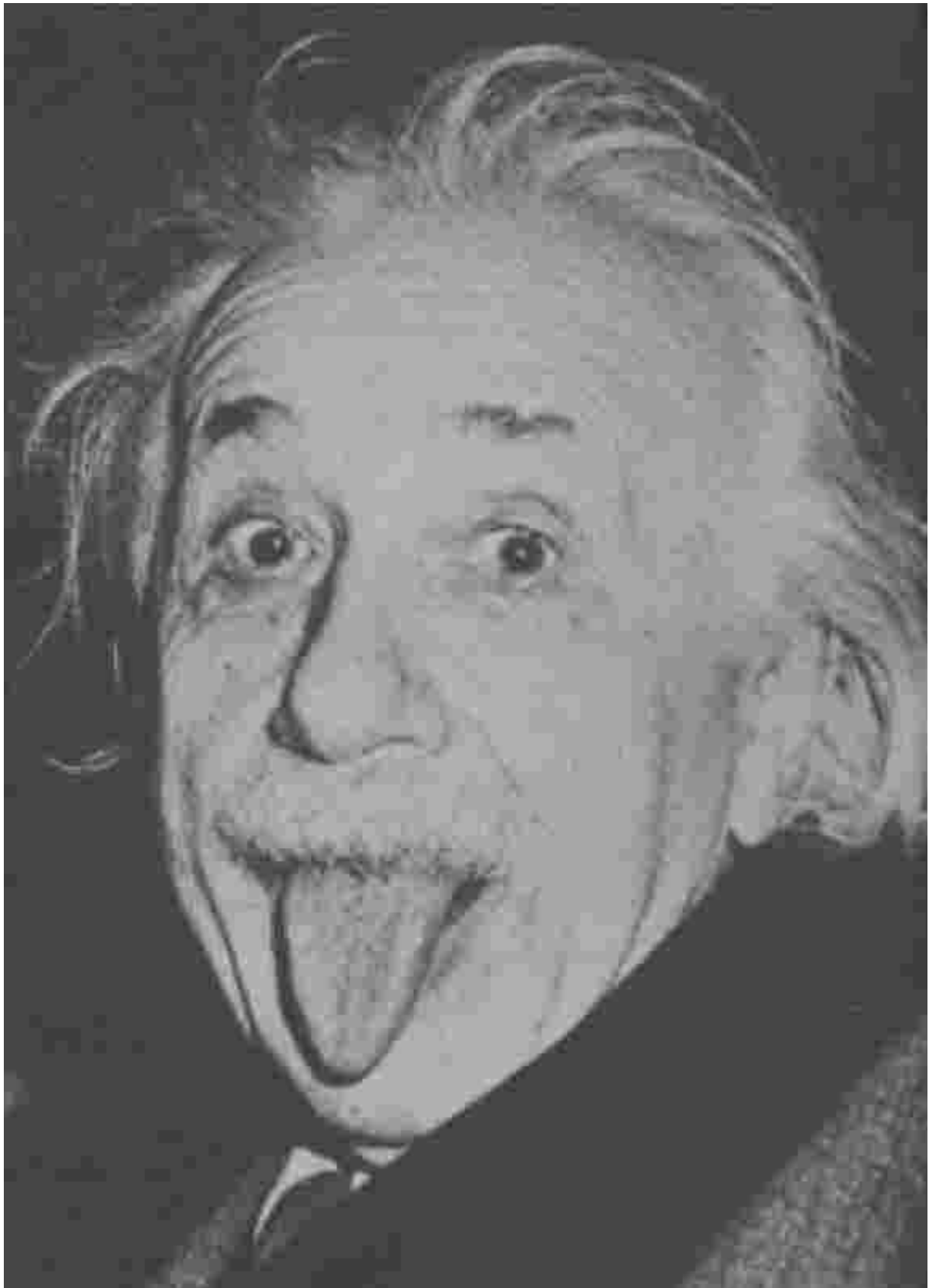
Diese Entwicklung möchte ich zuerst kurz innerhalb der Naturwissenschaften kenntlich machen. Die Naturwissenschaften waren seit der Neuzeit unzertrennlich mit dem Positivismus verquickt, mit dessen Hilfe sich die Phänomene der Natur in ein universelles Weltbild einordnen lassen sollten. Diese Tradition wurde in den Naturwissenschaften durch die Moderne des 20. Jahrhunderts beendet. Die Idee des Ganzen in den Naturwissenschaften büßte damit seine Allmacht ein. "Es gibt keinen Zugriff auf das Ganze, alle Erkenntnis ist limitativ" (Welsch 1987, S.77). Welsch zeichnet diesen Prozeß nach, indem er Einsteins Relativitätstheorie, Heisenbergs Unschärferelation, Hakens synergetische Chaosforschung und andere Theorien anführt, die sich grundlegend vom Ganzen verabschiedet haben und statt dessen den Blick auf Übergänge und Brüche in der Welt der Theorien freigegeben haben. "Die Wirklichkeit folgt nicht mehr einem Modell, sondern mehreren, sie ist konflikthaft und dramatisch strukturiert, sie zeigt Einheitlichkeit nur in spezifischen Dimensionen, nicht im ganzen" (Welsch 1987, S.77-78).

Aber nicht nur in den Naturwissenschaften, sondern auch in der Philosophie zeichneten sich die ersten Einbrüche im universellen Denken ab. Gerade als das Denken der Moderne auf den ausladenden Wogen der bürgerlichen Gesellschaft sich selber zelebrierte, erschienen die Denkströmungen auf der Bildfläche des Zeitgeists, die unter dem Begriff der 'Kränkungsbewegungen der Vernunft' (vgl. Reich 1998a S.6) oder einfach als 'Narzißtische Kränkungen' (vgl. Bolz 1997, S. 52) zusammengefaßt werden können. Exemplarisch für diese Kränkungsbewegungen möchte ich an dieser Stelle die psychoanalytischen Entdeckungen von Sigmund Freud anführen. Freud hat dem idealisierten Gedankengebäude der Moderne einen irreparablen Knacks versetzt, indem er mit der Ausarbeitung des Begriffs des Unbewußten dem Subjekt, bzw. dem Ich, wie die psychoanalytisch korrekte Bezeichnung lautet, die Herrschaft im eigenen Haus abgesprochen hat (vgl. Reich 1998a, S.358ff.). Ein weiterer folgenreicher Vertreter dieser Kränkungen des althergebrachten Menschenbildes ist Charles Darwin, der mit seiner Evolutionstheorie das Bild des Menschen als Resultat der Schöpfung eines göttlichen Willens demontiert und statt dessen diesen Menschen als Produkt einer langwierigen

Anpassung an die Umwelt beschrieben hat (vgl. Bolz 1997, S.53ff.).

Des Weiteren zeichnete sich eine Öffnung der Diskurse nicht nur in den Natur- und Geisteswissenschaften ab, sondern auch in anderen kulturellen Bereichen. Welsch beschreibt diese Öffnung sowohl für die Literatur als auch für die Architektur (vgl. Welsch 1987, S.14-23). Besonders prägnant werden diese pluralen Tendenzen der Moderne des 20. Jahrhunderts jedoch in den zu dieser Zeit neu aufkommenden Strömungen der Kunst deutlich. Der Königsweg einer allgemeingültigen Perspektive wird zugunsten der Perspektivenvielfalt aufgegeben. Der Kubismus kann in dieser Hinsicht als Paradebeispiel genannt werden. Denn im Kubismus wurden die althergebrachten Kategorien der Malerei nicht einfach nur modifiziert, sondern grundlegend umgewertet (vgl. Buchheim [Hrsg.] 1955, S.72). Eine einzig mögliche Perspektive mußte den Möglichkeiten vieler Perspektiven Platz machen. Auch der Expressionismus verließ die eingefahrenen Wege der vollkommenen Welt, welche im Impressionismus noch deutlich erkennbar gewesen war. Denn der Expressionismus zeigte bereits den starken Hang, die dunklen Seiten des Lebens, die im Denken seit der Neuzeit so gerne ausgeblendet wurden, in den Brennpunkt seiner Betrachtung zu verlegen (vgl. Buchheim [Hrsg.] 1955, S.104).

Zusammenfassend läßt sich also sagen, daß wir in der Moderne neben dem träge dahinfließenden Zeitgeist der bürgerlichen vernunftorientierten Gesellschaft das Aufkommen einer Avantgarde des Denkens verzeichnen können, die das althergebrachte Weltbild langsam aber sicher unterwanderte. Die Schwingen dieser Avantgarde erstreckten sich von den Höhenflügen der Naturwissenschaften eines Albert Einsteins über die neu aufkommenden Strömungen der Kunst und Literatur bis hin zu den unerhörten Innovationen der Philosophiegeschichte, welche die 'Kränkungsbewegungen der Vernunft' einläuteten.



Den verschiedenen Richtungen dieses Umschwungs im Denken des Abendlandes war grundsätzlich die Tendenz gemeinsam, das bisherige universelle vernunftorientierte Denken, das den Gesetzen der



linearen Logik folgte und sich immer auf die unumstößliche Wahrheit einer Metatheorie gründete, in Frage zu stellen. "Für die szientifischen Basisinnovationen des 20. Jahrhunderts ist allesamt charakteristisch, daß Totalitätsintentionen gebrochen werden, daß die Divergenz von Fragericht-ungen unüberschreitbar, daß Pluralität obligat wird" (Welsch 1987, S.77). Damit kündigte sich in der Moderne des 20. Jahrhunderts bereits etwas an, was für unseren Kontext noch besondere Bedeutung erlangen wird. Es fand eine Öffnung der Perspektiven statt. Das Weltbild wurde zwar nicht grundsätzlich aus den Angeln gehoben, aber das Denken wagte von Zeit zu Zeit einen Blick über den Tellerrand der althergebrachten Diskurse hinaus und war damit in der Lage, die Dinge auch mal in einem anderen Licht zu betrachten.

Zum Abschluß dieses Abschnitts über das Denken der Moderne möchte ich die drei für den Kontext dieser Arbeit entscheidende sich jedoch teilweise widersprechende Tendenzen, die sich als für die Moderne charakteristisch herauskristallisiert haben, zusammenfassen: Zum einen muß an dieser Stelle das *Subjekt* genannt werden, welches im Verlauf der Moderne immer stärker ins Zentrum der Betrachtung rückte. Zum anderen zeichnet sich die Moderne als die Zeit der großen *Metaerzählungen* aus, welche in den verschiedensten Spielarten der Ideologien ihren Ausdruck fanden. Als dritte Tendenz deutete sich in der Moderne ein Durchbruch im Denken an, welches ich als *Perspektivenöffnung der Moderne* bezeichnen möchte. So erscheint uns die Moderne als einen träge dahin fließender Strom, dessen Gewässer so sehr zum Stillstand gekommen waren, daß sie umzukippen drohten. Der Fluß der Moderne roch schon ein wenig nach zu lange getragenen Ideologien. Auf seiner Oberfläche zeigten sich jedoch bereits hier und da einige farbige Seerosen, welche sich ansiedeln konnten, weil plötzlich auftretende Strudel den Strom der Ideengeschichte in Wallung brachten.

-  
-  
-

### **1.3. DIE POSTMODERNE... oder: Der Wille zur Macht**

‘Wir haben das Glück erfunden - sagen die letzten Menschen und blinzeln. ... ‘Ehemals war alle Welt irre - sagen die Feinsten und blinzeln. Man ist klug und weiß alles, was geschehen ist: so hat man kein Ende zu spotten. Man zankt sich noch, aber man versöhnt sich bald - sonst verdirbt es den Magen. - Man hat sein Lüstchen für den Tag und sein Lüstchen für die Nacht: aber man ehrt die Gesundheit.

*Friedrich Nietzsche*

Nachdem wir die Spur der Neuzeit und der Moderne verfolgt haben, wollen wir uns nun der Epoche zuwenden, die den eigentlichen Hauptgegenstand unserer Analyse ausmacht: die Postmoderne.

Die Tatsache, daß die meisten postmodernen Akzente einer Gesellschaft bereits in der Moderne erdacht wurden, erscheint auf den ersten Blick ziemlich paradox. Diese Paradoxie löst sich jedoch auf, wenn man sich vor Augen führt, daß die Postmoderne die in der Moderne angedachte Perspektivenvielfalt verwirklicht hat. Dementsprechend realisiert die Postmoderne die Versprechungen der Moderne. In diesem Kontext stellt sich nun die Frage, ob mit dem Beginn der Postmoderne das Ende der Moderne eingeläutet worden ist? Hat die Postmoderne die Moderne transzendiert? Ist es an der Zeit, vom Tod der Moderne zu sprechen? Ulrich Sonnemann hat sich in

einer Diskussion mit dem Titel *Der Tod der Moderne* folgendermaßen geäußert: "Es könnte sich in einem bestimmten Sinn um den Tod der Moderne handeln, wenn wir nämlich den Begriff im Sinne von George Bataille verstehen als einen 'kleinen Tod'. Dann wäre die Moderne jetzt an dem Punkt, wo sie beginnt zu pubertieren; und eventuell wäre dieser 'kleine Tod' so etwas wie ihr erster Orgasmus" (Sonnemann 1983, S.138).

-  
-  
-

### **1.3.1. Das Postmoderne Wissen**

Hinter dem allgemeinen Verlangen nach Entspannung und Beruhigung  
vernehmen wir nur allzu deutlich das Raunen des Wunsches,  
den Terror ein weiteres Mal zu beginnen,  
das Phantasma der Umfassung der Wirklichkeit in die Tat umzusetzen.

Die Antwort darauf lautet: Krieg dem Ganzen... retten wir die Differenzen.

*Jean-Francois Lyotard*

Die Frage nach den konkreten Inhalten der Postmoderne, wollen wir dem französischen Denker überlassen, der in der Postmoderne-Diskussion immer wieder als der Autor bezeichnet wird, der diesen Begriff geisteswissenschaftlich legitimiert hat und den Welsch aus diesem Grund als 'Paradephilosoph' der Postmoderne bezeichnet hat: Jean-Francois Lyotard (vgl. Welsch 1987, S.10). Dieser kürzlich verstorbene französische Philosoph, der der strukturalistischen Denkrichtung zugeordnet werden kann, hat 1982 im Auftrag des Universitätsrates der Regierung von Québec einen Bericht über das Wissen in höchstentwickelten Gesellschaften erstellt (vgl. Lyotard 1986, S.9). Das dabei entstandene Werk *Das Postmoderne Wissen* gilt seitdem als das Standardwerk der geisteswissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Postmoderne.

Neben dem Werk *Das postmoderne Wissen* werde ich ein weiteres Buch von Lyotard *Der Widerstreit* für die folgenden Erörterungen heranziehen. Diese Publikation, die vier Jahre nach der zuerst genannten erschienen ist, fundiert zum einen die postmoderne Argumentation Lyotards und faßt zum anderen die Konsequenzen der postmodernen Tendenzen zusammen. Um die Quintessenz von Lyotards Ausführungen für unseren anschließenden pädagogischen Kontext verständlich zu machen, wollen wir seinen sehr komplexen Gedankengang etwas vereinfachen und unsere Erörterungen an der folgenden Frage verankern: Auf welche Weise wird das Wissen in einer Gesellschaft legitimiert? Diese etwas abstrakt klingende Frage gewinnt ein wenig mehr an Kontur, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß mit der Legitimierung des Wissens die Diskurse einhergehen, die das Leben sowohl in seinen offensichtlichsten Grundsätzen als auch in seinen verborgensten Banalitäten bestimmen. Denn sowohl die Institutionen, welche das Recht, die Medizin, die Politik und die Erziehung beherbergen, also alle Diskurse, die gemeinhin der Öffentlichkeit zugeordnet werden, als auch die ausgesprochenen und unausgesprochenen normativen Regeln, bezüglich der Moral, der Sexualität und all den anderen Facetten des menschlichen Zusammenlebens, die dem sogenannten Privaten unterliegen, basieren immer auf einem Wissen, das sich diskursiv in die Gesellschaft

eingeschrieben hat. Auf der Grundlage dieses Wissens zeichnet sich dann wiederum ab, warum etwas so strukturiert ist, wie es ist und nicht anders. Diese Legitimationsfigur, die ihr ursprüngliches Antlitz all zu gern verschleiert, entscheidet letztendlich, ob etwas wahr oder falsch, erlaubt oder verboten, gut oder schlecht genannt wird. Meistens wird ihr tatsächlicher Name nicht genannt; statt dessen verwendet man dann Begriffe, die schon all zu oft für alles mögliche herhalten mußten. Man spricht dann häufig von *der* Wahrheit oder *der* Vernunft.

Lyotard geht es also um die Mechanismen der Legitimierung dieser Diskurse. In der Quintessenz gelangt Lyotard zu dem Schluß, daß es einen grundsätzlichen Unterschied in der Legitimierung des Wissens gibt. In den unterschiedlichen Formen dieser Legitimierung läßt sich daraufhin ein signifikantes Differenzierungsmerkmal verankern, durch das sich die Postmoderne von der Moderne abgrenzt. Dieses Differenzierungsmerkmal liegt im Niedergang der Metaerzählungen. "Bei extremer Vereinfachung hält man die Skepsis gegenüber den Metaerzählungen für 'postmodern'" (Lyotard 1986, S.14). Nachdem in der Moderne die großen Metaerzählungen ihren Siegeszug im Denken des Abendlandes gefeiert hatten, etablierte sich langsam in den Gefilden des Wissens die Erkenntnis, daß die Metaerzählungen, wenn sie konsequent verfolgt werden und ihren Anspruch auf Universalität aufrechterhalten, zwangsläufig in einer Ideologie münden. In einer solchen Ideologie - so gut ihre Intention auch immer sein mag - ist bereits immer eine Intoleranz gegenüber dem nicht in das Konzept passenden Anderen strukturell verankert. Damit blendet jede Ideologie bestimmte Aspekte der Realität aus. Die Perspektive einer Ideologie hat also immer ihren blinden Fleck, den sie zu negieren versucht. Dieser blinde Fleck sucht sich jedoch immer seinen Weg zurück an die Oberfläche der Lebenswelt.

Daraus folgt, daß jeder Ideologie immer eine Schwachstelle inhärent ist. Dem einen Standpunkt, der die Perspektive einer Ideologie betrachtet, kann immer ein anderer Standpunkt, welcher aus einem anderen Blickwinkel betrachtet vollkommen einleuchtend erscheint, gegenübergestellt werden. Die Geschichte der letzten Jahrhunderte ist voller Beispiele von Ideologien, die sehr lange brauchten, um sich ihrer Unvollkommenheit bewußt zu werden. So wie der Kommunismus, der sich seiner Unzulänglichkeit erst gewahr wurde, nachdem er in vielen Teilen der Welt über lange Zeiträume einfach nicht funktionierte; und der Humanismus, der sich als Trugbild herausgestellt hat, weil der Anspruch, einfach immer edel, hilfreich und gut zu sein, den Menschen vollkommen überforderte. Dementsprechend ist es allen Ideologien ergangen - und wird es wahrscheinlich auch allen anderen Ideologien ergehen -, die sich auf einen universellen Wahrheitsanspruch gründen. Denn wenn sie versuchen ihr theoretisch erarbeitetes Konzept in der Lebenswelt zu realisieren, kommen sie früher oder später unweigerlich an den Punkt, an dem die Realität sich den Formen dieses Konzepts nicht mehr beugen wird. Diese implizite Schwachstelle, die jeder Konzeption einer Metaerzählung inhärent ist, hat sich nach langen Grabenkämpfen im Wissen des Abendlandes etabliert. Von daher ist es nach dem Scheitern der großen Geschichts- und Emanzipationsentwürfe der Moderne müßig geworden sich zu fragen, in welcher Weise die Metaerzählungen konzipiert sein müssen, um ihr angestrebtes Ziel zu erreichen. Statt dessen kann die Quintessenz der Geschichte eigentlich nur so verstanden werden, daß die Metaerzählungen sich grundsätzlich delegitimiert haben.

In einem Interview mit Christian Descamps hat Lyotard diesen Gedankengang wie folgt nachgezeichnet: "Man kann diejenige Gesellschaften modern nennen, die die Diskurse der Wahrheit und der Gerechtigkeit in großen historischen und wissenschaftlichen Erzählungen verankern. .... In der Postmoderne, in dem, was wir erleben, beginnt gerade die Legitimation des Wahren und Gerechten auszubleiben. Gerade diese Begriffe waren es aber, die es möglich machten, hier den Revolutionsterror auszuüben, dort dem preußischen König die Stiefel zu lecken, anderswo Stalinist oder Maoist zu sein" (Lyotard 1985, S.116). Damit haben sich die Metaerzählungen als Legitimationsfigur für das Wissen disqualifiziert. "Der Rekurs auf die großen Erzählungen ist ausgeschlossen; man kann sich also für die Gültigkeit des postmodernen wissenschaftlichen Diskurses weder auf die Dialektik des Geistes noch auf die Emanzipation der Menschheit berufen" (Lyotard

1986, S.175).

Genau an diesem Punkt wollen wir den Übergang von der Moderne zur Postmoderne verankern. Die Diskurse der Postmoderne heben sich zwar inhaltlich nicht wirklich signifikant von denen der Moderne ab; der Scheitelpunkt, an dem sich jedoch die Postmoderne von der Moderne verabschiedet, liegt in der Überschreitung des Universalen "Die Postmoderne beginnt dort, wo das Ganze aufhört" (Welsch 1987, S.39). Diese prägnante Formel von Wolfgang Welsch faßt die grundsätzliche Stilfigur der Postmoderne - den Abschied vom Universalen - zusammen.

Aus dieser These ergibt sich zwangsläufig eine in die Zukunft gerichtete Perspektive der Postmoderne: Die Pluralität. Denn wo das Wissen nicht mehr aus einer universellen Erzählung rekrutiert werden kann, muß sich an deren Stelle die Vielfalt im Denken etablieren. Dieser Gedankengang, den Lyotard in *Das postmoderne Wissen* ausgiebig erörtert hat, läßt sich wiederum sehr prägnant zusammengefaßt bei Welsch finden: "Die beiden Momente, die sich im vorausgegangenen als generelle Charakteristika der Postmoderne herausgestellt haben, sind in diesem Buch systematisch entfaltet, also sowohl die Diagnose des Zerfalls der Einheit - als Ausgangspunkt der Postmoderne - wie auch die Beförderung der Vielfalt - als Zukunftsaufgabe der Postmoderne" (Welsch 1987, S.26).

Der Vielheit wird also in der Postmoderne-Diskussion eine herausragende Rolle zuerkannt. Man kann die Pluralität aus diesem Grund auch als die Vision der Postmoderne bezeichnen. Lyotard selbst war von der Pluralität in der postmodernen Gesellschaft fasziniert. In seinem Werk *Der Widerstreit* erörtert Lyotard die sprachphilosophische Legitimierung dieser Pluralität. "Unter Rekurs auf die sprachanalytische Folie exponiert Lyotard die postmoderne Pluralität und Heterogenität der Lebens-, Handlungs- und Denkformen und ihrer Probleme" (Welsch 1987, S.231). Konkret leistet Lyotard diese Analyse, indem er von Protagoras bis Aristoteles, von Hegel bis zu den Cashinahua und von Kant bis zur Menschenrechtserklärung von 1789 die verschiedensten Exkurse durchläuft und dabei die Sprache hinsichtlich ihrer Heterogenität durchleuchtet. Lyotard selbst hat aus diesem Grund dieses Werk als sein philosophisches Buch bezeichnet (vgl. Welsch 1987, S.230).

Lyotards Quintessenz besteht nun darin, daß er der Sprache grundsätzlich ihre einheitliche Verfassung abspricht. Statt dessen zeigen seine Analysen, daß die semantischen Verschiebungen der Sprache prinzipiell Pluralität implizieren. "Der Referent eines Eigennamens, *Bonaparte*, *Auschwitz*, ist stark determiniert, was seinen Ort im Geflecht der Namen und ihrer Beziehungen untereinander (die Welten) angeht ..., und zugleich schwach determiniert, was seine Bedeutung betrifft: man denke an die Vielzahl und die Heterogenität der Satz Universen, in denen er einen Platz als Instanz einnehmen kann" (Lyotard 1989, S.94). Die Analysen Lyotards würden nicht mehr als einen reinen Selbstzweck darstellen, wenn die Sprache, die Heidegger so treffend als Haus bezeichnet hat, nicht immer einen direkten Bezug zur Wirklichkeit hätte. Denn erst durch die Sprache wird die Wirklichkeit im Erleben der Menschen konstruiert. "So geht es in der mikroskopischen Analyse der Bruchstellen und Übergänge zwischen Sätzen stets um mehr als Linguistisches: Es stehen die Differenzen und Reibungen von Lebensformen und Weltkonzepten zur Debatte. Die Sprachanalyse ist nur das Mittel, deren Verfassung, Strategien und Auseinandersetzungen wie in einem Schaupräparat vor Augen zu führen" (Welsch 1987, S.234).



Die Heterogenität der Sprache, welche die Pluralität der Wirklichkeit unmittelbar nach sich zieht, hat für Lyotard schwerwiegende Konsequenzen. Er demontiert mit seinem Diktum der unvereinbaren Diskursgenres die Illusion einer allumfassenden Metasprache. Jutta Georg-Lauer faßt diesen Gedanken folgendermaßen zusammen: "Die vernunftskritische Diagnose einer Unmöglichkeit von Metasprache wird in *Le Différend* noch einmal erweitert, indem Lyotard den Streit, die Differenz ontologisiert" (Georg-Lauer 1988, S.200). Den Abschied von einer allgemeinen Metatheorie bringt Lyotard bereits durch den Titel diese Buches zum Ausdruck.

Die Schlußfolgerung, die Lyotard aus seinen Erörterungen in *Der Widerstreit* zieht, besteht darin, daß er die Unvereinbarkeit von zwei verschiedenen Perspektiven der Wirklichkeit propagiert. "Die Wirklichkeit führt den Widerstreit mit sich" (Lyotard 1989, S.104). So lautet die prägnante Formel Lyotards, mit der er versucht, der Heterogenität der Wirklichkeitskonstruktionen gerecht zu werden. Von daher wendet sich Lyotard radikal von der Idee einer Auflösung des Widerstreits durch einen einvernehmlichen Konsens ab. "Eben weil Sprache so verfaßt ist, daß es *die* Sprache nicht gibt, sondern Heterogenität grundlegend ist, muß es zu Konflikten nicht nur kommen, sondern sind diese auch nicht zu schlichten. Die Unlösbarkeit des Streits - die Unvermeidlichkeit des Unrechts - ist eine Folge dieser Verfassung der Sprache selbst. Grundlegende Heterogenität und wirkliche Gerechtigkeit sind inkompatibel" (Welsch 1987, S. 233).

Durch diese Argumentation belebt Lyotard eine seit langem geführte Debatte über Konsens und Dissens mit dem deutschen Star-Soziologen Jürgen Habermas. Schon in seinem Buch *Das postmoderne Wissen* stellt Lyotard die folgenden rhetorischen Fragen: "Wovon kann die Legitimation nach den Metaerzählungen ausgehen? ... Der durch Diskussion erreichte Konsens, wie Habermas denkt? Er tut der Heterogenität der Sprachspiele Gewalt an" (Lyotard 1986, S.16). Noch deutlicher wendet sich Lyotard gegen Habermas und sein goldenes Kalb - den Konsens -, indem Lyotard die Gerechtigkeit thematisiert: "Die Sache ist gut, aber die Argumente sind es nicht. Der Konsens ist ein veralteter und suspekter Wert geworden, nicht aber die Gerechtigkeit. Man muß also zu einer Idee und einer Praxis der Gerechtigkeit gelangen, die nicht an jene des Konsens gebunden ist. Das Erkennen der Heteromorphie der Sprachspiele ist ein erster Schritt in diese Richtung " (Lyotard 1986, S.190-191).

Die Pluralität ist also nach Lyotard unumgänglich. In diesem Sinne entwirft Lyotard einige Fragmente einer Gerechtigkeitskonzeption, die von der Illusion, den Widerstreit aufzulösen, abgesehen hat. Wolfgang Welsch faßt diese wie folgt zusammen: "Man kann den Widerstreit nicht aufheben. Aber man kann dafür sorgen, daß seine stillschweigende Tilgung nicht unbemerkt bleibt und daß fortan anders mit ihm umgegangen wird. Dies ist die jetzt geforderte Gerechtigkeitsarbeit" (Welsch 1987, S.240.) In diesem Sinne artikuliert sich in Lyotards Gerechtigkeitskonzeption eine Erweiterung der Gerechtigkeitsphäre (vgl. Welsch 1987, S.240). Denn in der Akzeptanz der Tatsache, daß durch keine übergeordnete eindimensionale Legislative der Widerstreit aufgelöst werden kann, wird die Forderung nach der Heterogenität von Rechtsansprüchen legitimiert. Konkret könnte dieses z.B. bedeuten, daß jeder Partei, die in einen Widerstreit verwickelt ist, die Möglichkeit der Artikulation gegeben wird (vgl. Welsch 1987, S.237).

Das letztendliche heroische Ziel der Gerechtigkeit die potentiellen Ungerechtigkeiten vollkommen auszumerzen entpuppt sich in der Konzeption Lyotards als eine unrealisierbare Illusion. Aber lassen wir zu diesem Thema noch einmal Wolfgang Welsch zu Wort kommen: "Dieses Problem [der Gerechtigkeit] ist allerdings nach allem Vorausgegangenem auch gar nicht aus der Welt zu schaffen. Das einzige, was man tun kann, ist: mit ihm umzugehen. Indem man nicht (qua Bürgerkrieg, Klassenkampf oder revolutionärer Gewalt) noch einmal auf eine einzige (bloß andere) Gerechtigkeit setzt und ein anderes Tribunal anstelle des alten errichtet (das genau so ungerecht sein wird, bloß an anderer Stelle); ... sondern indem man sich ... auf den Widerstreit einläßt" (Welsch 1987, S.238).

Mit diesem Gedanken, der nicht mehr versucht zu verschleiern, daß die Grenzen des Möglichen ihren Meister in der Unendlichkeit des Widerstreits gefunden haben, plädiert Welsch für eine Gesellschaftsform, die nach dem Niedergang der Metaerzählungen die Freiheit erlangt hat, der postmodernen Heterogenität ihren Tribut zu zollen. Dementsprechend bedeutet diese Heterogenität nicht nur eine Chance, sondern vielmehr eine Verpflichtung.

In diesem Zusammenhang gewinnt die Konzeption Lyotards eine ethische Dimension, die ich im dritten Kapitel dieser Arbeit bezüglich ihrer pädagogischen Relevanz befragen möchte. Denn diese kleine Reise durch die Geschichte des Denkens des Abendlandes soll nicht als reiner Selbstzweck verstanden werden; sondern vielmehr wollen wir zu einem späteren Zeitpunkt der Frage nachgehen, was die Erkenntnisse, die uns durch Lyotards Denken erschlossen wurden, für eine Pädagogik bedeuten, die es versteht, sich adäquat in das komplexe Netzwerk der Postmoderne einzufügen.

Nachdem wir nun die Grundprämisse der Postmoderne herausgearbeitet haben, wollen wir uns abschließend der Frage zuwenden, inwieweit das postmoderne Denken sich im Abendland durchgesetzt hat und welchen Bestand es - besonders in möglichen Krisenzeiten haben kann. Denn mit dem Verlust der teleologisch ausgerichteten Metaerzählungen verschwindet auch die Perspektive einer letztendlichen Erlösung, die zur Überwindung jeglicher Krisen all zu gerne an den zukünftigen Horizont projiziert wurden. Genau dieses Spannungsfeld thematisiert das bereits oben zitierte Interview zwischen Christian Descamps und Jean-Francois Lyotard:

*"In den klassischen Krisen 'waren die Zeiten schlecht', aber die militaristischen oder revolutionären Explosionen brachten die Maschine wieder in Gang, konnten alles retten ... In der Postmoderne erleben wir Krisen ohne großen Abend.*

Nichts ist für immer erworben, und wir können niemals von dem Wiederaufleben der Kraft einer universalen Erzählung sicher sein. Der Nazismus hat sie mobilisiert, um der Krise zu entgehen. Im übrigen braucht man immer "Fabeln", und wir alle wünschen sie uns. Aber die Wiederkehr der großen Erzählungen von der Geschichte wären ein Rückfall. Übrigens kann er von verschiedensten Seiten kommen, von der klassischen Rechten, von der extremen Rechten, aber auch von der Linken. Aber wenn das alles möglich bleibt, scheint es mir doch, daß die allgemeine Auffassung der Gesellschaft die Idee einer Einheit, einer Universalgeschichte, all dessen, was ein Modell möglicher Vorhersehbarkeit impliziert, aufgegeben hat. All das - was in den Naturwissenschaften seit der großen Krise am Ende des 19. Jahrhundert offensichtlich war - ist jetzt massiv im Bereich des Sozialen im Umlauf" (Descamps 1985, S. 116-117).

### **1.3.2. Die Strukturalisten und die Differenz**

Na schön, wir haben verstanden, es gibt keine Letztbegründungen mehr, kein klassisches Subjekt, keine linearen Erzählungen... Mag sein! Wenn die letzte Erzählung dekonstruiert und das letzte Subjekt aufgelöst ist, werdet ihr merken, daß man Signifikanten nicht essen kann!

*Mariam Lau*

Wir sind nun an einem Punkt angelangt, an dem ich mit der Skizzierung der Postmoderne - so wie Lyotard diese legitimiert - eine der geisteswissenschaftlichen Grundlagen, die für die noch folgende pädagogische Analyse ausschlaggebend sein wird, markiert habe. Die Ausführungen Lyotards würden jedoch ziemlich isoliert im Zeitgeist vor sich hindümpeln, wenn sie nicht aus verschiedenen Richtungen Aufwind erhalten würden.

An erster Stelle ist diesbezüglich der Strukturalismus zu nennen, der in seinem Heimatland Frankreich in den fünfziger und sechziger Jahren einen beispiellosen Erfolg erlebte. Der Strukturalismus hat sich der Frage gewidmet, auf welche Weise man das strukturelle Raster der Welt in der Sprache der Geisteswissenschaften beschreiben kann. Anstatt der ideologisierten Sozialwissenschaften wollte man von nun an die Ontologisierung der Struktur vorantreiben (vgl. Dosse 1996, S.9-11).

Mit dem Siegeszug des Strukturalismus sind untrennbar die Namen von Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Louis Althusser, Roland Barthes und Jacques Lacan verbunden. Doch Anfang der achtziger Jahre wurde dieser erste Höhenflug des Strukturalismus abrupt beendet. Die erste Garde der Protagonisten des Strukturalismus verstarben, bzw. Althusser wurde nach dem Mord an seiner Gattin in die Nervenheilanstalt Saint-Anne eingeliefert (vgl. Dosse 1996, S.11). In ihrer Tradition siedelten sich unter anderen Denker, wie z.B. Gilles Deleuze, Jacques Derrida und last but not least Jean-Francois Lyotard an. Mit reichlicher Verspätung erreichten die Wogen des französischen Strukturalismus auch den deutschsprachigen Raum, wo sich besonders in den letzten Jahren seine radikalen erkenntnistheoretischen Gedanken in den Sozialwissenschaften etablieren konnten.

Im Kontext dieser Arbeit möchte ich zwei Kriterien des strukturalistischen Denkens beleuchten, welche in der Postmoderne-Diskussion Eingang gefunden haben. Als ersten Gesichtspunkt möchte ich die Stellung, die dem Subjekt im Strukturalismus zugewiesen wird, charakterisieren. Wie ich in meinen bisherigen Ausführungen skizziert habe, zeichnete sich das Denken des Abendlandes seit Descartes dadurch aus, daß es die Subjekthaftigkeit des Individuums betonte. D.h., das Subjekt wurde zum Mittelpunkt des psychischen Erlebens erklärt. Von diesem Zentrum aus erklärte das Subjekt sich zum Maß aller Dinge und eroberte sich deduktiv die Welt der Objekte. Mit dieser Tradition brachen die Strukturalisten, indem sie das Subjekt nicht mehr als autonom zur Welt stehendes Geschöpf verstanden, sondern statt dessen als Schnittpunkt der Diskurse der Außenwelt, welche das Subjekt ohne sein Zutun durchkreuzen. Hans Jonas hat diesen Gedanken wie folgt zusammengefaßt und etwas pathetisch abgerundet: "Das eine Subjekt der Spontaneität besteht nicht mehr: das Innere des Menschen ist vielmehr Treffpunkt fremder Mächte, denen es den Hohlraum ihrer Wirksamkeit liefert. Nur im Erleiden derselben besteht noch die Einheit des Ich" (Jonas 1990, S.124).

Als die ausschlaggebende Form, durch welche die verschiedensten Diskurse in das Subjekt eindringen, machten die Strukturalisten die Sprache aus. Denn die Sprache ist vorrangig. Nicht mehr das Subjekt beherrscht die Sprache, sondern das Subjekt wird von der Sprache beherrscht. Diesen Paradigmenwechsel hat Jacques Lacan in seinem Werk an vielen Stellen thematisiert, wie z.B. in dem Aufsatz *Der Sinn der Buchstaben*: "Auch das Subjekt, das als ein Sklave der Sprache erscheinen kann, ist mehr noch einem Diskurs hörig in der universellen Bewegung, in der sein Platz niedergeschrieben ist bereits bei seiner Geburt und sei es bloß in Form des Eigennamens" (Lacan 1986b, S.19-20). In diesem Aufsatz unterstreicht Lacan die vorherrschende Stellung der Sprache an mehreren Stelle. So schreibt er z.B., daß "die Sprache samt ihrer Struktur existiert, bevor ein beliebiges Subjekt in einem bestimmten Moment seiner geistigen Entwicklung in sie eintritt" (Lacan 1986b, S.19).

Wir können bis hierher festhalten, daß durch diesen Paradigmenwechsel vom zentrierten zum dezentrierten Subjekt zum einen dieses Subjekt aus seiner geheiligten Position vertrieben wurde. Zum anderen wurde in diesem Zusammenhang der Vernunftsbegriff, der seit Descartes untrennbar mit dem Subjekt verquickt war, grundlegend in Frage gestellt. Denn die Vernunft wurde bisher als a priori im Geist des Subjekts den Bereich den Descartes als *res cogitans* bezeichnet hat verankert. Doch gerade dieses Feld, welches vorher allein der Autorität Gottes unterstellt war, wurde von den Strukturalisten der Beliebigkeit der Sprache überlassen.

Wolfgang Müller-Funk hat in seinem Buch *Die Enttäuschungen der Vernunft* diesen komplexen Gedankengang zusammengefaßt: "Der Strukturalismus macht mit dem Heideggerschen Diktum von dem Haus der Sprache ernst: Nichts besteht außerhalb der Sprache. Nicht die Sprache repräsentiert - schlecht oder recht - die Vernunft und die Manifestation des Subjekts, sondern umgekehrt, die Sprache artikuliert in ihrem Spiel Vernunft und bringt das hervor, was wir Subjekt nennen. Dieser dramatische Paradigmenwechsel ... läßt sich bei allen Theoretikern auffinden, die dem postmodernen Strukturalismus zugerechnet werden" (Müller-Funk 1990, S.116-117).



In diesem Kontext hat der französische Strukturalismus ein Verständnis des Subjekts in die Geisteswissenschaften katapultiert, der die Stellung des Menschen insgesamt relativiert hat. Gilles Deleuze schreibt diesbezüglich: "Der Strukturalismus ist keineswegs ein Denken, welches das Subjekt beseitigt, sondern ein Denken, welches es zerbröckelt und systematisch verteilt, welches die Identität des Subjekts bestreitet, es auflöst und von Platz zu Platz gehen läßt, ein Subjekt, das immer Nomade bleibt, aus Individuen besteht, aber aus unpersönlichen, oder aus Besonderheiten, aber aus vorindividuellen" (Deleuze 1992, S.55). Damit hätten wir einen strategischen Stützpunkt des Strukturalismus, der in der Postmoderne-Diskussion immer wieder rekrutiert wird, gekennzeichnet. Als nächstes wollen wir uns explizit einem Denker widmen, der den Gedanken der Pluralität der Postmoderne erkenntnistheoretisch untermauert hat: Die Rede ist von Jacques Derrida.

Derrida hat auf der Grundlage der Überlegungen Heideggers über die Differenz zwischen Sein und dem Seienden (vgl. Dosse 1996, S.543) eine Denkrichtung entscheidend geprägt, die heute unter dem Schlagwort der Dekonstruktion zusammengefaßt wird. Mit der raffinierten Kreation des Begriffs der *Différance* (vgl. Derrida 1997, S.78-80) schafft Derrida einen Terminus, welcher der Heterogenität der Welt grundsätzlich ihren Tribut zollt. Peter Engelmann bringt in der Einleitung der von ihm herausgegebenen Textsammlung *Postmoderne und Dekonstruktion* die bisherige Tradition des Denkens auf den Punkt, welche von den erkenntnistheoretischen Folgerungen der Dekonstruktion grundsätzlich in Zweifel gezogen wird: "Alles auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, das ist traditionell die grundlegende Operation der Philosophie. Denn die Vereinheitlichung der Welt als was auch immer gilt in der philosophischen Tradition als Voraussetzung dafür, daß man allgemeine Methoden entwickeln und ihre Allgemeinheit begründen kann" (Engelmann 1997, S.20).

Dieses Paradigma dekonstruiert Derrida in seinen Arbeiten, indem er die *Différance* als vorherrschendes Prinzip kennzeichnet. Er verankert den Begriff der *Différance* in der Sprache, wobei er sich wie so viele Strukturalisten auf den Linguisten Ferdinand de Saussure beruft, der in seinem Werk *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaften* bereits 1916 eine der Grundlagen für die strukturalistische Denkrichtung gegeben hat: "Alles Vorausgehende läuft darauf hinaus, daß es in der Sprache nur Verschiedenheiten gibt. Mehr noch: eine Verschiedenheit setzt im allgemeinen positive Einzelglieder voraus, zwischen denen sie besteht; in der Sprache aber gibt es nur Verschiedenheiten ohne positive Einzelglieder. Ob man Bezeichnetes oder Bezeichnendes nimmt, die Sprache enthält weder Vorstellungen noch Laute, die gegenüber dem sprachlichen System präexistent wären, sondern nur begriffliche und lautliche Verschiedenheiten, die sich aus dem System ergeben" (Saussure 1967, S.143-144).

In diesem Sinne beschreibt die *Différance* die Verweisung von einer Verschiedenheit zur nächsten, wobei der eigentliche Kern dessen, was das Begehren artikulieren möchte, sich der Artikulation entzieht. "*Différer* in diesem Sinne heißt temporisieren, heißt bewußt oder unbewußt auf die zeitliche und verzögernde Vermittlung eines Umwegs rekurrieren, welcher die Ausführungen oder Erfüllung des 'Wunsches' oder 'Willens' suspendiert und sie ebenfalls auf eine Art verwirklicht, die ihre Wirkung aufhebt und temperiert" (Derrida 1997, S.83). Denn in diese Verweisung konstituiert sich der Sinn, der nach Derrida erst durch das unendliche Spiel der Verschiebungen von einer Verschiedenheit zur nächsten entstehen kann. "Entscheidend ist für Derrida, daß der Sinn nie präsent, sondern immer aufgeschoben und in verschiedenen Bahnen verstreut ist. Folgt man dieser Bewegung der *Différance*.... so erkennt man, daß gerade sie nicht eine Bewegung des Entzugs von Sinn, sondern die Weise seiner Konstitution ist. Sinn gibt es nur durch diese Bewegung der Differenz. Was umgekehrt bedeutet: Die Differenz ist ursprünglich und unhintergebar" (Welsch 1987, S.144).

Von dem bis hierher skizzierten Gedankengang können wir nun wieder den Kreis zum Kontext unserer bisherigen Überlegungen schließen. Mit dem Primat der Differenzen verliert das Ursprungsdenken, das die Grundlage für Metaerzählungen darstellte, seine Legitimität. Kersten Reich

verkürzt diesen Gedanken auf die prägnante Formel: "Die Ursprünge sind tot, es leben die Unterschiede" (Reich 1998b, S.129). Der erkenntnistheoretische Gewinn, der sich aus den Ausführungen Derridas erschließt, liegt demnach in der Möglichkeit nachdem man von der kategorischen Vereinheitlichung der Welt abgeschworen hat, ein Phänomen in einem größeren Kontext zu betrachten. Peter Engelmann schließt in diesem Sinne seine Gedanken über Derrida mit dem folgenden Satz ab: "Derrida plädiert für eine 'Lektüre' der Welt, die das Ausgegrenzte wieder ans Licht bringt" (Engelmann 1990, S.31).

Ein weiterer Strukturalist, der in Zusammenarbeit mit Félix Guattari für die Differenz eine derart treffende Metapher gefunden hat, daß ich ihn dem verehrten Leser nicht vorenthalten möchte, ist der bereits zitierte französische Philosoph Gilles Deleuze. Deleuze beschäftigte sich bereits 1968 in seiner Studie *Différence et répétition* mit der Differenz und kam zu dem Schluß, daß die Philosophie eine Kehrtwende einschlagen muß, um die klassische Tradition der Verallgemeinerung hinter sich zu lassen. Das Denken der Differenzen sollte sich nicht mehr auf ein metaphysisches Identisches, sondern nur noch auf andere Differenzen beziehen (vgl. Welsch 1987, S.142). "Später hat Deleuze (zusammen mit Félix Guattari) dieses Denken der Differenz anhand der Metaphorik des 'Rhizoms' weiterentwickelt: nicht der klassische Wurzelbaum, der in seiner Entfaltung hierarchisch alle Differenzen umgreift, und nicht das moderne System der kleinen Wurzeln, das viele Mikro-Einheiten pflegt, sondern das Rhizom, das Wurzelstengelwerk, bei dem Wurzel und Trieb nicht zu unterscheiden sind und das sich in ständigem Austausch mit seiner Umwelt befindet, ist paradigmatisch für Wirklichkeit heute" (Welsch 1987, S. 142).

Mit diesem kleinen Ausflug in die radikalen Strömungen der Dekonstruktivisten dürfte der Stellenwert der Pluralität für die heutige Gesellschaft weiter an Kontur gewonnen haben. Bei einigen Skeptikern könnte jedoch der etwas brachial klingende Begriff der Dekonstruktion zu der Vermutung führen, daß damit etwas grundlegend Destruktives verbunden ist. Aber genau das Gegenteil ist der Fall. Doch lassen wir an dieser Stelle einfach Jacques Derrida selbst in einem weiteren - wiederum von Christian Descamps geführten - Interview zu Wort kommen:

*"Sie betreiben Dekonstruktion, nicht Destruktion. Bezeichnet dieses Wort vielleicht eine Weise, die Struktur auseinanderzunehmen, um das Skelett sichtbar zu machen? ... So manchen hat sie [die Dekonstruktion] wahrscheinlich ermöglicht, aus der 'alles ist ausgespielt' - Stimmung herauszufinden.*

.... Man nimmt einen Aufbau, einen Artefakt auseinander, um seine Struktur, seine Maserung, oder, wie sie sagten, sein Skelett sichtbar zu machen, um aber auch gleichzeitig seine ruinöse Unsicherheit einer formalen Struktur aufzudecken, die nichts zu erklären vermag, weil sie weder ein Mittelpunkt, noch ein Prinzip, noch eine Kraft, ja nicht einmal der Lauf der Dinge im weitesten Sinn des Wortes ist. Die Dekonstruktion als solche beschränkt sich weder auf eine Methode (Reduktion auf das Einfache) noch auf eine Analyse; sie geht über die kritische Bestimmtheit und sogar über die Idee des Kritischen hinaus. Deshalb ist sie nicht negativ, auch wenn man sie, allen Vorsichtsregeln zum Trotz, so gedeutet hat. Für mich begleitet sie immer eine Forderung zur Bejahung, ich würde sogar sagen, daß sie nie ohne Liebe vor sich gehen kann..." (Descamps 1985, S. 59-60).

Zusammenfassend möchte ich die Bedeutung des Strukturalismus für die hier geführte Postmoderne-Diskussion folgendermaßen umschreiben: Der französische Strukturalismus hat den universalen Anspruch der Moderne entkernt. Wie ein Gebäude, das all seiner Fassaden beraubt wurde und dessen tragende Struktur sich nun dem interessierten Beobachter offenbart, sind die Diskurse der Moderne transparent geworden. So wie Handwerker mit schwerem Gerät ein neu zu gestaltendes Gebäude bis auf die fundamentale Architektur abtragen, so haben Foucault mit seiner Archäologie des Wissens, Derrida mit seiner mutwilligen Dekonstruktion und all die anderen Strukturalisten mit ihren unerbittlichen Analysen den aufgedunsenen Leib der Moderne bei dessen Autopsie skelettiert.

Zurückgeblieben sind die Fragmente des In-der-Welt-Seins, die sich weitgehend von den Schlacken des universalen Denkens, an welches die Humanwissenschaften wahrscheinlich nicht erst seit der Neuzeit gekettet waren, befreien konnten.

Es ist vielleicht nach den bisherigen Ausführungen überflüssig anzumerken, daß die Strukturalisten die Diskurse der Moderne nicht aus reiner Böswilligkeit so grundlegend demontiert haben, sondern vielmehr aus der Notwendigkeit, eine Sichtweise des Menschen zu entwickeln, die den komplexen Herausforderungen des Zeitgeists gerecht wird. Ihren Erfolg, eine Anthropologie zu entwickeln, die den engen Bereich der herkömmlichen Humanwissenschaften überschreitet, bringt Jochen Köhler auf den Punkt: "Auf diese Weise ist dem Strukturalismus gelungen, was den Phänomenologen und den Dialektikern hätte gelingen müssen, um ihres diskursiven Erfolgs willen. Deren Ansinnen war es ja gewesen, dem Menschen nicht mehr ein idealistisches Glaubensgebäude, sondern ein In-der-Welt-Sein zu vermitteln... Der Strukturalismus war bestens vorbereitet den Parcours als Sieger zu verlassen" (Köhler 1991, S.43).

-

### **1.3.3. Nietzsches Traum**

Mach dich mal locker!

*Die fantastische Vier*

Zum Ausklang des Kapitels *Die Postmoderne im Gewand der Buchstaben* werden wir uns dem Philosophen widmen, den ich in Anlehnung an Welsch als Urvater der Postmoderne bezeichnen möchte: Friedrich Nietzsche.



Nietzsche, dessen Philosophie genauso sagenumwoben ist, wie seine eigene Person, entwickelte in seinem Lebenswerk die Matrix einer Geschichte der Menschheit, in der nicht nur die Eckpunkte der Postmoderne angedacht wurden,

sondern auch der Weg dorthin bereits markiert wurde. Sein Werk hatte es sich zur Aufgabe gemacht, das scheinheilige Moralkorsett der Moderne zu entlarven und deren zwangsläufigen Niedergang zu antizipieren. Damit wurde seine Philosophie zum einen zu einer Dokumentation des Untergang der Herrendiskurse, die Nietzsche unerbittlich bezüglich ihrer Ursprünge und Modifikationen analysierte. Zum anderen zeichnet sich besonders in seinem Spätwerk die Möglichkeit einer Gesellschaft ab, die den moralischen Ballast der vernunftorientierten Idealisten abgeworfen und statt dessen die Bejahung zum allüber-greifenden Prinzip erkoren hat.

In diesem kurzen Überblick zeichnet sich bereits die Vision ab, die Nietzsches Lebenswerk durchzogen hat. Eine Vision, die wahrscheinlich eng mit seinem eigenen Leben verknüpft ist. Denn Nietzsche konnte seine Vorstellungen von einem Leben, welches sich von den reaktiven Kräfte befreit und seinen Triumph in der Bejahung findet, für sich selbst niemals verwirklichen. In der Realität war er machtlos; dagegen in seiner Philosophie grenzenlos.

Man kann es natürlich als relativ vermessen bezeichnen, daß der Autor dieser Zeilen die Motivation Nietzsches in der bloßen Sublimation eines ungelebten Lebens sieht. Aber in der Biographie des Eigenbrötlers Nietzsches lassen sich mehrere Ansatzpunkte von der Beziehung zu Wagner, über die unerfüllte Romanze mit Lou Andreas-Salomé, bis hin zum Zerwürfnis mit der Schwester - für diese These finden (vgl. Frenzel 1966, S.69ff.). Als zentralen Beleg möchte ich wie schon so viele vor mir, die sich mit dem Leben Nietzsches auseinandergesetzt haben die schwere Krankheit Nietzsches anführen, die ihn im letzten Jahrzehnt vor seinem Zusammenbruch zu einem Reiseleben auf der ständigen Suche nach einem günstigen Klima verurteilt hat (vgl. Deleuze 1979, S.10).

Grundsätzlich können wir demnach festhalten, daß Nietzsches Leben unter keinem all zu guten Stern gestanden hat. Diese Tatsache mag für Nietzsche persönlichen Kontext nicht sonderlich erbaulich gewesen sein; trotzdem können wir in ihr das Grundmotiv sehen, das seiner Philosophie die Flügel verliehen hat, mit denen sein Denken die Schranken des damaligen Zeitgeists übersteigen konnte, um eine Vision am Horizont der Philosophiegeschichte ins Blaue zu malen, in der sich bereits die Grundzüge der Postmoderne erkennen lassen.

Ich möchte nun den Fokus der Betrachtung des Lesers auf die chronologische Abfolge dieser Vision Nietzsches richten, um diese daraufhin in den Kontext meiner Ausführungen der Postmoderne einbetten zu können. Konkret beginne ich die Skizzierung der Philosophie Nietzsches an der Stelle, an der er einen Mythos von einem ursprünglichen Leben entwirft. Diesen Mythos faßt Gilles Deleuze in seinem Buch *Nietzsche. Ein Lesebuch von Gilles Deleuze* wie folgt zusammen: "Eine komplexe Einheit: ein Schritt für das Leben und ein Schritt für das Denken. Die Lebensformen erregen die Denkweisen, und die Denkformen erschaffen die Lebensweisen. Das Leben aktiviert das Denken, und das Denken bejaht auf seine Weise das Leben. Von dieser vorsokratischen Einheit haben wir nicht einmal mehr die Idee" (Deleuze 1979, S.20).

Dieses Bild eines ursprünglichen Lebens skizziert Nietzsche als ein Ideal, welches bereits durch die Philosophie der Antike verloren gegangen ist. "Wir kennen nur noch Beispiele, in denen das Denken das Leben zügelt, verstümmelt und vernünftig macht, oder Beispiele, in denen das Leben sich revanchiert, indem es das Denken verwirrt. Wir haben nur noch die Wahl zwischen mittelmäßigem Leben und verrückten Denkformen" (Deleuze 1979, S.20). Diesen Weg sieht Nietzsche für das Denken von der Philosophiegeschichte vorgezeichnet. "Anstelle der Einheit von aktivem Leben und es bejahendem Denken sieht man, wie das Denken sich die Aufgabe gibt, über das Leben zu urteilen, ihm angeblich höhere Werte entgegenzustellen und es an diesen Werten zu messen und zu begrenzen das Denken verdammt das Leben" (Deleuze 1979, S.21).

Damit haben wir bereits die Mechanismen der Moral dargestellt, in welchen Nietzsche einen Triumph der Reaktion über das aktive Leben, und die Negation des bejahenden Denkens sieht (vgl. Deleuze 1979, S.21). "Moral nämlich als Lehre von den Herrschafts-Verhältnissen verstanden, unter denen das Phänomen 'Leben' entsteht" (Nietzsche 1979, S.76). Dieser Moralbegriff steht nach Nietzsche im Dienst der reaktiven Kräfte, die das Leben drangsalieren und einengen. Nietzsche sieht diese Moralvorstellung durch die 'décadence' vertreten, die damit ihren *Willen zur Macht* artikuliert (vgl. Nietzsche 1979, S.78).

Mit dem Begriff *Wille zur Macht* meint Nietzsche nicht direkt den Wunsch zu herrschen, wie es der herkömmliche Gebrauch des Wortes suggeriert, statt dessen bezeichnet Nietzsche mit diesem Terminus allgemein die Ausrichtung auf das sich Verändernde, das Schaffen, welches immer auch damit verbunden ist, etwas hinter sich zu lassen. Es geht Nietzsche also um den Prozeß des Lebens und sein Streben, das sich immer wieder in einem anderen Gewand artikulierende Begehren zu stillen. "Ich wollte sagen: auch das teilweise Unnützlich-werden, das Verkümmern und Entarten, das Verlustig-gehen von Sinn und Zweckmäßigkeit, kurz der Tod gehört zu den Bedingungen des wirklichen progressus: als welcher immer in Gestalt eines Willens und Wegs zu größerer Macht erscheint und immer auf Unkosten zahlreicher kleiner Mächte durchgesetzt wird" (Nietzsche 1979, S.77).

Und diesen *Willen zur Macht* verwendet Nietzsche in zwei gegensätzlichen Bedeutungszusammenhängen, von denen wir den ersten an dieser Stelle, den vernunftorientierten reaktiven Kräfte zuordnen können. Die Moral, die zu Nietzsches Zeit im bürgerlichen Moralkodex eine ihrer Sternstunden erlebte, welche Nietzsche jedoch respektlos als 'Vorurteil' bezeichnete (vgl. Schweppenhäuser 1988, S.23), zelebrierte noch relativ unbeeindruckt von irgendwelchen sich bereits abzeichnenden Kränkungen ihren *Willen zur Macht*.

Da dieser *Wille zur Macht* jedoch ein Triumph des 'Nein' über das 'Ja' bedeutet, sieht Nietzsche in der Moral die Manifestation des europäischen Nihilismus. "Nietzsche konstatiert hier zunächst in Summa: 'Moral war das große Gegenmittel gegen den praktischen und theoretischen Nihilismus'. Die Moral jedoch hat die 'Wahrhaftigkeit' herausgebildet; diese aber erkennt in der Entdeckung der 'interessierten' Betrachtung von Moral deren Haltlosigkeit, und das wiederum führt zum Nihilismus als Einsicht in die grundsätzliche Sinnlosigkeit allen Geschehens" (Ries 1990, S.113). Dieser Nihilismus hat sich nach Nietzsche trotz der verschiedenen Reformationsversuche unmittelbar in die jüdische und später christliche Religion eingeschrieben. Der Nihilismus ist damit kein vorübergehender Tiefpunkt der Philosophie des Abendlandes, sondern vielmehr ist dieser Nihilismus untrennbar mit dem vernunftorientierten Denken verknüpft.

Nietzsches Theorie hätte wohl nicht den Titel einer Vision verdient, wenn Nietzsche seine Überlegungen an diesem Punkt nicht fortgesetzt und die Perspektive der Selbstüberwindung der Moral entwickelt hätte. Nietzsche sieht diese Selbstüberwindung der Moral sich dadurch abzeichnen, daß auch der Nihilismus sich selbst überwindet und damit einer generellen Umwandlung den Weg bahnt. Die provokativste These Nietzsches: 'Gott ist tot' kann in diesem Zusammenhang als Zwischenschritt zur letztendlichen Umwandlung der Werte verstanden werden. Auch wenn mit dem Tod Gottes das Band zwischen den Menschen und den reaktiven Kräften seine ersten Risse bekommt, so beseitigt dieses Ereignis noch immer nicht den Nihilismus. "Der Tod Gottes ist zwar ein Ereignis, aber es hat noch keinen Sinn und Wert. Solange wir nicht das Prinzip der Wertschätzung ändern und nur die alten Werte durch neue ersetzen, die bloß neue Kombinationen der reaktiven Kräfte mit dem Willen zum Nichts sind, solange ist nichts verändert, und wir sind weiterhin unter der Herrschaft etablierter Werte" (Deleuze 1979, S.33).

Der Nihilismus ist an diesem Punkt für Nietzsche also noch nicht überwunden; vielmehr spitzt er sich durch den Tod Gottes weiter zu. Denn den Menschen ist ihre metaphysische Legitimationsfigur, auf die sich letztendlich alles zurückführen ließ, abhanden gekommen. Diesen Zustand der Menschheit bezeichnet Nietzsche als die letzte Form des Nihilismus, deren Folgen Nietzsche derart beschreibt: "Das Gefühl der Wertlosigkeit wurde erzielt, als man begriff, daß weder mit dem Begriff 'Zweck', noch mit dem Begriff 'Einheit', noch mit dem Begriff 'Wahrheit' der Gesamtcharakter des Daseins interpretiert werden darf. Es wird nichts damit erzielt und erreicht; es fehlt die übergreifende Einheit in der Vielheit des Geschehens: der Charakter des Daseins ist nicht 'wahr'... man hat schlechterdings keinen Grund mehr, eine wahre Welt sich einzureden.... Kurz: die Kategorien 'Zweck', 'Einheit', 'Sein', mit denen wir der Welt einen Wert eingelegt haben, werden wieder von uns herausgezogen und nun sieht die Welt wertlos aus..." (Nietzsche 1979, S.86).

An diesem Punkt erreicht der Nihilismus seinen Höhepunkt und schafft damit die Voraussetzungen für eine tatsächliche Umwandlung der Werte. Jutta Georg-Lauer charakterisiert die Funktion des Nihilismus in diesem Kontext wie folgt: "Er [Nietzsche] hatte den Nihilismus als Zwischenphase zwischen der 'alten Welt' des Glaubens an ewige, durch metaphysische Weltinterpretationen gestützte Werte und einer zukünftigen, noch zu verwirklichenden Welt 'fröhlicher Lebensbejahung' definiert, die 'jenseits von Gut und Böse' die Frage nach dem Sinn des Lebens hinter sich läßt. Nihilismus ist ein anderer Name für eine Decadenceideologie, die die verbleibenden Lebensäußerungen der durch Moral geschwächten Menschen beschreibt. Darin faßt Nietzsche die Überzeugung universeller Sinnlosigkeit zusammen: "Die Welt erscheint wertlos, alle Werte der Welt sind als kategorische Projektionen des Menschen durchschaut worden" (Georg-Lauer 1988, S.192).

Nun tritt in Nietzsches Gedankengang der letzte Mensch und der Mensch, der untergehen will, in Erscheinung. "Beim Ende der höheren Menschen erhebt sich der letzte Mensch, derjenige, der sagt: alles ist vergeblich und verschwindet beinahe von selbst! Lieber ein Nichts an Willen als ein Wille zum Nichts! Aber zum Vorteile dieses Bruches wendet sich der Wille zum Nichts auf seine Weise gegen die reaktionären Kräfte, wird ein Wille zur Verneinung des reaktiven Lebens selber und gibt den Menschen das Verlangen ein sich selber zu zerstören. Jenseits vom letzten Menschen gibt es nur den Menschen, der untergehen will. Und an diesem Punkt der Vollendung des Nihilismus... ist alles bereit bereit für eine Umwandlung" (Deleuze 1979, S.33-34).

Diese Umwandlung ist nun dadurch charakterisiert, daß sich alle Werte von der Macht der reaktiven Kräfte lossagen und sich der aktiven Bejahung des Lebens zu verschreiben; womit zum einen der Nihilismus und zum anderen die vernunftorientierte Moral letztendlich überwunden werden. "Jetzt ändert sich alles: die Bejahung wird zur Essenz oder zum Willen zur Macht selber..." (Deleuze 1979, S.34). In diesem Zusammenhang begegnen wir der Floskel vom *Willen zur Macht* ein weiteres Mal. Doch diesmal ist diese Formel, welche das Prozeßhafte des Lebens beschreibt, in einem vollkommen anderen Kontext zu verstehen. *Der Wille zur Macht* steht nicht mehr im Dienst der reaktiven vernunftorientierten Kräfte kurz gesagt: der Moral -; sondern vielmehr untersteht der *Wille zur Macht* den aktiven Kräften der Affirmation, die keiner normativen Vorgabe mehr verpflichtet sind und statt dessen allein das Werden des Menschen unterstützen sollen.

An diesem Punkt hat Nietzsche eine lyrische Figur eingeführt, die als Inkarnation all dieser Attribute der Bejahung dieses neuen *Willen zur Macht* symbolisiert: Den *Übermenschen*. "Das Wort 'Übermensch' zur Bezeichnung eines Typus höchster Wohlgeratenheit, im Gegensatz zu 'modernen' Menschen, zu 'guten' Menschen, zu Christen und andren Nihilisten" (Nietzsche 1979, S.98). Aber lassen wir an dieser Stelle ein weiteres Mal Gilles Deleuze zu Wort kommen, der den Begriff des Übermenschen folgendermaßen zusammengefaßt hat: "Der Übermensch bezeichnet genau die Aufnahme all dessen, was bejaht werden kann, die höchste Form dessen ,was ist, den Typus, der das selektive Sein repräsentiert" (Deleuze 1979, S.42).

Nach dieser Zusammenfassung sollten wir den Fokus unserer Betrachtung auf die Fixpunkte der Philosophie Nietzsches lenken, die für unsere Betrachtung der Postmoderne besonders ergiebig sind. Nicht umsonst habe ich Nietzsche zu Anfang dieses Abschnitts als den Urvater der Postmoderne bezeichnet. Denn in seinem Werk wurden bereits sämtliche Akzente der Entwicklung von der Neuzeit



über die Moderne hin zur Postmoderne beschrieben bzw. antizipiert.

Besonders deutlich stellt Deleuze die postmodernen Überlegungen in Nietzsches Werk heraus, indem er das Wechselspiel zwischen dem Werden, dem Einen und dem Vielen thematisiert: "Der Nihilismus betrachtet das Werden als eine Sache, die büßen muß und die vom Sein resorbiert werden muß; und er sieht das Viele als eine ungerechte Sache an, die verurteilt und vom Einen resorbiert werden muß. Das Werden und das Viele sind schuldig, das ist das erste und das letzte Wort des Nihilismus.... Im Gegenteil dazu erhebt die Umwandlung das Viele und das Werden zu höchster Macht: sie werden der Gegenstand der Bejahung. Und in der Bejahung des Vielen findet sich das Vergnügen am Verschiedenen" (Deleuze 1979, S.35-36).

Damit begegnen wir in Nietzsches Werk bereits der postmodernen Pluralität, von der in dieser Erörterung bereits an so vielen Stellen die Rede war. Denn mit der Überwindung des Nihilismus verliert das Eine seine Legitimität. Damit bezeichnet die Umwandlung von den reaktiven zu den aktiven Kräften in Nietzsches Werk genau den Punkt, den ich bei Lyotard als für die Postmoderne charakteristisch herausgearbeitet habe. Das Visionäre an Nietzsches unzeitgemäßen Gedanken liegt wiederum darin begründet, daß er die Entwicklungen, die er antizipierte und die sich heute als postmodern bezeichnen lassen, als durchweg positiv beschrieben hat. Er hat in seinem Lebenswerk mit Hilfe seiner einzigartigen Verquickung von lyrischen Stilfiguren und Philosophie eine Vision geschaffen, die die Perspektive einer Befreiung von althergebrachtem moralischem Balast für eine postmoderne Gesellschaft antizipiert. Damit setzt Nietzsche sich ganz klar von den Endzeitpropheten ab, die den Verlauf der Geschichte in einer Sackgasse enden sehen und blind sind für die unglaublichen Möglichkeiten, die sich für den Menschen erschließen, nachdem sich der letzte Verwesungsgeruch Gottes in einer kühlen Brise verflüchtigt hat.

-

## **2. DIE POSTMODERNE IM GEWAND DER ALLTÄGLICHKEIT**

Das soll nicht heißen, daß keine Erzählungen mehr glaubwürdig wären.

Unter Metaerzählung oder großer Erzählung verstehe ich gerade  
die Erzählungen mit legitimierender Funktion.

Ihr Niedergang hindert Milliarden von kleinen und weniger kleinen Geschichten nicht daran,  
weiterhin den Stoff  
des täglichen Lebens  
zu weben.

*Jean-Francois Lyotard*

Nietzsche habe ich als den Visionär der Postmoderne bezeichnet, der die sich heute abzeichnenden Freiheiten nicht mehr selber erleben durfte. Lyotard sprach von postmodernen Entwicklungen, die im sozialen Bereich vor sich gehen. Diese Thesen machen neugierig auf einen Blick in die Wirklichkeit. Es ist also an der Zeit, daß wir nun den theoretischen Abschnitt über die *Postmoderne im Gewand der Buchstaben* abschließen und uns im folgenden *der Postmoderne im Gewand der Alltäglichkeit* zuwenden. Diese Analyse wird uns einen fragmentarischen Überblick darüber verschaffen, inwieweit postmoderne Entwicklungen sich in die Lebenswelt des Abendlandes eingeschlichen haben und wie sich diese dort in Wechselwirkung mit anderen althergebrachten Diskursen entfalten.

Wenn wir uns nun mit dem Denken der Postmoderne in der Realität der Lebenswelt befassen, drängt sich einem sehr schnell die Frage auf, ob der Einfluß der postmodernen Heterogenität nun in der logischen Konsequenz bedeutet, daß sich die von Feyerabend propagierte Formel 'anything goes' (vgl. Welsch 1987, S.135) durchgesetzt hat? Oder anders gefragt: Macht die Postmoderne alles möglich? Ist sie grenzenlos? So wie einige meist moralisch motivierte Kritiker es ihr gerne unterstellen. Mit dieser Frage werden wir uns unter anderem im folgenden Abschnitt beschäftigen.

Ich darf vielleicht schon an dieser Stelle schon anmerken, daß die Erörterungen im Kapitel *Die Postmoderne im Gewand der Buchstaben* nicht als reiner Selbstzweck verstanden werden sollen. Denn genau die Termini, deren Spur wir von der Neuzeit bis zur Postmoderne verfolgt haben, werden uns in dem folgenden Textabschnitt wieder begegnen. Denn diese Analyse hat es sich zur Aufgabe gemacht, die Diskurse des Denkens, wie die von Descartes inspirierte Vernunft, die Egozentrik des Subjekts, die universellen Metaerzählungen, wie auch die postmoderne Heterogenität, in ihrem komplexen Zusammenspiel in der Lebenswelt der heutigen Gesellschaft zu betrachten. Denn die Postmoderne zeichnet sich - wie bereits erwähnt - nicht dadurch aus, das sie etwas ganz Neues darstellt, sondern vielmehr dadurch, daß sie die vorhandenen Diskurse, die sich größtenteils spätestens in der Moderne am Horizont des Wissens etabliert haben, in einen neuen Kontext bringt und dabei der grundlegenden Stilfigur der Postmoderne der Heterogenität ihren Tribut zollt.

Norbert Bolz hat in seiner Definition des Begriffs der Postmoderne diesen Gedanken folgendermaßen beschrieben: "Man benutzt postmodern die vergangenen Stilformen wie Modefarben, die man neu kombinieren kann. Die Postmoderne spielt mit Andersheiten - sie ist der Eklektizismus mit gutem Gewissen. Viele Welten und viele Stiele sind gleichzeitig möglich. Geschichte verwandelt sich in ein Museum. An die Stelle der Erinnerung tritt ein Sampling der Zeiten" ( Bolz 1997, S.243). Mit Hilfe dieses Gedankenganges können wir uns an dieser Stelle der immer wieder von 'diffusen Postmodernisten' (vgl. Welsch 1987, S.81) betriebenen Vermischung zwischen der Postmoderne und der Posthistorie entgegenstellen. Während die Posthistorie davon ausgeht, daß die geschichtlichen Möglichkeiten ausgespielt sind und von daher keine neuen Innovationen mehr denkbar sind, zeichnet



sich in der Postmoderne eine Epoche ab, die eine Vielfalt neuer Konstellationen nicht nur zuläßt, sondern ausdrücklich fördert (vgl. Welsch 1987, S.17-18).

Als Methode meiner Analyse möchte ich die Beobachterperspektiven der *Konstruktion*, *Rekonstruktion* und *Dekonstruktion* heranziehen. Diese drei Grundelemente der konstruktivistischen Pädagogik wurden von Kersten Reich in seinem Buch *Systemischkonstruktivistische Pädagogik* dargestellt (vgl. Reich 1996, S.118-122):

Der Aspekt der *Konstruktion* beschreibt in diesem Konzept die Erfindung der Wirklichkeit, in der die subjektive Bedeutung oder vereinfacht gesagt: der Sinn - durch die individuellen Konstruktionen in die Realität der Lebenswelt projiziert wird. Die Konstruktion besteht damit in einem ständigen Schaffen von Wirklichkeit. Sie ist damit der progressivste Aspekt dieser drei Möglichkeiten des Denkens.

Die *Rekonstruktion* dagegen beschränkt sich darauf die bereits vorhandenen Erfindungen und Theorien nachzuentdecken. Die Rekonstruktion greift also immer auf schon vorhandene Diskurse zurück. Sie ist daher eher das Wiederbeleben einer Wirklichkeit, die an anderer Stelle bereits konstruiert wurden.

Durch die *Dekonstruktion* wird die Betrachtung der vorhandenen Wirklichkeit grundlegend in Frage gestellt. Aus der Perspektive der Dekonstruktion stellen wir fest, das alles auch anders sein könnte. Von daher enttarnen wir die Wirklichkeit, indem wir die bestehenden Diskurse fundamental bezweifeln.

Reich beschreibt das Zusammenspiel der Konstruktion, Rekonstruktion und Dekonstruktion sehr bildhaft als 'Dreiklang' von Erfinden, Entdecken und Enttarnen (vgl. Reich 1996, S.119). Nachdem wir nun die Methode der folgenden Analyse kurz skizziert haben, sind wir nun gewappnet, die Spur der *Postmoderne im Gewand der Alltäglichkeit* innerhalb der Lebenswelt zu verfolgen. Denn erst wenn wir dieser ein wenig nachgespürt haben, sind wir in der Lage, die zu Beginn dieser Einführung gestellten Fragen, nach den unendlichen Möglichkeiten und den möglichen Endlichkeiten der Postmoderne zu beantworten.

Zum Schluß dieser Einleitung möchte ich noch einen kurzen Überblick über die Diskurse geben, denen wir uns in diesem Kapitel widmen werden. In dem folgenden Abschnitt *Die Machtsphären der Wirklichkeit* werde ich die Institution der *Familie* und den Diskurs des *Wahnsinns* im postmodernen Kontext im Hinblick auf das sie umgebene Gefüge der Macht analysieren. In den folgenden Erörterungen, die ich unter der Passage *Ich bin, ergo sum* zusammengefaßt habe, gilt mein hauptsächliches Augenmerk der Frage, wie die einzelnen Diskurse das Subjekt selber durchziehen. D.h. inwieweit die Identität der einzelnen Individuen von den sich in der Postmoderne wandelnden Diskursen bestimmt wird. Aufgrund der großen Aussagekraft bezüglich dieser Thematik habe ich die Techno-Bewegung und die Sexualität zum Gegenstand meiner exemplarischen Analysen gewählt.

-

-

## **2.1. DIE MACHTSPHÄREN DER WIRKLICHKEIT**

Das Bild von der Wirklichkeit tendiert dazu, sich in der Betrachtung der Geisteswissenschaftler von einem eindimensionalen ontologischen Weltverständnis zu einem filigranen Netzwerk der Möglichkeiten zu entwickeln. Die Substanz, die dieses Netzwerk der Wirklichkeit zusammenhält, ist die Macht. Dabei möchte ich die Wirkung dieses Begriffs nicht allein auf die Funktion der Unterdrückung reduzieren, sondern mich vielmehr an das Verständnis der Macht anlehnen, das Michel Foucault geprägt hat. "Der Grund dafür, daß die Macht herrscht, daß man sie akzeptiert, liegt einfach darin, daß sie nicht nur als neinsagende Gewalt auf uns lastet, sondern in Wirklichkeit die Körper durchdringt, die Dinge produziert, Lust verursacht, Wissen hervorbringt, Diskurse produziert; man muß sie als ein produktives Netz auffassen, das den ganzen sozialen Körper überzieht und nicht so sehr als negative Instanz, deren Funktion in der Unterdrückung besteht" (Foucault 1978, S.35). Dieses produktive Netz der Macht führt zu den spezifischen Konstruktionen der Wirklichkeit, deren Entstehung durch das Durchlaufen verschiedener Diskurse ermöglicht wird. Die Auswahl dieser Diskurse wird wiederum durch Mechanismen bestimmt, die Foucault unter dem Begriff des Dispositivs zusammengefaßt hat. Die entstehende Wirklichkeit ist also immer direkt von der Perspektive, die das jeweilige Dispositive vorgibt, bestimmt. Für unseren postmodernen Kontext stellt sich daraus die Frage, welche Diskurse das postmoderne Dispositiv dekonstruiert, rekonstruiert und konstruiert; und wie diese dann wiederum konkret in der Lebenswelt als Abbild der Wirklichkeit in Erscheinung treten.



### **2.1.1. Das ganz normale Chaos der Familie**

"Gute Nacht, John-Boy"

Marie-Anne Walton

In dieser ersten Analyse wollen wir uns der Institution Familie zuwenden, die wahrscheinlich nicht erst seit biblischen Zeiten die einzelnen Individuen in einen sozialen Kontext bindet. Wir haben an dieser Stelle auch das seltene Glück, daß bezüglich dieses Themas die meisten Menschen von Natur her Fachleute sind, denn fast jeder hat Familie im Verlauf seiner Sozialisation erlebt und ihre Erlebnisinhalte aktiv mitgestaltet (vgl. Weber-Kellermann 1990, S.7).

Als Ansatzpunkt wollen wir das Bild der Familie in der christlichen Ideologie betrachten. Jean-Louis Flandrin bringt es in seiner ausführlichen Dokumentation der Familie auf den Punkt, indem er schreibt: "Es ist die Ehepaar-Familie, die Gott eingerichtet hatte, und den Theologen ist es gelungen,

sie in allen Gesellschaften wiederzufinden" (Flandrin 1978, S.203). Damit haben wir einen Fixpunkt, an dem das Bild der Familie durch die kirchliche Ideologie in ein starres einzig mögliches - Schema gezwängt wurde. Als Legitimationsfigur diente Gott, der in der kirchlichen Ideologie eigentlich alles legitimieren mußte, was als normative moralische Festlegung das Leben der Menschen regeln sollte.



Die Konstruktion der Familie dümpelte weiter durch die Jahrhunderte und blieb ihrem Grundschema treu, während sie sich einmal im Gewand der Haushaltsfamilie, dann in dem der Großfamilie und schließlich in dem der Kleinfamilie zeigte. Das Leitmotiv des Patriarchats wurde in immer neuen Kombinationsmustern wiederholt (vgl. Weber-Kellermann 1990, S.10-16). Das klassische Bild der Familie wurde also beharrlich rekonstruiert, wobei die Rollen der Hauptakteure der Kernfamilie - Vater, Mutter, Kind keiner größeren Modifikation unterzogen wurden.

Dieses änderte sich schlagartig, als im Zeitgeist der Moderne die Individualisierung wie ein Wirbelwind um sich griff. Die Bedeutung der Individualisierung für die Institution Familie haben Ulrich Beck und Elisabeth Beck-Gernsheim in ihrem Buch *Das ganz normale Chaos der Liebe* soziologisch pointiert zusammengefaßt: "Individualisierung heißt: Die Menschen werden *freigesetzt* aus den verinnerlichten Geschlechtsrollen, wie sie im Bauplan der Industriegesellschaft für die Lebensführung nach dem Modell der Kleinfamilie vorgesehen sind, und sie sehen sich... zugleich gezwungen, bei Strafe materieller Benachteiligung eine *eigene Existenz* über Arbeitsmarkt, Ausbildung, Mobilität aufzubauen und diese Notfalls *gegen* Familien- Partnerschafts- und Nachbarschaftsverbindungen durchzusetzen" (Beck/ Beck-Gernsheim 1990, S.13-14).



Damit haben wir ein Element wiedergefunden, welches wir bereits als charakteristisch für die Entwicklungen der Moderne herausgestellt hatten. Denn die Individualisierung kann als eine direkte Folge der Fokussierung des Subjekts im Denken der Moderne gesehen werden. Mit dem Verlangen des Subjekts, die eigene Identität in der individuellen Biographie zu erhaschen dieser Konstellation, die ich bereits zusammenfassend als den *Willen zum Wissen* bezeichnet habe werden die erwähnten Selbstzwänge für die Familienkonstellation relevant. "Die Zwänge, die hier erfüllt werden müssen, müssen *verinnerlicht*, in die eigene Person, Lebensführung und planung hinein genommen werden und kollidieren dann, geradezu mechanisch, mit dem Familiengefüge, der Familienarbeitsteilung, die ihrem Modell nach genau dieses ausschließt" (Beck/ Beck-Gernsheim 1990, S.14).

Durch diese gegensätzliche Konstellation ist die Institution Familie in den letzten Jahrzehnten das erste Mal ernsthaft in Bedrängnis geraten. Doch damit war es noch nicht genug. Weitere Strudel im Zeitgeist der Moderne setzten der Familie arg zu. Denn der Höhenflug des Subjekts zog noch einen weiteren Rattenschwanz hinter sich her: Die Idealisierung. Die Familie wurde zu dem Ort auserkoren, in dem sich das Ideal der romantischen Liebe realisieren sollte. Denn das Subjekt mußte seiner selbst gewiß werden, und die Liebe erhielt die Delegation, zu diesem Selbst den Schlüssel bereit zu stellen. Das Ich dürstete - und ob die Liebe und schließlich die Familie mit dieser Delegation überfordert sein würde, danach wagte niemand zu fragen. "Der Gott der Privatheit ist die Liebe. Wir leben im Zeitalter des real existierenden Schlagertextes... Ich und noch einmal ich und als Erfüllungsgehilfe Du. Und wenn nicht Du, dann Du" (Beck 1990, S.22).



Im Zuge dieser Delegation wurde das Ideal der Familie mit einer ungeheuren Vielzahl von Wünschen und Hoffnungen imaginär aufgeladen. Alle möglichen Diskurse, die eine Erfüllung dieser überzogenen Vorstellungen versprachen, wurden rekonstruiert und in das Bild der Familie projiziert. Es interessierte nicht mehr, ob die schmalen Schultern der ohnehin geschwächten Institution Familie einer solchen Last gewachsen waren. Schließlich wurde die Familie nach der Idealisierung auch noch im Kontext der allgemeinen Sinnsuche funktionalisiert. Cheryl Benard und Edith Schlaffer beschreiben die Auswirkungen dieser Sinnsuche wie folgt: "Nachdem Gott nun, wenn schon nicht tot dann zumindest verreist ist, bleiben nur mehr die Menschen übrig als Quellen existentiellen Sinns ... Es bleibt die Familie, die Beziehung zu Menschen, für deren Wohlergehen man

sich einsetzen will" (Benard/ Schlaffer 1990, S.71).

Diese drei Faktoren: die Individualisierung, die Idealisierung und die Sinnsuche, die dem verehrten Leser, wenn nicht aus der soziologischen Diskussion, so doch wenigstens aus seinem persönlichen Kontext bereits bekannt sein dürften, erschienen als machtvolle Titanen am Horizont der Moderne. Sie schleuderten ihre bedeutungsschwangeren Diskurse wie Blitze auf die Erde, die im Leben der Individuen mit vollkommener Beliebigkeit einschlugen und dort das bisher unantastbare Band der Familie sprengten. Der bis dato glasklare Diskurs der Familie wurde trübe; die quasi apriorischen Strukturen wurden hinterfragt. Das gesamte Konzept öffnete sich der Beliebigkeit und wurde dementsprechend diffus; kurz: die Institution Familie mußte eine Epoche der Dekonstruktion über sich ergehen lassen, die keine Gnade kannte. "Die lebenslange Einheitsfamilie ... wird zum Grenzfall, und die Regel wird ein lebensphasenspezifisches Hin und Her zwischen verschiedenen Familien auf Zeit bzw. *nicht*-familialen Formen des Zusammenlebens" (Beck 1990, S.50).

Es ist mit Sicherheit keine der neueren soziologischen Erkenntnisse, daß die Familie in den letzten Jahrzehnten sich dieser weitreichenden Welle der Dekonstruktion stellen mußte. Wer die entsprechende umfangreiche Literatur zu diesem Thema gerade nicht zur Hand hat, kann vielleicht einfach einen Blick in sein Adreßbuch werfen, um sich dieses Phänomen noch einmal konkret zu vergegenwärtigen. Vieles ist möglich geworden; die postmoderne Pluralität tanzt ihren Tanz auf dem Vulkan der Familie. Denn die Dekonstruktion des absoluten Anspruch der Einheitsfamilie hat ein weites Feld für teilweise noch nicht gekannte Konstruktionen hinterlassen. Diese Konstruktionen erfreuen sich bei denen, die vom Blitz der postmodernen Familienmöglichkeiten getroffen wurden, immer größerer Beliebtheit; so daß die Sozialwissenschaften bereits reagiert und handliche Begriffe kreiert haben, um diese Phänomene kategorisieren zu können.

Damit zeigt sich, daß in den verschiedenen Möglichkeiten der heutigen Familienkonstellationen eine Dynamik zum Tragen kommt, die nach der Dekonstruktion des ehemals universalen Diskurs der Familie die Konstruktion neuer Lebenszusammenhänge ermöglicht hat. In diesem Zusammenhang entfaltet die postmoderne Pluralität ihre gesamte Bandbreite. Wobei die Akzentuierung der Postmoderne in diesem Fall nicht so sehr darauf beruht, daß eine solche Vielzahl von Möglichkeiten eingetreten ist. Denn dieses könnten wir auch noch als Entwicklung der Moderne charakterisieren. Das spezifische Merkmal der Postmoderne besteht vielmehr darin, daß die Postmoderne zu diesen Entwicklungen steht.

Die postmoderne Heterogenität hat sich vom moralischen Korsett der Einheitsfamilie verabschiedet. Sie steht zu ihren Kindern und verurteilt nicht mehr diese Konstellationen des Zusammenlebens, die in der Moderne noch die gesamte Bandbreite der Reaktionen von offener Empörung bis hin zu mitleidvollen Blicken - hervorgerufen haben.

-

-

### **2.1.2. Der Wahnsinn kehrt nach hause**

We will never survive unless we are a little crazy.

*Seal*

Obwohl der Wahnsinn in der Geschichte des Menschen immer seinen Platz gefunden hat, übte sich das Wissen des Abendlandes stets in diskreter Zurückhaltung gegenüber diesem Phänomen. Entsprechend dem Zeitgeist wurde der Wahnsinn mal mehr und mal weniger auf Distanz gehalten. Michel Foucault hat dieses Wechselspiel in seiner minutiös recherchierten Analyse *Wahnsinn und Gesellschaft* betrachtet. Eine der Quintessenzen seiner Schlußfolgerungen besteht darin, daß im Verlauf der Geschichte des Abendlandes der Wahnsinn als grundlegender Gegensatz der Vernunft gegenübergestellt wurde. "Dieser neue kulturelle Inhalt Vernunft und Wahnsinn im klassischen Zeitalter, Gesundheit und Geisteskrankheit in unserer Zeit -, der sich von einer Periode zur anderen radikal geändert und eine Reihe von Annäherungen an eine unangreifbare ontologische Situation reinen Andersseins zu durchlaufen scheint, bildet das Zentrum von Foucaults Analyse" (Dreyfus/Rabinow, 1994, S.27-28).

Das Schicksal des Wahnsinns scheint demnach, in immer stärkerem Maße darin zu bestehen, daß ihm die Diskurse zugeordnet wurden, die sich mit der Vernunft nicht vereinbaren ließen. Die Vernunft brauchte eine Grenze, durch die sie sich selber definieren konnte. Das Andersartige, die Unvernunft,

wurde im Namen der Vernunft funktionalisiert. "Diese Struktur allein kann über jene allgemeine Tatsache berichten, daß es in unserer Kultur keine Vernunft ohne Wahnsinn geben kann, selbst wenn die rationale Kenntnis, die man vom Wahnsinn erwirbt, ihn reduziert und entwaffnet, indem sie ihm den zerbrechlichen Status eines pathologischen Fehlers verleiht" (Foucault, 1993, S.12).

Doch der Wahnsinn selbst war zum Schweigen verurteilt, denn es war die Vernunft, die über den Wahnsinn sprach. Deshalb konnte der Diskurs über den Wahnsinn auch immer nur den Wahn - das fundamental Andere in seiner Unvernunft bestätigen. Die Moderne hat diesen Diskurs pathologisiert und dementsprechend in psychologische, psychiatrische oder neurologische Krankheitsbilder zerstückelt. Der Wahnsinn wurde demnach in der Moderne zwar in ein humanistisches Gewand gekleidet aber dennoch verwies die übermächtige universale Vernunft ihn weiterhin aus dem Land der denkbaren Diskurse.



Im Rahmen dieser Arbeit möchte ich nun die kühne These vertreten, daß sich diese Konstellation heute verschoben hat. Der Wahnsinn fängt an zu murren. Die Unruhe unter dem Netz der vernunftsorientierten Symbolwelt hat eine kritische Masse erreicht. Die Imaginationen, die gemeinhin mit dem Wahnsinn assoziiert wurden, fordern ihren Tribut. Sie flackern einem heute auf allen erdenklichen Wegen der Medienkultur entgegen. Man kann sie z. B in der Literatur finden. Dort wird inzwischen einem Autor wie Charles Bukowski, der z.B. in seinem Roman *Faktotum* seine sexuellen Delirien minutiös beschreibt (vgl. Bukowski 1998), Kultstatus eingeräumt. In der bunten Bilderwelt von MTV und ihren Nachahmern beschränken sich die Themen auch nicht mehr auf die immer wieder rekonstruierten Diskursen (wie z.B. Liebe, Triebe und dem damit verbundene Trennungsschmerz), die sich irgendwann im Netzwerk der Vernunft etablieren konnten.



Wenn wir z.B. die englische Punk-, Rock-, Techno-Gruppe *The Prodigy* betrachten, dann begegnen wir unter Umständen Bildern, die wir weniger in der schillernden Welt der Medien erwarten würden, als hinter den hohen Mauern der Asyle. *The Prodigy* stellt sich in ihren Videos in Szenerien dar, die eigentlich nur mit dem Gefühlsleben eines psychisch kranken Menschen in einem akuten psychotischen Schub assoziiert werden können. Die Bandmitglieder müssen eine größere Anzahl von gut ausgebildeten Maskenbildnern beschäftigen, um sich ihr mystisches und weltentrücktes Aussehen für ihre Videos und Konzerte aufschminken zu lassen, um dann den Wahnsinn in Vollendung zu initiieren.

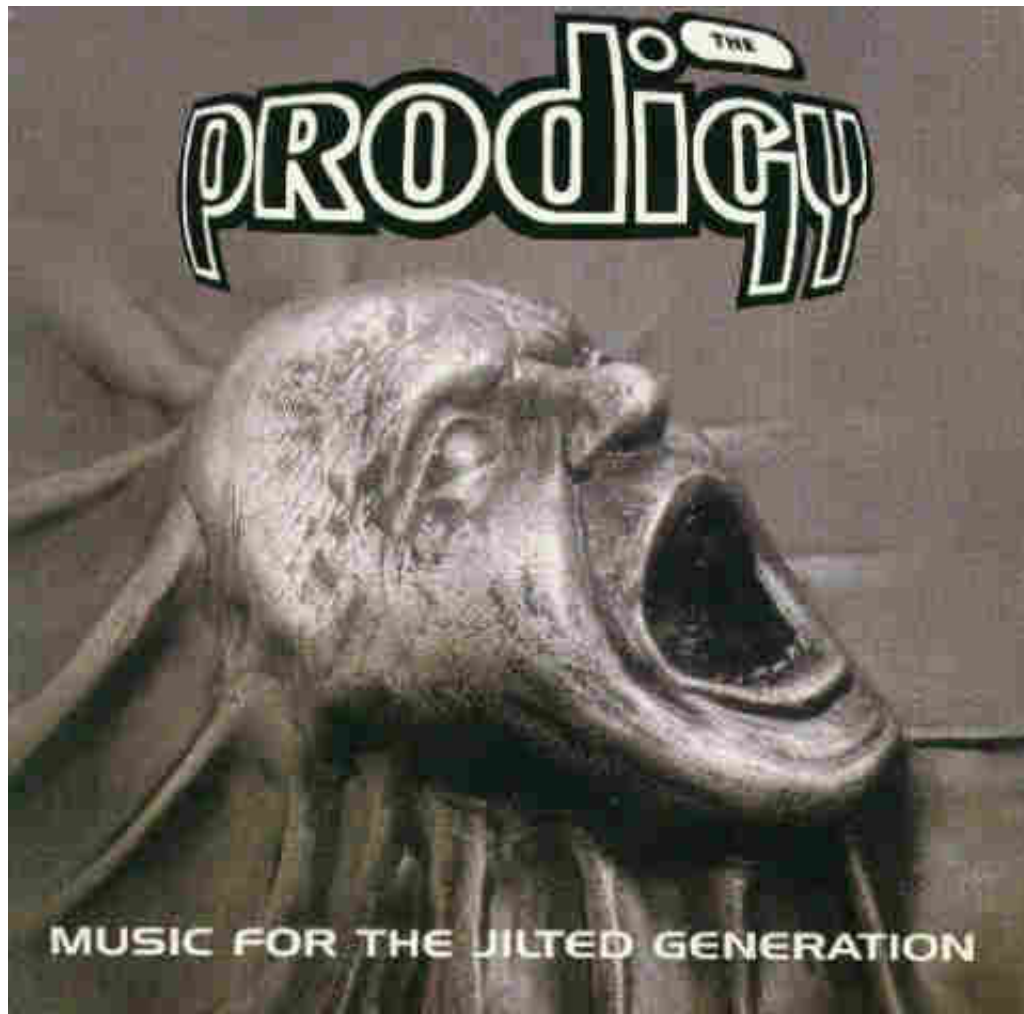


Das wirklich Bemerkenswerte an dieser Gruppe ist dabei eigentlich nicht so sehr, wie sie sich konkret darstellt, sondern vielmehr, daß



sie dabei außerordentlich erfolgreich ist. Die Titel von *The Prodigy* haben sich auf den Bestsellerlisten ganz nach oben gearbeitet. Wie der Rattenfänger von Hameln locken ihre Auftritte ganze Scharen meist jugendlicher Besucher in die Konzertsäle. Ihre Videos sind preisgekrönt. Die etablierten Musikjournale setzen sich mit ihnen auseinander und loben ihre Aussagekraft. Kurz gesagt: Die Gesellschaft verschließt sich nicht vor *The Prodigy* und dem Wahnsinn, den sie zelebrieren.

*The Prodigy* scheinen das alte Spiel zwischen Vernunft und Wahnsinn umzukehren. Die Vernunft wird zum Schweigen gebracht und der Wahnsinn schreit in die Welt hinaus. Die Vernunft das Steckenpferd Descartes, die eine Kränkung nach der anderen über sich ergehen lassen mußte, zieht sich zurück und überläßt die Bühne dem Wahnsinn. In diesem Zusammenhang wird das Phänomen *The Prodigy* zu einem Symbol der Möglichkeiten, die das postmoderne Denken geschaffen hat. Denn die Dekonstruktion, der die Vernunft durch das Dauerfeuer der Kränkungsbewegungen ausgeliefert war, hat die Vernunft geschwächt. Sie hat scheinbar ihre Allmacht eingebüßt und ihr universeller Anspruch hat die Kraft verloren, den Wahnsinn weiterhin zum Schweigen zu bringen. Das zur Vernunft Gegenzugliche - der Wahnsinn, die Unvernunft - kann sich nun artikulieren und schafft damit die Grundlage dafür, daß eine Vielzahl der Akzente des Lebens, die in der Moderne noch diskursiv ausgeklammert wurden, in der Lebenswelt der Postmoderne symbolisiert werden können. Diese Dynamik, die den Wahnsinn von seiner Sprachlosigkeit befreit hat, stellt eine der Stützen der postmodernen Heterogenität dar. Denn erst wo dem Einen seine Allmacht genommen wird, zeigt sich ein Feld auf dem das Viele möglich wird. Die Frage, die sich nun stellt, nachdem wir den postmodernen Möglichkeiten des Wahnsinns eine Weile hinterhergespürt haben, thematisiert die Funktion dieses Wahnsinns. Wozu wird der Wahnsinn aus den dunkelsten Bereichen herausgezerrt und im Rampenlicht der Öffentlichkeit zelebriert?



Bei *The*

*Prodigy* sprechen der Zulauf und die Popularität dieser Gruppe für sich. Ihre dargestellten Themen scheinen einen direkten Anknüpfungspunkt zur imaginären Welt ihres beträchtlichen Publikums zu haben. Damit geht die Bedeutung einer solchen Kultgruppe weit über den puren Selbstzweck, den man als psychologisch geschulter Beobachter darin sehen könnte, daß die Bandmitglieder die Ängste und Zerrissenheit ihrer persönlichen Biographien dokumentieren können, hinaus. Viel wichtiger ist für unseren Kontext, daß genau diese Ängste und diese Zerrissenheit in der Gesellschaft den Stellenwert erhalten, der ihnen eigentlich zukommt. Es werden Themen behandelt, die sich im psychischen Erleben von scheinbar unglaublich vielen Individuen wiederfinden lassen, - obwohl gerade diesen Themen wie z.B. Ängsten, fundamentalem Ausgegrenztsein und Haß im humanistisch geprägten Gesellschaftsideal kein Platz eingeräumt wurde.

Psychoanalytisch könnte man es auch folgendermaßen formulieren: Das unter dem Panzer der Bürgerlichkeit schlummernde Unbewußte der Gesellschaft findet seine Artikulation in einem Phänomen wie *The Prodigy*. Die Aspekte des Lebens, denen in der Ordnung der Dinge all zu lange kein Platz eingeräumt wurde, weil sie stets unter dem Postulat der Vernunft aus der Gesellschaft ausgeklammert wurden, fordern jetzt ihren Tribut. Am anschaulichsten hat den hier skizzierten Gedanken der Sänger der deutschen Rockgruppe *Ramstein* in einem Interview des Musiksender *Viva* zusammengefaßt. In diesem Interview kommentierte der Sänger der Gruppe die Musik von *Ramstein* aus der folgenden Perspektive. Sinngemäß sprach er davon, daß Musik in den allermeisten Fällen die heile Welt, wie sie sich den Menschen in ihrer Vorstellung präsentiert, thematisiert (die Gemeinsamkeit der Familie, die Einigkeit der Freundschaft usw.). Doch diese Bilder stimmen meist doch nicht mit der Realität überein. Es gibt da auch immer noch eine andere Seite. Und aus diesem

Blickwinkel entsteht die Musik von *Ramstein*. Die beträchtlichen Erfolge, die diese Gruppe für sich verbuchen kann, scheinen zu bestätigen, daß diese Perspektive eine gewisse Resonanz in der heutigen Gesellschaft findet.

Es soll an dieser Stelle jedoch nicht verborgen bleiben, daß der Wahnsinn demnach in einem Kontext funktionalisiert wird, der sich im Verlauf dieser Arbeit bereits in den verschiedensten Facetten gezeigt hat: *Der Wille zum Wissen*. Im Wahnsinn versucht das Subjekt sich zu finden, nachdem die Diskurse der Vernunft es mit nicht mehr als einem Schatten seiner selbst zurück gelassen haben. Das Subjekt realisiert die Wahrheit seiner selbst im Wahnsinn.

Zum Abschluß möchte diesbezüglich Nietzsche noch einmal zu Wort kommen lassen, der Zeit seines Leben vom Wahnsinn fasziniert war und der in ihm am Ende seines Lebens sein Schicksal fand: "Ach, so gebt doch Wahnsinn, ihr Himmlischen! Wahnsinn, daß ich endlich an mich selber glaube! Gebt Delirien und Zuckungen, plötzliche Lichter und Finsternisse, schreckt mich mit Frost und Glut, wie sie kein Sterbender noch empfand, mit Getöse und umgehenden Gestalten, laßt mich heulen und winseln und wie ein Tier kriechen: nur daß ich bei mir selber Glauben finde" (Nietzsche 1979, S.102).

## **2.2. ICH BIN, ERGO SUM**

"Entweder entstehen aus unserem Leben Geschichten, oder es gibt keinen Weg hindurch." Ich stimmte zu. Das auch. Wir wissen, daß wir genau aus diesem Grund unser altes Leben hinter uns gelassen haben und in die Wüste gekommen sind: Wir wollen Geschichten erzählen und aus unserem Leben Erzählungen schöpfen, die in ihrem Verlauf der Mühe wert waren.

*Douglas Coupland in Generation X*

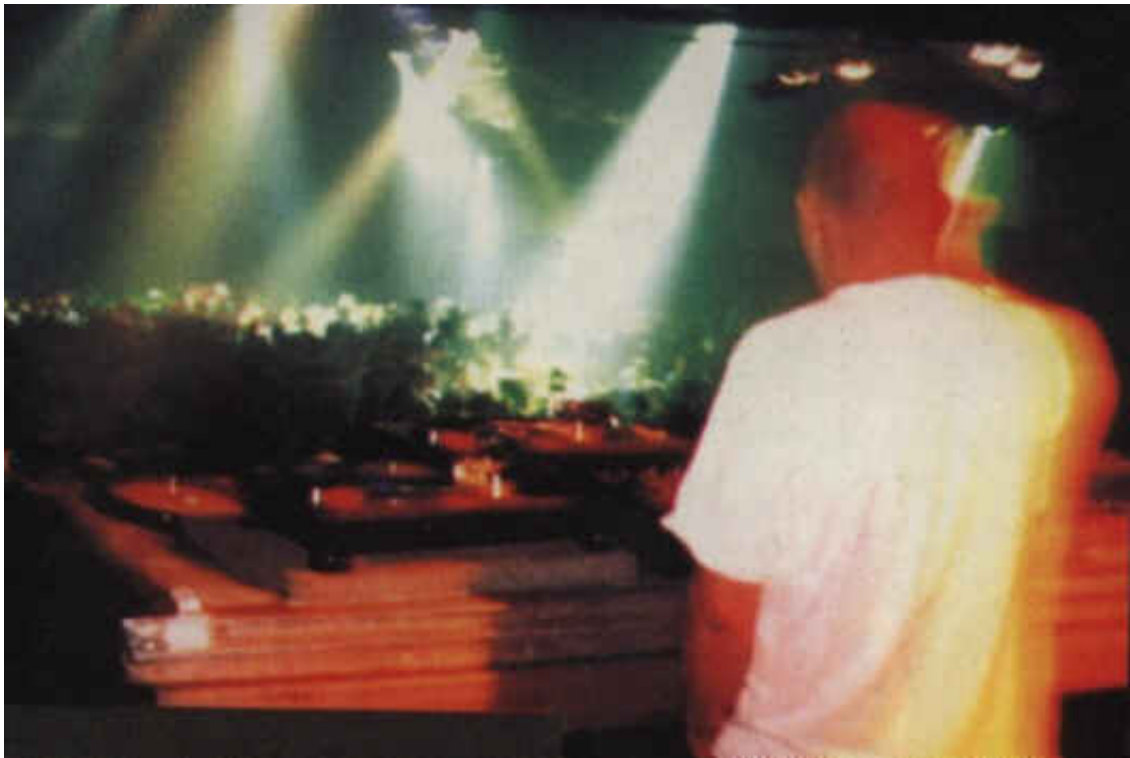


In diesem Abschnitt meiner Arbeit, welcher den zweiten Teil von *Die Postmoderne im Gewand der Alltäglichkeit* ausmacht, möchte ich die zwei weiteren bereits angekündigten Analysen im Kontext der Postmoderne vorstellen. Bei diesen werde ich die Perspektive jedoch leicht verschieben und nicht mehr die Dynamik der Diskurse für sich ergründen, sondern statt dessen möchte ich ihre Wirkungen auf das Subjekt in den Fokus meiner Betrachtung rücken. Denn das Subjekt wird von den Diskursen durchzogen. Sie lenken sein Denken, durchqueren seine Träume, berühren es in seinen intimsten Sein und verweisen es in seine existentiellsten Grenzen. Das Sein bestimmt das Bewußtsein.

Aus diesem Grund habe ich die Tautologie, *Ich bin, ergo sum*, als Titel für diesen Abschnitt gewählt. Denn das Sein, so wie es sich durch die symbolische Welt dem Subjekt präsentiert, ist immer schon vorhanden, bevor das Subjekt sich in das Netzwerk der Signifikanten einschreibt. D.h. am Anfang sind es die Wörter der Lebenswelt, welche die Diskurse bereitstellen, die sich im Subjekt treffen und dort das Gefühl einer subjektiven Existenz hinterlassen. *Ergo sum* also bin ich der, als den ich mich subjektiv erfahre, weil *Ich bin*. Das In-der-Welt-Sein bildet die Grundlage für die Subjektivität des Subjekts, wobei in dieser Subjektivität wiederum die spezifischen Sinngehalte des Individuums ihre Heimstätte finden.

In dem nun folgenden Teil meiner Arbeit wollen wir nun explizit diesem In-der-Welt-Sein nachspüren und die Bedeutung der sich daraus ergebenden Diskurse für das Subjekt herausstellen. Denn diese Diskurse werden vom Subjekt imaginär mit Sinn aufgeladen; das Subjekt funktionalisiert sie. In dem Werk die *Sorge um sich* von Michel Foucault ist in diesem Zusammenhang von Praktiken die Rede, die man als 'Künste der Existenz' beschreiben könnte. "Es handelt sich um gewußte und gewollte Praktiken, mit denen die Menschen nicht nur die Regeln ihres Verhaltens festlegen, sondern auch sich selbst zu transformieren und aus ihrem Leben ein Werk zu machen suchen, das gewisse ästhetische Werte trägt und gewissen Stilkriterien entspricht" (Foucault 1986, Umschlagtext).

Als exemplarische 'Künste der Existenz' habe ich als Gegenstand der nun folgenden Analysen die *Techno- Bewegung* und die *Sexualität* im postmodernen Kontext gewählt.



### 2.2.1 Techno, ergo sum

This is my church. This is where I heal my hurts.

For tonight god is a DJ.

*Faithless*

"Hören ist ein integraler Vorgang. Man hört nicht nur mit den Ohren, man hört mit dem ganzen Körper. Wem ist es denn nicht schon bei bestimmten kratzigen Tönen kalt den Rücken heruntergelaufen, oder wen hat es nicht schon bei bestimmten Geräuschen geschaudert? Töne, Klänge und Geräusche gehen durch und durch. Wohl dem, der die Klänge der Heiterkeit und der Ekstase kennt!" (Cousto 1995, S.78). Diese Worte von Hans Cousto, die in der bemerkenswerten Techno-Dokumentation *No Rites* von Xenia Bahr und Oliver Roßdeutscher, zu finden sind, geben sehr plastisch das Lebensgefühl der Techno-Bewegung wieder, die in den '90er Jahren der elektronischen Musik zu einem ungeahnten Höhenflug verhalf und die durch den stetig größer werdenden Publikumskreis sich als Massenphänomen etablierte.

Aufgrund des unglaublichen Zulaufs, den die Techno-Bewegung in den letzten Jahren für sich verbuchen konnte, möchte ich nun der Frage nachgehen, was Techno eigentlich als Jugendbewegung so interessant macht. Womit trifft Techno-Musik den Nerv der Zeit? Besitzt dieses Massenphänomen eine Message, oder frönt es nur dem blinden Hedonismus? Oder: Besteht vielleicht gerade darin seine Message?





Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir dieses Phänomen erst einmal etwas genauer betrachten. In dem Kapitel *Was sie schon immer über Techno wissen wollten* seines bereits von mir zitierten Buches *Die Sinngesellschaft* beschreibt Norbert Bolz als das Hauptcharakteristikum der Techno-Musik das Sampling. "Jedes auf Tonträgern gespeicherte Ereignis der Musikgeschichte hat die Chance, für Sekunden in einem Techno-Track wiederzukehren" (Bolz 1997, S.208). Die Musik wird also größtenteils nicht vom Musiker direkt erzeugt, sondern bereits bestehende Beats, Klänge und Melodien werden in einen neuen Zusammenhang gebracht. Von daher hat das Sampling die Musik neu erfunden. Denn das Sampling hat die Methode der Dekonstruktion zu ihrer grundlegenden Stilfigur gemacht. Vorhandene Klänge und Melodien werden in ihre einzelnen Fragmente zerlegt und dann in einem neuen Kontext wieder zusammengesetzt. Techno hat diesbezüglich das Ideal des Dekonstruktivismus verwirklicht; wenn Jacques Derrida Musiker wäre, dann könnte er seine *Différance* im Sampling von Techno-Musik verwirklichen.

Damit haben wir ein Charakteristikum des Phänomens Techno heraus gearbeitet, welches sich unserem Kontext als postmodern bezeichnen läßt. Das Zusammenspiel von Dekonstruktion und erneuter Konstruktion aus den entstehenden Fragmenten ist eine Stilfigur, die in der Techno-Musik perfektioniert wurde. Aber wir wollen uns an dieser Stelle einer weiteren Eigenheit der Techno-Musik widmen, welche diese Musikform explizit von den meisten bisherigen Musikformen unterscheidet: Techno besitzt keine Botschaft. In einem Interview thematisiert der bereits zitierte Hans Cousto diese Eigenschaft der Techno-Musik, indem er auf die Frage des Interviewers nach dem Unterschied zwischen Techno und herkömmlicher Musik antwortet: "Bei all dieser Musik ist der Text das Leitmotiv. Der Hörer wird mit den Gefühlen des Sängers befrachtet. ... Techno, besser: purer Techno basiert auf dem neuronalen Input, nicht auf der Phantasie; auf Rhythmen, Klängen, Strukturen und dem stetigen Wiederholen derselben, die eine Frequenzfolgereaktion auslösen, d.h. sie schaffen den Raum im Zuhörer, daß die eigene Phantasie sich entfalten kann" (Cousto 1995, S.80).

Techno ist in diesem Kontext sinnlos. Dabei möchte ich den Begriff der Sinnlosigkeit jedoch nicht im Sinne der zahlreichen Kritiker der Techno-Bewegung gebrauchen, die all zu gerne über Dinge urteilen, die sie nicht verstehen können, weil sie sich ihr nur als Fremdbeobachter genähert haben. Statt dessen wollen wir die Tatsache, daß Techno sich weitgehend von einer konkreten Botschaft befreit hat, unter dem Gesichtspunkt der Postmoderne betrachten. In der herkömmlichen Musik wird durch den konkreten Inhalt im Verlauf eines Liedes eine kleine Erzählung im Hörer reproduziert, hinter der auch immer eine Metaerzählung steht, die das Leitmotiv dieses Liedes stützt. Techno hat sich von dieser Struktur verabschiedet und wenn man bedenkt, "... daß eine Musik, die in ihren frühen Ansätzen einen Minderheiten-Geschmack bediente, sich wie keine andere Jugendkultur der letzten zehn Jahre zum Mainstream entwickeln konnte" (Maset 1995, S.21), dann scheint Techno mit diesem Konzept den Zeitgeist getroffen zu haben, bzw. ist sie selber das Produkt eines Zeitgeistes, welcher versucht, die ewige Rekonstruktion der immer gleichen Erzählungen hinter sich zu lassen.

Durch diesen Abschied von den Erzählungen in der Techno-Musik wird in seiner logischen Konsequenz auch der Diskurs der Vernunft subvertiert. Denn die Vernunft, welche auch immer gleich die Moral im Handgepäck mit sich führt, ist ihrer steinernen Götzen der Wörter beraubt worden. Ralf Köster beschreibt diesen Gedankengang über das Hören von Techno folgendermaßen: "Wie Wasser denken, dachte er, statt wie Stein mit Worten. ... Musik, die nur aus Tönen zusammengesetzt, bar der Strukturen irgendeiner Vernunft. Also rein? Ohne auferlegten Moralkodex, Bewertungskriterien ..." (Köster 1995, S.188). In diesem Sinne verkörpert die Techno-Bewegung ein postmodernes Potential. Dementsprechend thematisiert Pierangelo Maset die Heterogenität von Techno und assoziiert in seinem Aufsatz *Techno: Synergie von Subjekt und Maschine* die postmoderne Pluralität mit der vom Inhalt gereinigten Struktur der Techno-Musik: "Denn es gibt bei Techno keine klare Botschaft außer der, für vieles und insbesondere für das Viele zu sein ..." (Maset 1995, S.21).





Mit diesen Ausführungen dürfte das Phänomen Techno in seinem postmodernen Kontext skizziert worden sein. Aber wo bleibt das Subjekt? Wie wirkt die Lebenswelt-Techno auf das Individuum? Diese Frage möchte ich den bereits zitierten Pierangelo Maset etwas ausführlicher beantworten lassen: "Es geht darum, daß bei Techno und seinen Spielarten etwas in oder mit dem jeweiligen Subjekt produziert wird, und das, was produziert wird, sind Formen von Subjektivität selbst, die sich in materiellen Zeichen dieser Praxis wiederfinden lassen: in Atmosphären, Designs, Gesten, Geräuschen. Techno eröffnet den Raum zur Produktion dieser Zeichen, indem nur wenig symbolisch vorgezeichnet wird; so gibt es kaum Sprache in Form von Gesang auf der musikalischen Ebene, und wenn, dann nur bruchstückhafte Samples. Auch die Form der Bewegung zur Musik ist nicht symbolisch kodiert, sondern sie entwickelt sich aus dem Zusammenhang der Maschinenmusik, sie ist ausdruckshaft an die Beats gebunden, jeder kann dem Tanz beitreten und seine Subjektivierung entwickeln, indem er sich an die Maschine anschließt. Die DJ's sind dabei die Zeremonienmeister, deren Aufgabe darin besteht, ihre musikalische Vision auf eine subjektivierende Masse zu übertragen" (Maset 1995, S.21).



Das

Subjekt erfährt seine Subjektivität also durch die Atmosphäre und Rituale des Techno-Happenings, welches die Diskurse, die im Subjekt bereits lebendig sind, aktiviert. Auffällig ist in diesem Zusammenhang, daß bei der Betrachtung der Diskurse, die sich als charakteristisch für die Techno-Bewegung herauskristallisiert haben, sich eigentlich genau diese Diskurse in stilisierter Form finden lassen, die in der Gesellschaft momentan sowieso einen hohen Stellenwert genießen. Exemplarisch dafür möchte ich diesbezüglich den Narzißmus, Sexismus und die Transzendenz des Ichs nennen. Diese Formen des Individualismus hat die Techno-Bewegung als Grundstrukturen adaptiert.

Die Tatsache, daß diese Diskurse, die jedes Individuum im vorher beschriebenen Prozeß der Subjektivierung als Quelle für den eigenen *Willen zum Wissen* erfährt, bereits als Standarddiskurse des Denkens der Moderne kategorisiert werden können, zeigt, daß die Moderne inhaltlich noch nicht in der Techno-Bewegung überschritten wurde. Die Moderne wird vielmehr in großen Teilen

rekonstruiert und stilisiert; um dann in einem postmodernen Zusammenhang ein vielschichtiges Bild zu ergeben, welches sich unter dem Begriff Techno zusammenfassen läßt. Techno als postmoderne Ekstase der Moderne; damit ist die Techno-Bewegung ein Kind unserer Zeit. Ihre Besonderheit liegt jedoch darin, daß sie den Blues der Moderne hinter sich gelassen hat. Techno hat sich der Affirmation verschrieben. Nietzsche hätte seine Freude an diesem *Willen zur Macht* gehabt.

In diesem Zusammenhang wollen wir uns noch kurz der, mit der Techno-Bewegung häufig assoziierten, Droge Ecstasy widmen. Jörn Dreißigacker hat in seiner Diplomarbeit *Ecstasy. Eine Form integrierter Drogengebrauchs?* Die Wirkung der Droge Ecstasy wie folgt beschrieben: "Einige User berichten von einer mystisch-ekstatischen Verschmelzung zwischen ihnen und der Umwelt, dabei sind diese Veränderungen im persönlichen Erleben verbunden mit einer Steigerung des Selbstbewußtseins und des Selbstwertgefühls. Des weiteren wird von einer verbesserten Introspektionsfähigkeit berichtet, d.h. von einem besseren Zugang zu den eigenen Gefühlen, Stimmungen und Konflikten" (Dreißigacker 1997, S.53).

Damit zeigt Ecstasy in seiner Wirkung ein psychisches Erleben wie es im Denken der Moderne seit der Aufklärung idealisiert wurde. Dementsprechend kann man das Erscheinen der Droge Ecstasy so verstehen, daß diese Droge nicht zufällig oder willkürlich auf der Bildfläche einer Jugendkultur erschienen ist, sondern dieses Phänomen kann vielmehr als die logische Konsequenz eines Zeitgeistes verstanden werden, der noch immer von dem Wunsch der Aufklärung und des Idealismus nach Transzendenz des Bewußtseins geschwängert ist. Hegels Traum vom absoluten Wissen scheint sich im Drogenrausch der Techno-Jünger zu realisieren. Im letzten Kapitel von *Phänomenologie des Geistes*, welches den Titel *Das absolute Wissen* trägt, schreibt Hegel über die Transzendenz des Bewußtseins: "Diese Überwindung des Gegenstandes des Bewußtseins ist nicht als das Einseitige zu nehmen, daß er sich als in das Selbst zurückkehrend zeigt, sondern bestimmter so, daß er sowohl als solcher sich ihm als verschwindend darstellte, als noch vielmehr, daß die Entäußerung des Selbstbewußtseins es ist, welche die Dingheit setzt, und daß diese Entäußerung nicht nur negative, sondern positive Bedeutung, sie nicht nur für uns oder an sich, sondern für es selbst hat" (Hegel 1952, S.549).

Die Überwindung des Bewußtseins hinter der letztendlich das *absolute Wissen* steht, ist ein von Hegel geprägtes Ideal, welches in der Popularität der Droge Ecstasy in der heutigen Gesellschaft seine Entsprechung findet. Durch die Transzendenz des alltäglichen Bewußtseins wird der Blick frei für das angeblich dahinter liegende Wissen. Die Dinge offenbaren ihre letzte Bedeutung. Ihr Sinn wird durch ihren verständlich gewordenen Kontext gefunden. Das Ich ist für eine Weile endlich wieder Herr im Haus.

In dieser Position ist das Subjekt endlich in der Lage, sich selbst in seinem Weltbild zu realisieren. Die Realität wird gefügig und kann in die normativen Setzungen eingeteilt und kategorisiert werden. Die Welt und das Weltbild werden kongruent. Endlich paßt zusammen, was zusammen gehört. Jedes Töpfchen findet sein Deckelchen. Kurz gesagt: Für den Moment des Drogenrauschs wird die Welt endlich mal überschaubar. In dem von Quentin Tarantino produzierten Film *Killing Zoe* wird dieser Gedanke wunderbar dargestellt, indem der Drehbuchautor und Regisseur Roger Avary einem der Schauspieler, der in dieser Sequenz den Hauptdarsteller überredet, Drogen zu nehmen, die folgenden Worte in den Mund legt: "Wenn du es tust, wirst du dich fühlen, als ob die ganze Welt in einem Glaskäfig sitzt. Und du rubbelst über das Glas wie ein kaputter Scheibenwischer" (Avary 1994).

Dementsprechend kann der Drogenrausch nicht mehr allein als eine Flucht in eine unstrukturierte Welt - wie von der landläufigen Meinung immer wieder suggeriert wird verstanden werden, sondern vielmehr trifft das genaue Gegenteil den Kern der Sache: Im Drogenrausch findet das Subjekt das Bild seiner Selbst, welches ihm vom Humanismus, der seine Wurzeln im Idealismus Hegels ausbreitet,

eingeredet wurde. Das Wissen um sich Selbst - dieses goldene Kalb seit der Neuzeit - findet endlich eine Chance, sich für den Moment zu realisieren. Die Ekstase läßt die imaginäre Welt des Begehrens und die symbolische Welt der Signifikanten miteinander verschmelzen, indem die Ordnung der Dinge mit Hilfe der Droge gefügig gemacht wird. Damit kann die Faszination einer Droge wie Ecstasy nicht einfach mit dem Scheitern der Bildungsinhalte der humanistischen Pädagogik erklärt werden, sondern vielmehr entlarvt sich die heutige Drogenproblematik als logische Konsequenz eben dieser Pädagogik. Denn mit dem *Willen zum Wissen* nach einem absoluten Selbst wird man wahrscheinlich schon infiziert, bevor einen die erste der herkömmlichen Kinderkrankheiten ereilt.



**2.2.2. Coito, ergo sum**

*Sumsen finde ich buper*

*T-Shirt Aufdruck*



"Die Sexualität unterbricht gewaltsam die gewöhnliche Routine des Lebens, indem sie mit einem Griff Männer und Frauen die Maske ihrer sozialen Rollen von den Gesichtern reißt und ihre furchterregende Animalität unter den zivilisierten Dekor zum Vorschein bringt" (Musil 1990, S.232). Diese Worte läßt Robert Musil in seinem Roman *Der Mann ohne Eigenschaften* die Hauptperson Ulrich resümierend sagen, nachdem dieser eine seiner wilden Zusammenkünfte mit seiner Geliebten Bonadea hatte. Demnach beschreibt Musil die Sexualität als das, was die sozialen Rollen des Menschen transzendieren kann. Die Sexualität hat die Macht und die Herrlichkeit, den Menschen an die Hand zu nehmen und ihn zurück zu seiner Ursprünglichkeit zu begleiten. Die Sexualität ist das zerbrechliche Gefäß, in dem die letztendliche Wahrheit des Menschen aufbewahrt wird. Die Sexualität sagt dem Subjekt, daß es wirklich ist: *Coito, ergo sum*. Diese Funktionalisierung der Sexualität zu einer Technik des Selbst (vgl. Dreyfus und Rabinow 1994, S.206-207) zieht sich als roter Faden durch das Denken der Moderne. Aber wieso ist das eigentlich so?



Diese höchst interessante Frage wirft Michel Foucault in seinem Spätwerk auf. Er hat ihr schließlich seine letzten drei Bücher, die als Trilogie unter dem Überbegriff *Sexualität und Wahrheit* erschienen sind, gewidmet. Foucault formuliert diese Frage z.B. wie folgt: "Wie kommt es, daß sie [die Sexualität] als der privilegierte Ort angesehen worden ist, an dem sich unsere tiefste 'Wahrheit' ausspricht oder ablesen läßt?" (Foucault 1978, S.176). "Warum hat das Abendland so unablässig nach der Wahrheit des Sexes gefragt und von jedem Einzelnen gefordert, daß er sie für sich formuliere? Warum hat es mit solcher Versessenheit darauf bestanden, daß unsere Beziehung zu uns selbst über diese Wahrheit zu laufen hat?" (Foucault 1978, S.102).

Die Antwort auf diese Frage, versucht Foucault zu erhaschen, indem er einen klaren Blick auf das Phänomen Sexualität wirft und dementsprechend erst einmal das vordergründige Argument der Repressionshypothese entkräftet. Denn nach Foucault zeichnet sich der Umgang der Moderne mit der Sexualität nicht dadurch aus, daß die Sexualität unterdrückt und zum Schweigen gebracht wurde, sondern genau durch das Gegenteil. Die Sexualität wurde in eine Reihe von Diskursen gepreßt die eheliche, die unmoralische, die perverse Sexualität -, welche sich unaufhörlich artikulierten. Dementsprechend schreibt Foucault in seinem Buch *Der Wille zum Wissen* am Ende des Abschnitts *Die Anreizung zu Diskursen*: "Die modernen Gesellschaften zeichnen sich nicht dadurch aus, daß sie den Sex ins Dunkel verbannen, sondern daß sie



unablässig von ihm sprechen und ihn als *das* Geheimnis geltend machen" (Foucault 1983, S.49).



Sexualität läßt sich demnach nicht mehr als die unterdrückte Natur des Menschen kategorisieren. Sie ist vielmehr nach Foucault an die Strategien der Macht gebunden, welche die Diskurse der Sexualität produzieren. Diese Diskurse wiederum verleihen dem Subjekt seine sexuelle Identität (vgl. Foucault 1978, S.16). Denn auch in der Sexualität bleibt dem Individuum nichts anderes übrig, als sich in das Netzwerk der vorhandenen Diskurse einzufügen und dort seine individuelle Identität abzulesen.

Die Sexualität ist damit grundlegend im Dienste der Identität funktionalisiert. Sie ist das Geheimnis in dessen Offenbarung der Schlüssel zur letztendlichen Wahrheit des Subjekts verborgen liegt. Damit wird die Wahrheit des Sexes zur Wahrheit des Subjekts. Denn irgend etwas muß dem Subjekt das Gefühl geben, daß seine Existenz auf einer unumstößlichen Wahrheit basiert. Dieses Denken habe ich bereits als charakteristisch für die Neuzeit beschrieben, indem ich die Neuzeit generell mit dem *Willen zur Wahrheit* assoziiert habe. Die Wahrheit als Legitimationsfigur für die Existenz des Subjekts. Dieser Faden zieht sich stringent durch das Denken des Abendlandes. Ob die Wahrheit in diesem Spiel einem universellen Gott zugeordnet wird, oder einem idealen Punkt in der Zukunft in der Geschichte, wie es die Emanzipationsbewegungen versucht haben, oder einer anderen beliebigen Stilfigur ist eher zweitrangig. Wichtig ist, daß diese Diskurse überhaupt als privilegierte Orte der Wahrheit verstanden werden. Und einer dieser Orte, durch den die Wahrheit sich artikulieren kann, ist die Sexualität.

Die Besonderheit der Sexualität scheint nun darin zu bestehen, daß die Sexualität nicht einfach nur als *ein* möglicher Diskurs unter vielen anderen verstanden wird, sondern statt dessen als *der* Königsweg zur ureigensten Identität gesehen wird. "Der Sex, diese Instanz, die uns zu beherrschen scheint, dieses Geheimnis, das allem, was wir sind, zugrundezuliegen scheint, dieser Punkt, der uns fasziniert durch die Macht, die er offenbart, und durch den Sinn, den er verbirgt, von dem wir erwarten, daß er uns offenbart, was wir sind, und uns befreit, was uns definiert ..." (Foucault 1983, S.185).

Von daher ist die Repressionsthese des Sexes für Foucault vordergründig. Denn auch wenn die Sexualität verdammt wurde, so redete man dennoch oder gerade deshalb - über sie. Die Diskurse rankten sich weiter um diesen mystischen Ort, der immer weiter imaginär mit Bedeutung aufgeladen wurde. Die Sexualität war und ist im Abendland, - ob verdammt oder vergöttert, - allgegenwärtig. Foucault formuliert es kurz und bündig: "Ich würde das Abendland als hartnäckig bemüht sehen, die Wahrheit des Sexes ans Licht zu zerren. ... Wir leben in einer Gesellschaft des sprechenden Sexes" (Foucault 1978, S.99).



Michel Foucault hat mit seiner Analyse von *Sexualität und Wahrheit* den Sex als den Zufluchtsort markiert, durch den das Subjekt vermag, sich selber zu realisieren. In unserm postmodernen Kontext wird jedoch interessant, welche zukünftige Perspektive Foucault für die Sexualität gesehen hat. In dem mit Bernard-Henri Lévy geführten Interview mit dem Titel *Tod dem König Sex* widmet sich Foucault diesem Thema und beschreibt die Tendenzen der Sexualität wie folgt: "Mir scheint, heute zeichnet sich eine Bewegung ab, den Druck des 'Immer mehr Sex', 'Immer mehr Wahrheit im Sex', der seit Jahrhunderten auf uns lastet, abzuschütteln: ... Ich habe den Eindruck, daß augenblicklich so etwas wie eine 'Anti-Sex'-Stimmung in der Luft liegt ..., so als unternähme man den Versuch, diese große 'Sexographie' loszuwerden, die uns den Sex als das allumfassende Geheimnis entziffern läßt" (Foucault 1978, S.185).

Foucault sah also Ende der 70'er Jahre die Zukunft der Sexualität derart, daß die imaginäre Verdichtung zwischen Sexualität und Wahrheit sich aufzuheben beginnt. Die Sexualität sollte sich von ihrer wahrheitsstiftenden Funktion befreien und als Königin der Selbsttechniken abdanken. "Vielleicht ist es das Ende dieser trostlosen Einöde der Sexualität, das Ende der Monarchie des Sex" (Foucault

1978, S.186). Doch diese Vision Foucaults ist in der postmodernen Gesellschaft wohl kaum in Erfüllung gegangen. Ich möchte statt dessen die These vertreten, daß der Diskurs der Sexualität als Technik des Selbst in der Postmoderne heraufbeschworen wurde. Nachdem sich die Sexualität über das moralische Schmuddel-Image der bürgerlichen Gesellschaft hinweggesetzt hat, veranstaltet sie einen unvergleichlichen Triumphzug durch die Medien, Institutionen und Beziehungen der Menschen. Die Sexualität spricht nicht mehr, wie sie es bereits seit den Anfängen der Moderne getan hat; in der Postmoderne fängt sie an zu plappern.

Denn die Luft ist dünn geworden im Reich der Wahrheiten. In einer Zeit, in der Gott als Alleinunterhalter abgedankt hat und sein Lieblingsspielzeug - die Vernunft - eine Kränkung nach der anderen über sich ergehen lassen muß, ist das Spektrum der Wahrheiten stark zusammen geschmolzen. In diesem Klima der Dekonstruktion, in dem viele Diskurse der Wahrheit das Schicksal von überbewerteten Aktienkursen an einem schwarzen Freitag an der Börse kennengelernt haben, ist es wohl keinem Diskurs so gut wie der Sexualität gelungen, sich weiterhin als Hüterin am Tor zum Himmelreich der Wahrheit zu profilieren. Von daher kann man den Stellenwert, welcher der Sexualität auch noch in der postmodernen Gesellschaft eingeräumt wird, als Indikator dafür sehen, daß der *Wille zur Wahrheit* bis zum heutigen Tag ungebrochen ist.

## **RESÜMEE**

Es ist an der Zeit, Bilanz zu ziehen. Zu Beginn dieses Kapitels *Die Spur der Postmoderne* habe ich den verehrten Leser gebeten, sich den Baum der Postmoderne vorzustellen. Der Moment der Wahrheit ist gekommen, an dem der Leser zu entscheiden hat, ob dieser Baum konkrete Formen in seiner Vorstellung angenommen hat.

Beginnen wir mit den Wurzeln unseres Baums der Postmoderne. Nietzsche hat in seinem Lebenswerk die Vision einer Überwindung der christlich-moralischen, bürgerlichen Gesellschaft und die Idee eines Menschenbildes, welches sich im heutigen Gebrauch des Wortes bereits als postmodern bezeichnen läßt, in der Philosophiegeschichte verankert. Aus diesem Grund habe ich Nietzsche als den Urvater der Postmoderne bezeichnet. Denn er hatte das erste Mal den Traum von der Freiheit geträumt, die sich heute dem aufmerksamen Beobachter in weiten Bereichen der Gesellschaft offenbart. Diese Freiheit ist natürlich keine absolute; sondern vielmehr eine solche Freiheit, die das Korsett, welches Nietzsche als den europäischen Nihilismus bezeichnet hat, wenigstens teilweise abstreifen konnte.

Die beiden Philosophen Saussure und Heidegger, die in meinen Ausführungen leider nur am Rande erwähnt werden konnten, möchte ich im Bild meiner Metapher des Baums der Postmoderne, wie ich es in diesem Kapitel beschrieben habe, neben Nietzsche dem Wurzelwerk zuordnen. Saussure und Heidegger haben mit ihren wissenschaftstheoretischen Erörterungen die Struktur der Sprache durchleuchtet und damit den Boden für die Front der französischen Strukturalisten bereitet, die das Phänomen Postmoderne auf erkenntnistheoretisch gefestigte Füße gestellt haben.

Damit sind wir auch schon beim Stamm des Baums der Postmoderne. Der Begriff der Postmoderne hätte wahrscheinlich niemals die Gefilde des Diffusen verlassen können, wenn Lyotard ihn nicht letztendlich erkenntnistheoretisch legitimiert hätte, wodurch er eine fundierte geisteswissenschaftliche Auseinandersetzung, wie sie in diesem Kapitel geführt wurde, erst ermöglicht hat. Vor diesem Hintergrund ist meine Kategorisierung, Lyotard und die anderen französischen Strukturalisten als den Stamm der Postmoderne zu bezeichnen, entstanden.

Wenn wir nun versuchen, die Krone des Baums der Postmoderne zu visualisieren, die sich auf den beschriebenen wissenschaftstheoretischen Grundlagen ausbreiten konnte, dann sehen wir sofort, warum es bei der Beschreibung der Postmoderne nicht damit getan war, sich dem Phänomen Postmoderne eindimensional zu nähern. Es liegt vielmehr in der Natur der Sache, daß eine aussagekräftige Analyse der theoretischen geisteswissenschaftlichen Grundlagen der Postmoderne, wie ich sie in dem Abschnitt *Die Postmoderne im Gewand der Buchstaben* versucht habe zu erstellen, sich nicht allein auf die Phänomene, die konkret der Postmoderne zugeordnet werden können, beschränken kann. Denn einen explizit postmodernen Diskurs gibt es nicht. Vielmehr besteht die Postmoderne aus dem Arrangement und der Vielschichtigkeit der Diskurse, deren Ursprünge in jeder beliebigen Epoche liegen können, welche jedoch durch die postmoderne Heterogenität in einen veränderten Kontext gebracht worden sind. Diese Konstellation machte einen kleinen Überblick über die Geschichte des Denkens von der Neuzeit, über die Moderne, bis hin zur Postmoderne notwendig. Denn all die im Verlauf dieser Erörterung aufgezeigten Diskurse sind bis zum heutigen Tag noch in den verschiedensten Formen lebendig. Die Postmoderne hat das Kartenspiel der Diskurse neu gemischt; aber das Spiel ist noch immer das selbe.

Besonders deutlich ist diese Verquickung des Denkens der Neuzeit, der Moderne und der Postmoderne in den vier Analysen der Lebenswelt hervorgetreten, die ich im Abschnitt *Die Postmoderne im Gewand der Alltäglichkeit* erarbeitet habe. Die Postmoderne bringt eine unglaublich vielfältige Lebenswelt hervor, in der die Diskurse der Moderne nicht einfach abgelegt und statt diesen völlig neue Formen des Zusammenlebens etabliert wurden. Vielmehr unterliegt die Dynamik der Diskurse einem diffizilen Wechselspiel zwischen Rekonstruktion, Dekonstruktion und Konstruktion. Daraus folgt, daß die Konstellation der Diskurse sich verändert hat. Die Re-, De-, und Konstruktion der Postmoderne haben der Lebenswelt eine andere Signatur aufgedrückt. Als allgemeine Tendenzen möchte ich an dieser Stelle jedem der drei Termini - der Re-, der De-, und der Konstruktion jeweils ein spezifisches Merkmal zuordnen, welches sich im Verlauf dieses Kapitels als Charakteristikum der Postmoderne herauskristallisiert hat:

#### *! Die Rekonstruktion der Wahrheit*

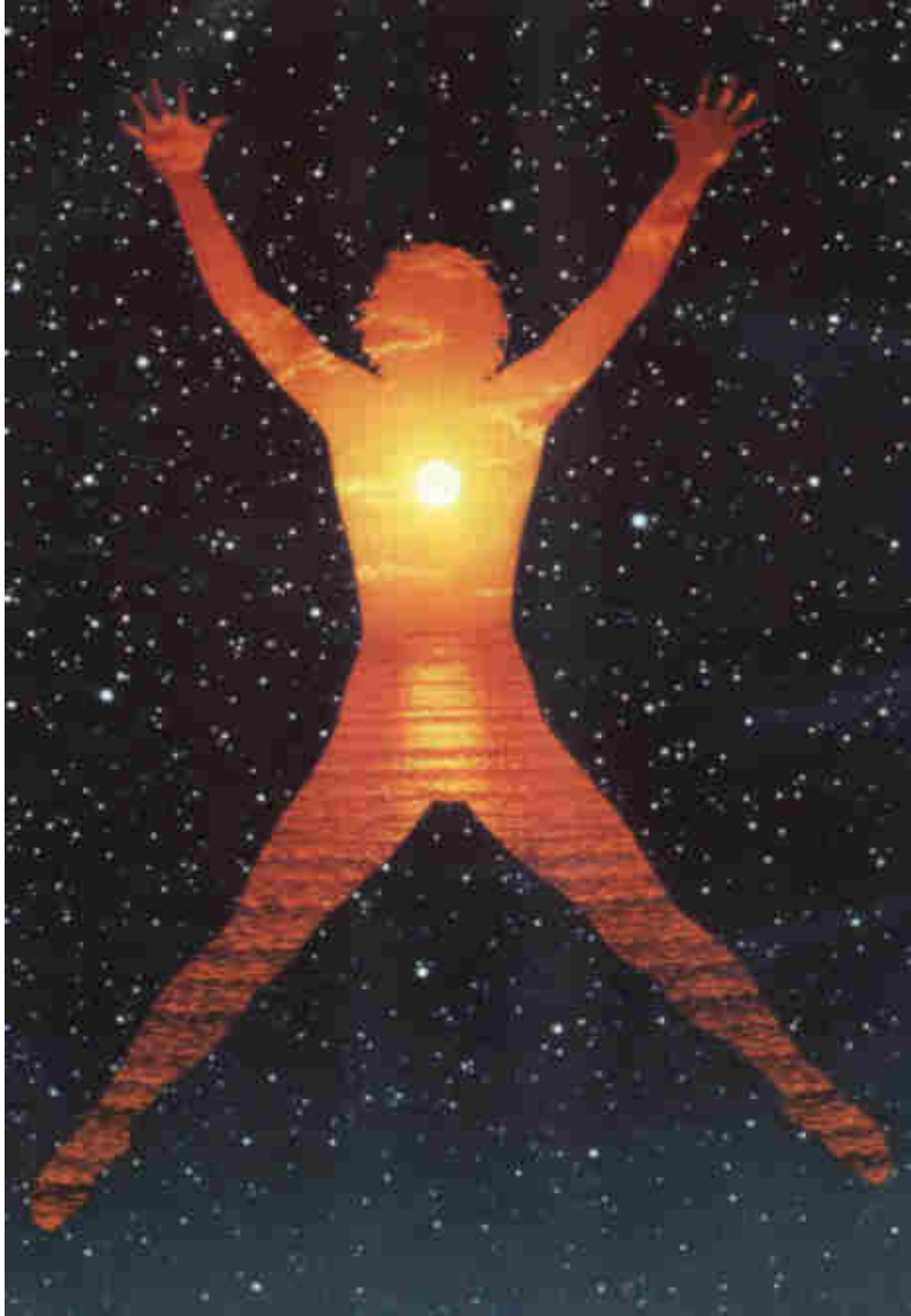
Das erste dieser Merkmale ist die Wahrheit. Die Wahrheit schleicht in den verschiedensten Gewändern durch das Denken des Abendlandes. Auch die Postmoderne hat sich noch nicht von ihr verabschieden können und rekonstruiert die Wahrheit in allen möglichen Konstellationen. Obwohl oder gerade weil - viele der Orte, an denen die Wahrheit bisher uneingeschränktes Hausrecht hatte, inzwischen hinterfragbar geworden sind, findet sie immer neue Plätze, an denen sie sich niederlassen kann, um dort den betreffenden Diskurs imaginär mit Wahrheit aufzuladen. Von daher war es kein Wunder, daß die Wahrheit uns sowohl in der Familie, als auch im neuen Verständnis von Wahnsinn, in der Techno-Bewegung und schließlich in seinem Königreich der Sexualität begegnet ist. Die Wahrheit scheint eine der Lieblingsstilfiguren des Menschen zu sein. Dies ist jedoch nicht erstaunlich, denn als idealer und damit letztendlich unerreichbarer Punkt ist sie die Stilfigur, die das Begehren lebendig erhält und ihm eine Richtung gibt, wobei in dieser Bewegung zur Wahrheit hin das Subjekt sein individuelles Gefühl von Sinnhaftigkeit erfährt.

#### *! Die Dekonstruktion der Vernunft*

Die Vernunft hat eine Vielzahl von Kränkungen über sich ergehen lassen müssen. Diese Kränkungen haben den universellen Anspruch der Vernunft grundsätzlich subvertiert. Das Aufbrechen der Konstruktion einer Dichotomie von Vernunft und Wahnsinn ist ein eindeutiges Kennzeichen dieser Entwicklung. Mit der Hinterfragbarkeit der Vernunft verpufften auch ein Großteil der normativen moralischen Setzungen, die das Subjekt in ein starres Raster der Möglichkeiten zwängten. Es scheint sich in der Gesellschaft eine generelle Tendenz abzuzeichnen, die vernunftorientierten Diskurse

abzuschütteln. Descartes und Kant würden sich wahrscheinlich voller Gram von diesen Tendenzen abwenden und die reaktionären Kräfte um sich versammeln. Aber die Würfel sind gefallen. Nicht mehr so sehr die normativen vernunftorientierten Vorgaben bestimmen das Leben der Menschen in der Postmoderne, sondern eher der Prozeß, der sich im Wechselspiel der Diskurse entwickelt.

*! Die Konstruktion des Subjekts*



Der von Foucault geprägte Begriff *Der Wille zum Wissen* zieht sich wie ein roter Faden durch die Erörterungen dieses Kapitels. Denn das Subjekt bedient sich der einzelnen Diskurse seiner Lebenswelt, um durch sie die filigrane Konstruktion seines Selbst immer wieder zu konstituieren. Identität lautet das Zauberwort,

und diese Identität erfährt das Subjekt anhand seiner individuellen Biographie. Diese Dynamik ist in der Postmoderne ungebrochen. Das Subjekt aktiviert weiterhin alles in seiner Macht stehende, um sich selber als *das* Individuum zu realisieren, das es glaubt sein zu müssen. Solche Begriffe, wie Individualisierung, Narzißmus und Wahrheit des Selbst, die im Rahmen meiner Analysen immer wieder eine Rolle spielen, ziehen sich stringent durch die Lebenswelt der Postmoderne.

Nach dieser Auflistung der zusammengefaßten Perspektiven meiner Beobachtungen der postmodernen Gesellschaft läßt sich nun auch die zu Beginn des Abschnitts *Die Postmoderne im Gewand der Alltäglichkeit* aufgeworfene Frage beantworten. Kann man die Postmoderne auf die von Feyerabend propagierten Formel *anything goes* reduzieren? Diese Frage muß am Ende dieses Kapitels ganz klar verneint werden. Denn die Postmoderne hat genauso ihre Grenzen wie jede andere Epoche des Denkens. Die Diskurse der Postmoderne haben sich mit Sicherheit nicht der Beliebigkeit ergeben, sondern folgen weiterhin dem komplexen Netzwerk des Dispositivs der Macht, welches sich über der Lebenswelt ausbreitet und somit die Diskurse in seine Schranken verweist. Damit besteht das Leben auch weiterhin aus einer Freifahrt im Karussell der Diskurse, aus dem es einfach kein Entrinnen gibt.

Als die einzige wirkliche Innovation der Postmoderne möchte ich an dieser Stelle festhalten, daß das Dispositiv der Macht sich nicht mehr vor der postmodernen Heterogenität verschließen kann. Denn diese Heterogenität beansprucht den Raum in der postmodernen Gesellschaft, den der Rückzug des von Metatheorien geprägte universellen Denkens zurückgelassen hat.

Genau dieser Gesichtspunkt macht den Anblick des Baums der Postmoderne, den ich für einen kurzen Moment wieder in die Erinnerung des Lesers zurückrufen möchte, um einiges farbenprächtiger. Denn durch diese Pluralität zeichnet sich eine Toleranz und die Möglichkeit einer offenen Gesellschaftsform ab, die heute bereits ihre schillernden Früchte im Baum der Postmoderne trägt und es ermöglicht, daß sich die unterschiedlichsten Waldbewohner in seinem Geäst tummeln. Damit ist der Spielraum der Möglichkeiten des Individuums in der Gesellschaft größer geworden. Es scheint, daß Freuds großer Analyse der Moderne *Das Unbehagen in der Kultur* (Freud 1993) in der Postmoderne die Spitzen genommen wurden. Das Realitätsprinzip hat sich seines starren Korsetts entledigt; das Realitätsprinzip hat sich verflüssigt. Dementsprechend setzt Welsch Freuds Gedankengang in den Kontext der Postmoderne: "Wo vieles möglich geworden ist, ist Unbehagen behaglich geworden" (Welsch 1987, S.192).

Nie mehr mir immer nur unser und wir hier und jetzt für immer und für ewig dieses meistgehaßte  
'Du' ich mach' die Augen zu und seh' Dich. Ich versteh' Dich. Freude Morgen seh' ich Klarheit alles  
obergeil

und nichts davon ist Wahrheit.

*Rödelheim Hartreim Projekt*

## **L DIE SPUR DES ANDEREN**

In dem nun folgenden Kapitel *Die Spur des Anderen* möchte ich die vorhergegangene Postmoderne-Diskussion erst einmal auf sich beruhen lassen. Statt dessen werden wir der Frage nachgehen, welche möglichen Sichtweisen das Subjekt im Umgang mit dem Anderen haben kann und wie diese Sichtweisen wiederum die konkrete Interaktion beeinflussen. Denn die Art und Weise, mit der das Subjekt mit dem Anderen in Beziehung tritt, strukturiert die grundsätzlichen Möglichkeiten der folgenden Interaktion.

Um diese Frage beantworten zu können, werden wir uns im ersten Abschnitt dieses Kapitels, den ich mit der Überschrift *Sichtweisen des Anderen* versehen habe, einem Querschnitt von Konzeptionen des Anderen aus dem Blickwinkel verschiedener Autoren der Philosophiegeschichte widmen. Im zweiten Abschnitt dieses Kapitels, welches ich mit der Überschrift *Der Wege zum Anderen* betitelt habe, werden wir das Modell der Interaktion nach Jacques Lacan etwas genauer betrachten.

Im Verlauf dieser beiden Analyseabschnitte dürften wir dann zu einem Überblick über die möglichen Sichtweisen des Anderen und über die Dynamik der Interaktion gelangt sein, durch den sich die Rolle des Pädagogen in der Interaktion mit seinem zu erziehenden bzw. zu betreuenden Gegenüber konkretisieren läßt. Damit dürfte die nun folgende Erörterung eine ausreichende Grundlage für den weiteren Kontext dieser Arbeit schaffen, welcher darin besteht, in einer differenzierten Betrachtung der Herausforderungen, welche im postmodernen Kontext an die Pädagogik gestellt werden, die Potentiale und Abgründe der Pädagogik darzustellen.

### **1. SICHTWEISEN DES ANDEREN**

Philosophisch gesehen ist das Subjekt nicht nur eine Einheit.

Die menschliche Subjektivität ist zwei.

Das Verhältnis zwischen dem Subjekt und dem Anderen ist aufgrund der inhärenten Gegensätzlichkeit dieser Begriffe grundsätzlich dialektisch. Für das Subjekt stellt sein Gegenüber der Andere - immer etwas von ihm selber physisch getrenntes dar. Der Andere liegt immer außerhalb des Selbst des Subjekts. Seine Andersartigkeit, die aus der Tatsache resultiert, daß er einfach nicht das Subjekt ist, schafft die Differenz, die dieses dialektische Verhältnis begründet und den Anderen zum Anderen werden läßt.

Wenn diese Differenz das alleinige Merkmal der Beziehung zwischen dem Subjekt und dem Anderen wäre, dann könnten alle Individuen eine vollkommen autonome Existenz voneinander führen, die ihre Berührungspunkte allenfalls im gelegentlichen pragmatisch orientierten Austausch zum Zwecke der Bedürfnisbefriedigung finden würde. Doch das dialektische Verhältnis zwischen dem Subjekt und dem Anderen zieht weitere Kreise. Denn das Subjekt braucht den Anderen. Das Subjekt ist sich selber einfach nicht genug. Der Andere mit seinen Möglichkeiten, dem Subjekt Bilder seiner selbst zu spiegeln, ist ein unerläßlicher Faktor bei allen identitätsbildenden Prozessen. Denn erst durch den Anderen erfährt das Subjekt die Anerkennung, die es zur Konstitution des eigenen Selbst benötigt. Der Andere kann also als der Ort verstanden werden, an dem die Realität des Subjekts zu dessen subjektiven Wirklichkeit wird.

Dieser Gedankengang, der uns in dieser Arbeit noch öfter begegnen wird, findet seine Ursprünge in Hegels Dialektik. Kersten Reich schreibt dementsprechend: "Hegel bringt es auf den Punkt: "*Das Selbstbewußtsein erreicht seine Befriedigung nur in einem anderen Selbstbewußtsein*" (Hegel 1970, 144). Der Begriff der Anerkennung vermittelt notwendig ein Subjekt mit einem anderen; ohne Anerkennung kann kein Selbstbewußtsein sich selber erkennen, weil es nicht zu unterscheiden weiß zwischen sich und dem a/Anderen; aber diese Anerkennung ist längst in ihm, weil nur so die Anerkennung überhaupt gelingen kann" (Reich 1998b, S.36).

Nachdem ich einführend einen Überblick über das dialektische Verhältnis zwischen dem Subjekt und dem Anderen beschrieben habe, werde ich nun konkret einige der verschiedenen Konzeptionen über den Anderen nachzeichnen. Dabei möchte ich methodisch derart vorgehen, daß ich einen Querschnitt durch die Philosophiegeschichte beschreiben werde, der bei der dialektischen Sichtweise Hegels ansetzt, die philosophischen Erörterungen Sartres über den Anderen einbezieht und schließlich mit dem Verständnis des Anderen, wie es der Phänomenologe Lévinas geprägt hat, abschließt.

-

### **1.1. Hegel und der Kampf um Anerkennung**

Bellum omnium contra omnes.

Krieg jeder gegen jeden.

Thomas Hobbes



In seinem Werk *Phänomenologie des Geistes* schreibt Hegel: "Das Selbstbewußtsein ist *an* und *für sich*, indem, und dadurch, daß es für ein Anderes an und für sich ist; d.h. es ist nur als ein Anerkanntes" (Hegel 1952, S.141). Mit diesem Satz am Anfang des Kapitels *Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins; Herrschaft und Knechtschaft* beschreibt Hegel die grundlegende Dialektik zwischen dem Selbst und dem Anderen als eine Dialektik der Anerkennung. Das Selbst braucht die Anerkennung eines Anderen, um sich selber als Selbst wahrnehmen zu können. Diesen Gedankengang, den ich, da er als Grundlage hinter jeder Philosophie des Anderen steht, bereits in der Einführung zu diesem Abschnitt skizziert habe, faßt Wolfdietrich Schmied-Kowarzik wie folgt zusammen: "Das Bewußtsein kann nicht aus sich selbst zum Selbstbewußtsein gelangen, würde es nicht schon von einem Anderen anerkannt; nur durch die Anerkennung des Anderen weiß ich von mir als einem Selbst" (Schmied-Kowarzik 1994 S.39). Man könnte Hegels Grundthese also auch radikal auf die folgende Formel reduzieren: Kein Selbstbewußtsein ohne den Anderen.

Aber wie sieht die Entstehung des Selbstbewußtseins, in der das Subjekt die Gewißheit seiner selbst durch den Anderen findet, konkret im Gedankengebäude Hegels aus? Hegel beschreibt die Dynamik des Selbstbewußtseins in zwei Schritten, die Reich folgendermaßen zusammenfaßt: "Die erste Bewegung konzentriert sich auf das Außer-sich-Sein. Die zweite Bewegung konzentriert sich auf das In-sich-selbst-Sein" (Reich 1998a, S.224). In dieser ersten Bewegung projiziert das Subjekt sein Selbstbewußtsein in den Anderen. Der andere wird zu dem Ort, an dem das Subjekt die Gewißheit seiner selbst sich abzeichnen sieht. Das Subjekt versucht sein Begehren nach Selbstbewußtsein, im Feedback der Stimme, der Mimik und der Aussage des Anderen zu realisieren. Das Selbstbewußtsein des Subjekt ist damit außer-sich; es lustwandelt im Anderen.

Dieser Schritt hat nach Hegel die folgenden Bedeutungen: "Es ist für das Selbstbewußtsein ein anderes Selbstbewußtsein; es ist *außer sich* gekommen. Dies hat die gedoppelte Bedeutung, *erstlich*, es hat sich selbst verloren, denn es findet sich als ein *anderes* Wesen; *zweitens*, es hat damit das Andere aufgehoben, denn es sieht auch nicht das Andere als Wesen, sondern *sich selbst* im Anderen" (Hegel 1952, 141). Damit beschreibt Hegel in diesem ersten Schritt eine Funktionalisierung des Anderen als Projektionsfläche für das Selbstbewußtsein des Subjekts. Diese Funktionalisierung, mit der eine praktische Negation des Anderen einhergeht, möchte ich an dieser Stelle als das charakteristische Merkmal der Sichtweise des Anderen herausstellen, wie sie von Hegel geprägt wurde. Denn obwohl im zweiten Schritt der Entstehung des Selbstbewußtseins dieses wieder zum Subjekt zurückkehrt, ignoriert das Subjekt grundsätzlich die Andersartigkeit des Anderen, wenn es sein Selbstbewußtsein auf den Anderen projiziert. Es scheint demnach so zu sein, als würden die Imaginationen des Subjekts den Anderen durchwandern.

Dieser Punkt in Hegels Philosophie wird in seiner gesamten Tragweite erst wirklich deutlich, wenn man sich die Bezeichnung vor Augen führt, mit der Hegel den eben beschriebenen ersten Schritt des Spiels um die Anerkennung beschrieben hat: Herrschaft und Knechtschaft (vgl. Hegel 1952, S. 141ff.).

Das Paradigma von Herr und Knecht, welches Hegel im Verlauf der Entstehung des Selbstbewußtseins verankert, beschreibt eine Dialektik, die mit der Anerkennung des Selbst durch den Anderen eine zwingende Unterwerfung des Anderen verbindet. D.h. Hegel geht davon aus, daß es bei der Begegnung zwischen dem Selbst und dem Anderen zwangsläufig zu einer Festlegung kommt, in deren Verlauf das Subjekt sich als Herr und der Andere als Knecht etablieren. " ... so sind sie als zwei entgegengesetzte Gestalten des Bewußtseins; die eine das selbstständige, welchem das Fürsichsein, die andere das unselbstständige, dem das Leben und das Sein für ein Anderes, das Wesen ist; jenes ist der *Herr*, dies der *Knecht*" (Hegel 1952, S.145-146).

Damit ist nach Hegel mit der Anerkennung durch einen Anderen zwingend ein Herrschaftsdiskurs verbunden, in dem die zirkulierende Macht in absolut ungleichen Verhältnissen verteilt ist. Jessica Benjamin bringt diesen Gedankengang Hegels in dem Kapitel *Das Paradoxon der Anerkennung* in ihrem Buch *Die Fesseln der Liebe* auf den Punkt: "Ein jedes existiert nur, indem es für das andere existiert, das heißt, indem es Anerkennung findet. Für Hegel ist es aber unvermeidlich, daß diese Gegenseitigkeitsbeziehung - also die Spannung zwischen Selbstbehauptung und Anerkennung des Anderen - zusammenbrechen muß. Es ist ihre Bestimmung, in einen unlösbaren Konflikt zu geraten. Und dieser Zusammenbruch der Spannung zwischen beiden mündet in Herrschaft" (Benjamin 1994, S.35).

An dieser Stelle möchte ich dem hegelianischen Gedankengebäude die Gretchenfage stellen: Wie kommt Hegel darauf, daß die Anerkennung durch den Anderen nur möglich wird, wenn ein Machtkampf vorangegangen ist, an dessen Ende die drastische Rollenverteilung zwischen Herr und Knecht steht?

Um vom Anderen die zur Entstehung des Selbstbewußtseins nötige Anerkennung zu erhalten, braucht das Subjekt einen Anderen, der sich so verhält, daß das Subjekt seine Projektionen in ihm wieder finden kann. Das Subjekt braucht den Anderen; er wird im Dienste des Selbstbewußtseins des Subjekts funktionalisiert. Dieses ist die große Erkenntnis, welche Hegel für die Identitätsforschung urbar gemacht hat. Doch kann diese Konstellation der Anerkennung nicht auf verschiedenen Wegen realisiert werden? Kann der Andere dem Subjekt wirklich nur als Spiegel für die Bilder, von denen das Subjekt meint, daß es ihnen gerecht werden muß, dienen, wenn dieser Andere in den recht zweifelhaften Status des Knechts verwiesen wird? Oder liegt im Potential der Interaktion zwischen dem Subjekt und dem Anderen vielleicht die Möglichkeit, daß der Wille zur Anerkennung des Selbstbewußtseins des Subjekts vom Anderen gegeben wird, ohne daß sich vorher ein derartiges hierarchisches Verhältnis etabliert hat, wie es das Paradigma von Herr und Knecht vorschreibt?

Auf diese Fragen können wir wahrscheinlich erst eine zufriedenstellende Antwort finden, nachdem wir die Legitimation Hegels für das Verhältnis zwischen Herr und Knecht etwas genauer betrachtet haben: "Jedes [Selbstbewußtsein] ist wohl seiner selbst gewiß, aber nicht des Anderen, und darum hat seine eigene Gewißheit von sich noch keine Wahrheit" (Hegel 1952 S.144). Mit diesem Satz thematisiert Hegel die Gewißheit des Selbstbewußtseins des Subjekts. Es handelt sich also um die Konkretisierung des Selbst, die seit Erikson im Vokabular der Entwicklungspsychologie unter dem Begriff der Identität zusammengefaßt wird (vgl. Oerter/ Montada 1995, S.347). Die Identität des Subjekts besitzt nach Hegel, wenn sie sich nicht des Anderen gewiß ist, keine Wahrheit. Die Identität verharret in diesem Fall also in einem provisorischen Status.

Deshalb wollen wir uns nun genauer anschauen, welche Lösung Hegel vorschlägt, damit die Identität des Subjekts zu einer umfassenderen Gewißheit gelangen kann: "Das Verhältnis beider Selbstbewußtsein(e) ist also so bestimmt, daß sie sich selbst und einander durch den Kampf auf Leben und Tod *bewähren*, - Sie müssen in diesen Kampf gehen, denn sie müssen die Gewißheit ihrer selbst, für sich zu sein, zur Wahrheit an dem anderen und an ihnen selbst erheben" (Hegel 1952, S.144). Für Hegel läßt sich wahrhaftige Identität also nur in einem Kampf realisieren, in dessen Verlauf ich den Anderen negiere. Der 'hegelianische Mord' wird zwar in der Realität (in den meisten Fällen) nicht tatsächlich realisiert. Denn schließlich wird der Andere noch zur Bestätigung des Herrn als Knecht gebraucht. Dennoch endet nach Hegel jede Interaktion zwischen dem Selbst und dem Anderen, die zur Anerkennung und damit zur Gewißheit des Selbst führt, nicht in Mord und Totschlag, sondern in dem bereits beschriebenen Verhältnis von Herr und Knecht.

Diesen Gedankengang Hegels möchte ich bis hierhin wie folgt zusammenfassen: Damit das Subjekt die Gewißheit seiner Identität erlangen kann, welche im Sinne Hegels Wahrheit besitzt, muß sich das Subjekt auf einen Kampf um Leben und Tod, der nicht bis zur letzten Konsequenz geführt wird, mit dem Andern einlassen. Dieser Kampf mündet in einer Hierarchie, in der eine eigenständige Identität allein dem Herrn zuerkannt wird. "Der Herr ... ist die Macht über dies (selbständige) Sein, denn er erwies im Kampfe, daß es ihm nur als ein Negative gilt; indem er die Macht darüber, dies Sein aber die Macht über den Andern ist, so hat er in diesem Schlusse diesen andern unter sich" (Hegel 1952, S.145).

Damit hat Hegels Idealismus mit dem Paradigma von Herr und Knecht eine Sichtweise des Anderen in der Geschichte des Denkens etabliert, welche die Rollenverteilung von Herr und Knecht in fast allen Bereichen des Lebens legitimiert hat. Da durch eine derartige Rollenverteilung immer Komplexität abgebaut wird, mag ein solches Denken besonders in einer von knapperen Ressourcen geprägten Vergangenheit seine Berechtigung gehabt haben. Doch in der heutigen vom Individualismus geprägten Zeit paßt das Paradigma vom Herrn und Knecht immer seltener in den gesellschaftlichen Kontext. Exemplarisch möchte ich an dieser Stelle das Verhältnis zwischen Mann und Frau erwähnen.

Zum Abschluß dieses Abschnitts möchte ich dem Kontext, in dem die Philosophie Hegels mit ihrem Paradigma vom Herrn und Knecht entstanden ist, noch etwas nachspüren. Wir werden uns also der Frage widmen, in welchem Zusammenhang Hegel eine Philosophie entworfen hat, die in weiten Zügen dem Motto des englischen Philosophen Thomas Hobbes '*Krieg jeder gegen jeden*' (vgl. LexiRom Version 2.0) ähnelt. Karl Popper, den Andreas Luckner in einem Portrait Hegels als dessen Erzfeind bezeichnet (vgl. Luckner 1995, S.88), thematisiert in seiner Analyse der Philosophiegeschichte *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* den historischen Rahmen Hegels. Denn dieser stand dadurch, daß er von Friedrich Wilhelm dem Dritten als 'preußischer Staatsphilosoph' beschäftigt wurde, in einem Abhängigkeitsverhältnis. Karl Popper schreibt in diesem Zusammenhang: "Meine Behauptung, daß die Philosophiegeschichte Hegels durch äußere Beweggründe, nämlich durch sein Interesse an der Restauration der preußischen Regierung Friedrich Wilhelm des Dritten, bestimmt war, ist keineswegs neu" (Popper 1977, S.43). Dementsprechend fügt sich Hegels Philosophie stimmig in das Weltbild dieses Preußenkönigs, in dessen Politik sich die Elemente von Herr und Knecht in den zahlreichen kriegerischen Auseinandersetzungen wieder finden lassen, die Friedrich Wilhelm der Dritte geführt hat, um seinen Herrschaftsbereich auszudehnen (vgl. LexiRom Version 2.0). Mit Hegels Werk läßt sich eine solche bestehende und expandierende Herrschaft grundsätzlich legitimieren. Hegel hat diese Aufgabe jedoch besonders galant gelöst, indem er das Herrschaftsverhältnis quasi apriori als Grundlage jeglicher sozialen Interaktion beschreibt.



## **1.2. Sartre und der objektivierende Blick**

I was looking back to see if you were looking back at me

to see me looking back at you.

*Massive Attack*



In dem Kapitel mit dem Titel *Der Blick* in seinem philosophischen Hauptwerk *Das Sein und das Nichts* beschreibt Jean Paul Sartre auf der Grundlage der Dialektik Hegels das Spannungsfeld zwischen dem Subjekt und dem Anderen. Sartre modifiziert jedoch die transzendentalphilosophische Erkenntnistheorie Hegels zu einer phänomenologisch geprägten Sichtweise des Anderen (vgl. Schmied-Kowarzik 1994, S.39). Schmied-Kowarzik beschreibt diese Relation zwischen Hegel und Sartre wie folgt: "Einerseits übernimmt Sartre von Hegel die Struktur der Dialektik der Anerkennung des Selbst durch den Anderen, andererseits versucht er diese Dialektik jedoch daseinsanalytisch auszulegen. Dabei transformiert er die Dialektik des Kampfes in eine Dialektik des Blickes, aber auch diese ist ein Kampf um die eigene Freiheit, die als durch den Anderen bedroht erfahren wird" (Schmied-Kowarzik 1994, S.39).

Wo Hegel also in seiner Argumentation das Paradigma von Herr und Knecht einführt, beschreibt Sartre eine Objektivierung durch den Anderen. Sartre veranschaulicht die Dialektik des Blickes, indem er eine kleine Begebenheit schildert, die bei der Rezitation der Philosophie Sartres gerne nacherzählt wird, die ich jedoch an dieser Stelle wegen ihrer literarische Qualitäten mit einigen Auslassungen in den Worten Sartres wiedergeben möchte:

"Nehmen wir an, ich sei aus Eifersucht, aus Neugier, aus Verdorbenheit so weit gekommen, mein Ohr an eine Tür zu legen, durch ein Schlüsselloch zu gucken. Ich bin allein und auf der Ebene des nicht-thetischen Bewußtseins [von] mir. Das bedeutet, daß es kein *Ich* gibt, das mein Bewußtsein bewohnt. Also nichts, worauf ich meine Handlungen beziehen könnte, um sie zu qualifizieren: Sie werden keineswegs *erkannt*, sondern *ich bin sie*, und allein deshalb tragen sie ihre totale Rechtfertigung in sich selbst. Ich bin reines Bewußtsein *von den* Dingen, und die Dinge, im Zirkel meiner Selbstheit gefangen, bieten mir ihre Potentilitäten als Antwort meines nicht-thetischen Bewußtseins (von) meinen eigenen Möglichkeiten dar. ...

Jetzt habe ich Schritte auf dem Flur gehört: man sieht mich. Was soll das heißen? Das heißt, daß ich in meinem Sein plötzlich getroffen bin und daß wesentliche Modifikationen in meinen Strukturen erscheinen Modifikationen, die ich durch das reflexive Cogito erfassen und begrifflich fixieren kann.

Zunächst existiere ich nun als *Ich* für mein unreflektiertes Bewußtsein. Gerade diesen Einbruch des Ich hat man am häufigsten beschrieben: ich sehe *mich*, weil *man* mich sieht. ...

Das bedeutet, das ich mit einem Schlag Bewußtsein von mir habe, ... insofern das ich meinen Grund außerhalb von mir habe. Ich bin für mich nur als reine Verweisung auf Andere. ... Und dennoch *bin* ich es [das Objekt-für-Andere], ich Weise es nicht zurück wie ein fremdes Bild, sondern es ist mir gegenwärtig wie ein Ich, das ich *bin*, ohne es zu *erkennen*, denn in der Scham (in anderen Fällen im Hochmut) entdecke ich es; die Scham oder der Stolz enthüllen mir den Blick des Anderen und mich selbst am Ziel dieses Blicks, sie lassen mich die Situation eines Erblickten *erleben*, nicht *erkennen*. Die Scham aber ist ... Scham über *sich*, sie ist *Anerkennung* dessen, das ich wirklich dieses Objekt *bin*, das der Andere anblickt und beurteilt" (Sartre 1995, S.467-471).

Sartre beschreibt demnach in diesem, aufgrund seiner Komplexität teilweise recht schwierig zugänglichem, Fallbeispiel die Dynamik des Bewußtseins in konkreter Abhängigkeit vom Anderen. Das noch unbeobachtete Bewußtsein des Subjekts folgt allein der intentionalen Bewegung, die durch die Möglichkeiten der Dinge vorstrukturiert ist. Doch dieser, dem Bewußtsein weitgehende Freiheit gewährende, Zustand verliert sich schlagartig in dem Moment, in dem das Subjekt vom Anderen angeblickt wird. Denn der Blick des Anderen findet im Subjekt eine sinnliche Resonanz und löst dementsprechend ein Gefühl aus, das je nach Konstellation der jeweiligen Situation in Scham, Hochmut oder einem sonstigen Gefühlszustand mündet. "Der Angeblickte erfährt sich durch diesen Blick des Anderen gerade nicht als freies Selbstbewußtsein, sondern als in seiner bestimmten Daseinshaftigkeit in der Welt ertappt und durch den Anderen objektiviert. Er selbst kann sich so nie selber erblicken" (Schmied-Kowarzik 1994, S.39).

Durch diese Selbsterfahrung des Erblickt-werdens gelangt das Subjekt dann zu einer Subjektivität des Ichs, welche grundlegend durch die Objektivierung des Anderen geprägt ist. Denn erst durch das Gefühlskorsett, welches durch den Blick des Anderen dem Subjekt übergestülpt wird, gerät das Selbstbild des Subjekts in eine Abhängigkeit, welche die Welt des 'reinen Bewußtseins von den Dingen' (vgl. Sartre 1995, S.468) in ihre Grenzen verweist. "Der Andere ist der versteckte Tod meiner Möglichkeiten..." (Sartre 1995, S.477). Mit dieser einprägsamen Formel resümiert Sartre seine Sichtweise der Konstellation zwischen dem Subjekt und dem Anderen.

Doch diese Sichtweise Sartres entpuppt sich bei genauerer Betrachtung als vollkommen eindimensional. Denn Sartre betrachtet die Interaktion zwischen dem Subjekt und dem Anderen nur unter dem Blickwinkel der Einschränkung der Möglichkeiten. Doch das Subjekt sucht den Kontakt und die Interaktion mit dem Anderen doch meistens, um das Spektrum seiner Möglichkeiten zu erweitern. Denn jegliche Art der Interaktion mit dem Anderen eröffnet dem Subjekt sowohl neue Inspirationen, an denen sich bisher nicht wahrgenommene Aspekte von Subjektivität verankern können, als auch bereits bekannte Bilder seiner Selbst, die somit immer wieder auf dem Prüfstand des Anderen bezüglich ihrer aktuellen Angemessenheit kontrolliert werden können. Auf diese Weise kann, muß und darf sich das Subjekt die ständig zirkulierende Frage nach seiner Identität immer wieder aufs Neue beantworten.

Die eher pessimistische Beschreibung der Interaktion bei Sartre thematisiert auch Kersten Reich. In Anlehnung an Axel Honneth schreibt Reich über die Konzeption Sartres: "Wenn das Subjekt auf den Anderen blickt, dann müßte es um Maßstäbe und Perspektiven einer gelingenden Kommunikation ringen, wohingegen bei Sartre deren unvermeidliches Scheitern schon angelegt ist" (Reich 1998a,

S.242). Doch glücklicherweise bedeutet die Tatsache, daß ein 'Ich immer ein Objekt für Andere ist' (vgl. Reich 1998a, S.240) nicht zwangsläufig, daß jegliche Interaktion dazu verdammt ist, im Tod der Möglichkeiten zu verenden.

### **1.3. Lévinas und das unfaßbare Antlitz**

Jeder Jeck ist anders.

*Kölsches Sprichwort*

Nachdem wir uns nun zum einen mit Hegel einer Beschreibung der Sichtweise des Anderen gewidmet haben, die das Verhältnis zwischen dem Subjekt und dem Anderen als Machtkampf definiert, und zum anderen Sartre zu Wort haben kommen lassen, dessen Quintessenz in der Objektivierung durch den Anderen liegt, werden wir uns nun der Konzeption des Anderen nach dem Verständnis von Emmanuel Lévinas zuwenden. Die Sichtweise des Anderen, die Lévinas in den Geisteswissenschaften auf der Grundlage der Phänomenologie Husserls etabliert hat, hebt sich in ihrer Grundprämisse radikal von den vorher vorgestellten Konzeptionen ab.

Lévinas führt in die geisteswissenschaftliche Betrachtung des Anderen einen Begriff ein, der einen bisher kaum thematisierten Aspekt des Anderen in den Mittelpunkt rückt: Das Antlitz. Mit diesem Begriff meint Lévinas die Präsenz des Anderen, die sich bereits vor jeglicher konkreten Interaktion allein aufgrund der körperlichen Anwesenheit des Anderen manifestiert (vgl. Lévinas 1986 S.64ff.). In diesem Antlitz sieht Lévinas eine Trennlinie zwischen dem Subjekt und dem Anderen realisiert, die allein schon in der körperlichen Getrenntheit ihre Entsprechung findet. Derrida spricht in diesem Zusammenhang von einer "irreduziblen



Exteriorität des Anderen" (Derrida 1990, S.101).

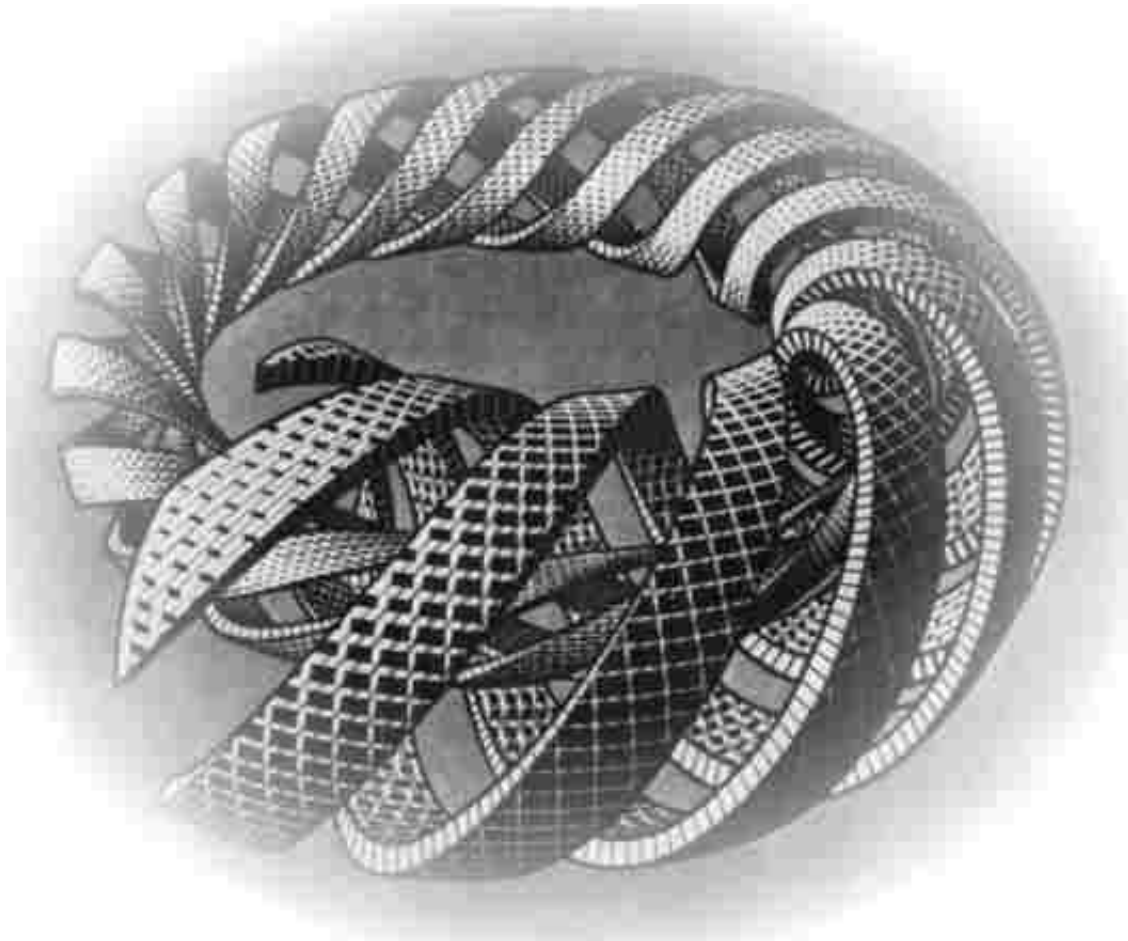
Dementsprechend folgert Lévinas, daß der Andere eine unantastbare Autonomie besitzt, die jenseits der Verdinglichung durch die Wahrnehmung des Subjekts liegt. "Die Beziehung zum Antlitz kann gewiß durch die Wahrnehmung beherrscht werden, aber das, was das Spezifische des Antlitz ausmacht, ist das, was sich nicht darauf reduzieren läßt" (Lévinas 1986, S.64). D.h. in der Begegnung mit dem Antlitz erfährt das Subjekt den Anderen in einer Weise, die sich der Verselbigung entzieht. Wolfgang Krewani schreibt diesbezüglich in der Einleitung zu dem Werk *Die Spur des Anderen* von Emmanuel Lévinas den Satz: "Das Antlitz ist der Ort, an dem das Andere als der Andere erfahrbar wird" (Krewani 1998, S.25). Das Antlitz des Anderen ist nach Lévinas also nicht faßbar; es bleibt außerhalb der Antizipationsmöglichkeiten des Subjekts. Aus diesem Grund kann das Antlitz auch nicht in das Konzept des Subjekts integriert werden; es entzieht sich jeglicher Objektivierung. Damit hat Lévinas einen Terminus in die Geisteswissenschaften eingeführt, bei dem sowohl die Dialektik Hegels als auch die Konzeption des Blicks á la Sartre auf Granit beißen.



Karlheinz Kleinbach bringt diesen Gedanken einfach und prägnant auf den Punkt: "Der Andere ist absolut anders" (Kleinbach 1990, S.101). Kleinbach akzentuiert diese Aussage, indem er Lévinas anführt, der in seinem Buch *Totalität und Unendlichkeit* schreibt, daß die "Gemeinsamkeit in der ich 'Du' oder 'Wir' sage, nicht ein Plural von 'Ich' ist" (Lévinas 1990, S.101). Damit plädiert Lévinas für eine Sichtweise des Anderen, die für dessen Andersartigkeit offen ist. Lévinas wendet sich in diesem Sinne nicht nur gegen eine funktionalisierenden Sichtweise, bei welcher der Andere vom Subjekt assimiliert wird. Lévinas geht sogar noch einen Schritt weiter und entlarvt den Gedanken der möglichen Transzendenz der Dualität zwischen dem Subjekt und dem Anderen als Trugschluß.

Diese Sichtweise ist jedoch keine Selbstverständlichkeit. "Wenn das Subjekt eine Bewegung hin zum Anderen vollzieht, die in der Aneignung ihre Erfüllung findet, dann verliert das Andere in dieser Bewegung seine Andersheit" (Krewani 1998, S.23). Dann wird das Antlitz des Anderen vom Subjekt ignoriert. Denn wenn der Drang des Subjekts, die Bilder seiner selbst im Anderen zu erkennen, die Oberhand gewinnt, dann spielt das Antlitz eine untergeordnete Rolle und die Andersartigkeit des Anderen wird unter der Federführung der Funktionalisierung übergangen. Diese Dynamik hat im Denken des Abendlandes eine lange Tradition. Hegels Dialektik ist ihr Götze. Denn Hegels Idealismus hat die Assimilierung des Anderen legitimiert. Im Namen der Wahrheit wurde die Andersheit dazu freigegeben, von den Projektionen des Subjekts verschüttet zu werden.

Das Andere wird dem Selben geopfert. Dieses grundlegende Prinzip zieht sich als stringenter roter Faden durch die Philosophie, die Moral, die Institutionen, deren Diskurse und damit nicht zuletzt auch durch die Pädagogik. "Die Eroberung des Seins durch den Menschen im Laufe der Geschichte das ist die Formel, in der sich die Freiheit, die Autonomie, die *Reduktion des Anderen auf das Selbe* zusammenfassen lassen. In dieser Reduktion des Anderen auf das Selbe stellt sich nicht irgendein abstraktes Schema dar, sondern das menschliche Ich. Die Existenz eines Ich verläuft als Verselbigung des Verschiedenen (Lévinas 1998, S.186-187).



Damit situiert Lévinas das Subjekt an sich in der Dynamik der Verselbigung. Das Subjekt konstituiert seine Subjektivität, indem es die Verschiedenheiten seiner Existenz unter einem Sammelsurium zusammenfaßt, welches er mit dem lieblichen Prädikat 'Ich' bezeichnet. Dieses wiederum zeichnet sich von Zeit zu Zeit vor dem geistigen Auge des Subjekts ab und beschert diesem daraufhin das Gefühl des Seienden. Der Versuchung, den Anderen in diesen Prozeß einzubeziehen und ihn damit zu verselbigen, kann das Subjekt, aufgrund seiner Manie sich selber zu erhaschen, nur in den seltensten Fällen widerstehen. Dieses Denken steht im Abendland in einer langen Tradition. Dementsprechend schreibt Lévinas auch: "Die Identifikation des Ich die wunderbare Autarkie des Ich ist die natürliche Form für die Umschmelzung des Anderen in das Selbe. Alle Philosophie ist Egologie, ..." (Lévinas 1998, S.189).

Für diesen Gedanken hat Lévinas eine Metapher entworfen, welche die Grundstruktur seines Denkens einhellig beschreibt. Krewani faßt sie wie folgt zusammen: "Die Urgestalt des Abendlandes ist nicht Abraham, der auf Geheiß Gottes seine Heimat verließ, um zu neuen Horizonten zu gelangen, sondern der Abenteurer Odysseus, dessen Ziel die Rückkehr in die Heimat ist ... . Auch das Subjekt vollzieht eine Bewegung, die zirkulär aus ihm heraus und wieder zu ihm zurückführt. Das Subjekt geht nur aus sich heraus, um sich das Andere anzueignen und es zu verselbigen" (Krewani 1998, S.22).

In dieser Einöde des Denkens etabliert Lévinas den bereits erwähnten Begriff des Antlitz. Das Antlitz selber entzieht sich der Funktionalisierung durch das Subjekt. Lévinas geht sogar noch einen Schritt weiter und beschreibt das Antlitz als von jeglichen biographischen Zusammenhängen gelöst. "Das Antlitz ist Bedeutung, und zwar Bedeutung ohne Kontext" (Lévinas 1986, S.64).



Wenn dieses Antlitz des Anderen nicht einfach übergangen wird, sondern das Subjekt sich diesem Antlitz stellt, dann artikuliert das Antlitz einen Anspruch. Schmied-Kowarzik beschreibt diesen in Anlehnung an Lévinas wie folgt: "Allein das Antlitz des Anderen ist eine Anrufung, die in mich einbricht, ein Anspruch an mich, ohne daß ich dies aus mir selbst ableiten könnte" (Schmied-Kowarzik S.40). Damit gesteht Lévinas dem Antlitz die Möglichkeit zu, den ewigen Kreislauf der Reduktion auf das Selbe zu durchbrechen. Das Antlitz suspendiert das Selbe; das Subjekt wird in seine Grenzen verwiesen. "Es handelt sich um die Infragestellung des Bewußtseins ... . Das Ich verliert die unumschränkte Koinzidenz mit sich, seine Identifikation, durch die das Bewußtsein siegreich zu sich zurückkommt, um in sich selbst zu ruhen" (Lévinas 1998, S.223).

Durch das Antlitz ist der Andere anders. Das Subjekt verliert somit in der Begegnung mit dem Antlitz die Möglichkeit, den Anderen zum Objekt seiner Selbstsicherheit zu degradieren. Zu diesem Punkt kritisiert Kersten Reich die Konzeption Lévinas: "Nehmen wir die Bestimmung des Antlitzes nach Lévinas, dann ist es nicht an Kontexte gebunden, aus denen heraus es verständlich wird, sondern durch sich selbst bedeutsam. Diese Selbst-Bedeutung verhindert, es in ein Muster des Selben einzuordnen. Damit mag eine Überforderung angezeigt sein, denn wir suchen in der Beziehung mit Anderen immer auch nach Einordnung, um in das Gefängnis des Selben zurückzukehren" (Reich 1998a, S.254). Dieser Kritikpunkt mag, wie wir im folgenden Verlauf dieser Arbeit noch sehen werden, seine Berechtigung haben. Dennoch liegt vielleicht gerade die Stärke der Konzeption von Emmanuel Lévinas darin, daß sie uns einen Schlüssel an die Hand gibt, mit dem wir aus dem Gefängnis der Einordnung in das Selbe von Zeit zu Zeit entfliehen können.

## 2. DER WEG ZUM ANDEREN

Kommunikation ist ein produktives Mißverständnis.



*Jacques Lacan*

Nachdem wir bis hierher in diesem Kapitel einen kurzen Abriß über die *Sichtweisen des Anderen* verfolgt haben, möchte ich nun die Ebene der konkreten Begegnung zwischen dem Subjekt und dem Anderen, wie sie uns von Hegel, Sartre und nicht zuletzt von Lévinas vorgestellt wurden, erweitern. Denn obwohl die Analysen sehr differenziert diese Begegnung und die jeweiligen aus ihnen resultierenden Rollen für das Subjekt und den Anderen thematisiert haben, sind sie uns dennoch die Antwort auf die Frage nach der konkreten Dynamik der Interaktion schuldig geblieben.

Indem wir den Fokus unserer Beobachtung nun von den Interaktionspartnern abwenden und statt dessen auf die Interaktion als solche richten, begeben wir uns auf die Fährte dessen, was die eigentliche Intersubjektivität zwischen dem Subjekt und dem Anderen ausmacht. Nicht mehr die Frage, wer sieht wen wie und warum, steht im Vordergrund. Statt dessen werden wir uns auf die mindestens genauso spannenden Frage konzentrieren, was zwischen dem Subjekt und dem Anderen in der Interaktion konkret passiert.

### 2.1. Lacan und die Begegnung mit dem Anderen

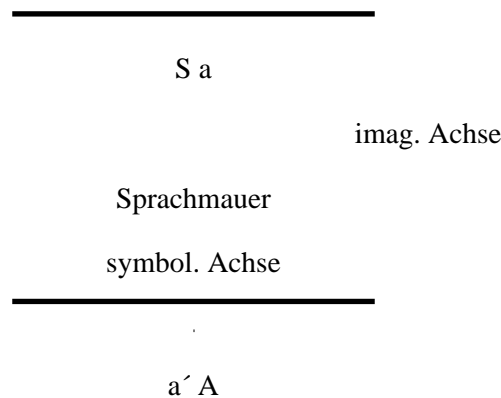
I be your mirrow reflect what you are

because you don't know the beauty you are.

*Nico*

Als eine mögliche Antwort auf diese Frage möchte ich an dieser Stelle das Konzept der Interaktion nach Jacques Lacan vorstellen. Die Wechselbeziehung zwischen dem Subjekt und dem Anderen hat der französische Psychoanalytiker Lacan mit Hilfe des Schema L veranschaulicht. Dieses sich auf den

ersten Blick einfach präsentierende aber dennoch recht komplexe Diagramm hat Lacan in seiner Grundstruktur unter anderem in seinen *Schriften 2* vorgestellt (vgl. Lacan 1986b, S.81). Für den in dieser Erörterung verfolgten Argumentationsstrang bietet sich die erweiterte Darstellung des Schema L an, die Kersten Reich in seinem Buch *Systemisch-konstruktivistische Pädagogik* entwickelt hat (vgl. Reich 1996, S.86). Diese Darstellung beinhaltet, neben der einen von Lacan stammenden imaginären Achse, eine zweite symbolische, die durch eine Sprachmauer unterbrochen ist:



Das Subjekt richtet sein Begehren, welches in diesem Schema mit a gekennzeichnet ist, an den Anderen. Das Subjekt imaginiert für sich den Anderen als Ort der Wahrheit; als die Instanz, die den Glauben des Subjekts von sich selbst aufrecht erhalten kann. Denn nach Lacan besteht das Begehren des Subjekts auch immer darin, im Anderen die Gewißheit seiner selbst zu erblicken. Oder etwas vereinfacht formuliert: Immer wenn das Subjekt sich an den Anderen wendet, schwingt die implizierte Frage nach dem Selbstverständnis des Subjekts mit. Damit wird der Andere zum Ausgangspunkt für das Selbstverständnis des Subjekts. Peter Widmer formuliert diesen Gedankengang wie folgt: "Das Subjekt sieht im ... Anderen, seine Frage inkarniert, letztlich die Frage nach seinem Sein, auf die sein Sprechen antwortet. Oder es sieht den anderen als Träger eines Wissens, und darum richtet es seine Frage an ihn" (Widmer 1990 S.65).

Der Andere wiederum hat in der Interaktion selber ein Begehren, welches er an seinen Gegenüber richtet. Indem der Andere dem Subjekt auf dessen Begehren mit seinem Begehren antwortet, gibt der Andere über sein Begehren dem Subjekt die Antwort auf die vom Subjekt implizierte Frage nach seinem Selbst. In dem Schema L ist das Begehren des Anderen als a' abgebildet. Damit spiegelt der Andere durch sein eigenes Begehren das des Subjekts, welches von diesem wiederum als Teil seiner individuellen Subjektivität in sein Selbstbild integriert wird. Lacan hat diese Dynamik der Interaktion zwischen Subjekt und Anderem in dem folgenden prägnanten Satz zusammengefaßt: "Die menschliche Sprache bildet eine Kommunikation, bei der der Sender vom Empfänger seine eigene Botschaft in umgekehrter Form empfängt" (Lacan 1986a, S.141). Und diese Botschaft artikuliert sich über das Begehren im Wechselspiel zwischen a und a'.

Aber was bedeutet dies nun konkret für die Konstellation zwischen dem Subjekt und dem Anderen? Da der Inhalt des vom Anderen gespiegelte a', welches das Selbstbild des Subjekts in entscheidendem Maße konstituiert, immer direkt von der Reaktion des Anderen, die wiederum von dessen Befindlichkeit und dessen Einstellung dem Subjekt gegenüber abhängt, ist es der Andere, der das Selbstbild des Subjekts und damit seine Gefühls- und Erlebniswelt in entscheidendem Maße konstituiert. Lacan verfolgt diesen Gedanken radikal bis zu seiner letzten Konsequenz und verdichtet ihn in einer seiner prägnantesten Sätze: "Das Unbewußte ist der Diskurs des Anderen" (Lacan 1986b,

S.81). Der Andere vermittelt dem Subjekt die Bilder seiner selbst. Lacan greift diesbezüglich auf die Formel des französischen Dichters Arthur Rimbaud zurück: 'Ich ist ein anderer' (vgl. Lacan 1980 S.16).

Bis zu diesem Punkt basiert die Konzeption Lacans auf der Grundlage der Dialektik der Anerkennung, wie sie Hegel dargestellt hat. Doch Lacan differenziert das Wechselspiel zwischen dem Subjekt und dem Anderen, indem er einen grundlegenden Unterschied zwischen den imaginären und den symbolischen Anteilen in der Kommunikation etabliert. Dadurch daß Lacan diese Unterscheidung eingeführt hat, konnte er mit dem Schema L eine Beschreibung der Interaktion erstellen, in der die Kommunikation in ihrer paradoxen Rolle angemessen gewürdigt wird. Denn es scheint eine tückische Eigenart der Kommunikation zu sein, daß sie zum einen durch eine unüberwindbare Sprachmauer gekennzeichnet ist und zum anderen eine subjektiv erfahrbare Verbindung zwischen dem Subjekt und dem Anderen ermöglicht.

Eine direkte Verbindung zwischen dem Subjekt und dem Anderen auf der symbolischen Achse ist nach Lacan nicht möglich, da im Fall einer direkten Verbindung die Wörter und ihre implizierten Vorstellungen unmittelbar vermittelt werden müßten. Wörter sind jedoch immer nur Symbole, *für* eine dahinter liegende Vorstellung. Lacan bezieht sich in diesem Punkt auf den Linguisten Ferdinand de Saussure (vgl. Widmer 1990, S.22). Diese Vorstellung unterscheidet sich jedoch beim Subjekt und beim Andern. Jeder Begriff ist bei jedem Menschen, wenn auch manchmal nur geringfügig, unterschiedlich besetzt. Wenn zwei Menschen über ein und die selbe Sache reden, werden sie immer, - wenn auch manchmal nur haarscharf -, aneinander vorbeireden. Denn im jeweiligen Verständnis der Individuen verbirgt sich eine durch die immer unterschiedlich verlaufende Sozialisation entstandene Diskrepanz in der semantischen Belegung der symbolisch geronnenen Begrifflichkeiten. Diese im Symbolischen unüberwindbare Trennung, die für die Sprachmauer im Schema L verantwortlich ist, hat Lacan in seiner blumigen Sprache die 'symbolische Kastration' genannt (vgl. Lacan 1986a, S.141).

Dem entgegengesetzt verankert Lacan eine tatsächliche Verbindung zwischen dem Subjekt und dem Anderen auf der imaginären Achse. Diese Achse konstituiert sich durch das Begehren, welches sowohl vom Subjekt als auch vom Anderen im Verlauf des wechselseitigen Tanzes um die Anerkennung in die Interaktion eingebracht wird. Denn im Begehren des Subjekts (a) als auch in dem des Anderen (a') artikuliert sich eine konkrete Vorstellung vom Anderen bzw. vom Subjekt. Als Grundlage für diese Vorstellung dient wiederum die Tatsache, daß der jeweilige Interaktionspartner sowohl vom Subjekt als auch vom Anderen als der Ort der subjektiven Wahrheit des Selbst imaginiert wird. Peter Widmer schreibt diesbezüglich: "Durch einen andern Menschen, der für ein Subjekt bedeutsam ist, oder durch die Vorstellung einer transzendentalen Macht, wird die notwendige Annahme des Andern zum Existieren gebracht" (Widmer 1990, S.64). D.h. die Begegnung zwischen dem Subjekt und dem Anderen findet also nur über diese imaginäre Achse statt. Die grundlegende Struktur der Interaktion scheint demnach in einem scheinbaren Erkennen eines durch das Selbst geprägten Anderen zu bestehen, welches auch immer gleichzeitig ein Verkennen des Anderen ist. Im Spannungsfeld dieser Verschränkung sieht Lacan die eigentliche Intersubjektivität der menschlichen Interaktion situiert.

Kersten Reich faßt diese Betrachtung der Interaktion wie folgt zusammen: "Wann immer wir mit einem anderen Menschen in Kontakt treten, wann immer wir kommunizieren wollen, so könne wir dieses nicht direkt. Wir bleiben in unserer Haut, treten nicht aus uns so hinaus, daß wir direkt in den Anderen eindringen, wir schließen auch kein Kabel an, um Daten auszutauschen. Im Gegenteil, wir bilden uns ein Bild vom anderen (a), das dem anderen als Wunschvorstellung vorausseilt. Es kann in der tatsächlichen Begegnung noch korrigiert und an reale Erfahrungen angepaßt werden (a'), aber es bleibt immer *unser* Bild" (Reich 1996, S.87).

Damit beschreibt die Konzeption Lacans die Interaktion als eine Dynamik, die, - obwohl sie die Rolle des Anderen als Spiegel des Selbst explizit herausstellt -, letztendlich im Paradigma der Verselbigung verfährt. Das Subjekt richtet sein Begehren an den Anderen und möchte dieses möglichst kongruent gespiegelt bekommen, um dann den Trugschluß, das Individuum zu sein, das es glaubt sein zu müssen, realisieren zu können. Spieglein, Spieglein an der Wand ....

## RESÜMEE

Es ist an der Zeit Bilanz zu ziehen. Nachdem wir den Sichtweisen des Anderen in den Konzeptionen von Hegel, Sartre, Lévinas und schließlich noch der Dynamik der Interaktion im Verständnis von Lacan nachgespürt haben, sollten wir uns nun erneut der am Anfang dieses Kapitels aufgeworfenen Frage nach den möglichen Sichtweisen des Anderen stellen. Doch vorher möchte ich diese Frage noch etwas konkretisieren. Gibt es überhaupt sich in ihrer Grundstruktur unterscheidende Sichtweisen des Anderen, oder ist der Andere immer nur ein Mittel zum Zweck, welches das Subjekt zwangsläufig zurück zum Selben führt? Und wie steht es um die Interaktion? Welche eine Sichtweise des Anderen öffnet mögliche Potentiale der Interaktion und welche andere opfert diese der alltäglichen Ignoranz gegenüber dem Anderen? Diese Fragen, die für die Pädagogik grundsätzlich relevant sind, werden wir nun zum Abschluß des Kapitels *Die Spur des Anderen* umkreisen.

Wenn man versucht, die unterschiedlichen erörterten Konzeptionen auf einen Nenner zu bringen, dann scheint sich im Tanz zwischen dem Subjekt und dem Anderen grundsätzlich die Frage nach der Identität des Selbst anzudeuten. Interaktion verläuft im Paradigma der Anerkennung. Diese Perspektive zieht sich als stringentes Band nicht nur durch diese Arbeit, sondern auch durch weite Teile der Geisteswissenschaften des Abendlandes. Die hier vorgestellten Skizzen beinhalten jedoch unterschiedliche Konstellationen der Begegnung zwischen dem Subjekt und dem Anderen und eröffnen damit auch verschiedene Wege der Anerkennung des Subjekts durch den Anderen. Für Hegel läßt sich das Selbst nur in einem Kampf nach Anerkennung finden, der sich bei Sartre in abgeschwächter Form im Wechselspiel der Blicke und der damit verbundenen Objektivierung des Anderen wiederfinden läßt. Allein Lévinas scheint jedenfalls auf den ersten Blick - aus diesem Schema herauszufallen.

Denn der Andere soll nach Lévinas nicht zum Selbstzweck des Subjekts degradiert werden. Doch diese Einstellung gegenüber dem Anderen kann in ihrer idealisierten Form nicht als Grundlage für die Beziehung zwischen den Menschen herhalten. Denn wenn der Andere immer nur in der Unnahbarkeit seines Antlitzes betrachtet wird, dann besteht das Resultat dieser Sichtweise darin, daß sich eine Konstellation zwischen dem Subjekt und dem Anderen herauskristallisiert, die keine Nähe mehr hat (vgl. Reich 1998a, S.263). Damit wäre der Beziehung selbst die Grundlage entzogen. Der Andere wäre anders, aber auch unerreichbar. Denn erst wenn das Subjekt Züge, die ihm selber vertraut sind, z.B. in einem Lächeln oder einer sonstigen Gestik im Anderen wiedererkennt, wird der Andere sinnlich erfahrbar. Ansonsten bleibt nur die Distanz; eine Distanz, durch die der Andere zum Fremden wird.

Damit transzendiert die Philosophie Lévinas nicht den Tanz um die Anerkennung. Die Begegnung mit dem Anderen führt über kurz oder lang wieder zu einer Einordnung in das Schema des Selben. In dieses Gefängnis muß das Subjekt lebenslänglich immer wieder aufs Neue zurückkehren (vgl. Reich 1998a, S.254ff.). In diesen Kontext fügt sich das beschriebene Interaktionsmodell nach Jacques Lacan ein. Das Begehren ( $a$ ), welches sich an ein imaginiertes Bild des Anderen richtet, kehrt immer, - wenn auch in einer durch den Anderen modifizierten Form ( $a'$ ) zum Subjekt zurück. Dementsprechend führt jede Begegnung, in der das Subjekt es nicht wagt, die Schwelle des Antlitz zu überschreiten, dazu, daß

das zarte Pflänzlein der Interaktion, bevor es überhaupt eine Chance bekommen hat zu erblühen, verdorrt. Denn wo der Strom der Imaginationen durch die Unantastbarkeit des Antlitzes abreißt, wird Beziehung und damit Interaktion an sich unmöglich.

Damit zeigt sich eine Einschränkung der Konzeption Lévinas. Doch die Philosophie von Lévinas beinhaltet dennoch ein großes Potential. Denn wenn das Subjekt ständig in der Dynamik der verselbigenden Interaktion verhaftet bleibt, dann negiert es die tatsächliche Andersheit des Anderen. Den Imaginationen wird der Status einer sich immer wieder selbst bestätigenden Wirklichkeit eingeräumt. Jean Baudrillard spricht in diesem Zusammenhang von einer Durchquerung des Anderen, einer "... im Grunde holographischen Dimension. In diesem Moment hat man es nämlich beinahe mit einem Hologramm zu tun, durch das man sich hindurchbewegen kann" (Baudrillard 1996, S.81).

Wird das Schema der Verselbigung in diesem Sinne in einer immer wiederkehrenden Routine bis hin zum Exzeß betrieben, dann verwischen die Imaginationen des Subjekts jegliche Andersheit des Anderen. Damit verliert sich jedoch auch jegliche Differenz zum Subjekt. Das Subjekt regrediert so zu einem geschlossenen System, welches den Anderen nur noch als einen Teilaspekt des eigenen Größenwahns wahrnehmen kann. Damit wird jegliche Form der Transzendenz, jede mögliche Entwicklung und Veränderung, des im Netzwerk seiner Egozentrik gefangenen Subjekts, bereits im Vorfeld der Begegnung ausgeschlossen. "Solch ein Bild [eines geschlossenen Systems] vom Individuum bietet keinen Raum für die Konfrontation mit einer unabhängigen Anderen, die die reale Grundlage für Entwicklung und Veränderung ausmacht. Es bietet keinen Raum für die gleichzeitige Veränderung der Anderen und für die Veränderung des Selbst durch die Andere" (Benjamin 1990, S.51).

Wenn wir uns in diesem Zusammenhang die Konklusionen der Dialektik Hegels betrachten, dann offenbart sich dessen Sichtweise des Anderen, die im Paradigma des Kampfes um Anerkennung verhaftet bleibt, als ein Schema, welches das Subjekt in den starren Zirkel der Egozentrik verweist. Der Sinn und Zweck des Anderen scheint allein in der Konstituierung des Subjekts zu bestehen. Der Andere wird zum mentalen Fußabtreter, an dem das Subjekt sein durch die Tücken des Alltags angeschlagenes Ego wieder aufpoliert. In diesem Denkschema bleibt auch Sartre befangen, der den Kampf um Anerkennung in der Objektivierung durch das Wechselspiel der Blicke beschreibt. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik formuliert diesen Gedanken wie folgt: "Hegels Dialektik - und parallel dazu, so können wir hinzufügen, die Dialektik Sartres - benutzt das Andere/ den Anderen nur als entgegengesetzte Grenze, an der sich das Denken nur





abstößt,  
um zu sich selbst zurückzukehren" (Schmied-Kowarzik 1994, S.40).

Damit entbehrt diesem Denkmuster jegliche Anerkennung des Anderen. Dazu noch einmal Schmied-Kowarzik: "Hegels Dialektik ist eine Dialektik des Umlaufs, die immer wieder über das Begreifen des Anderen zum Selbst zurückkehrt, niemals aber zu einer wirklichen Anerkennung des Anderen zu gelangen vermag" (Schmied-Kowarzik 1994, S.40). Denn eine Anerkennung des Anderen, die den Kreislauf der Verselbigung durchbricht, kann nur über das Anerkennen der Andersheit des Anderen erreicht werden. An diesem Punkt bietet die Konzeption Lévinas einen Ansatzpunkt, um aus dem Teufelskreis des ewig Selben zu entfliehen. Denn indem durch den Begriff des Antlitz der Andersartigkeit des Anderen ein Name gegeben wird, hat das Subjekt die Chance, den ewigen Zirkel der Verselbigung zu durchbrechen. Diese Außerkraftsetzung der Dynamik des Selben kann wahrscheinlich niemals dauerhaft im Denken des Subjekts etabliert werden. Vielmehr stellt sie eine vorübergehende Suspendierung der Egozentrik des Subjekts dar; ein Tor, welches sich im Denken des Subjekts für einen Augenblick öffnet, um in der Zugluft der Verselbigung früher oder später wieder zuzuschlagen. Doch in diesem Moment der Öffnung wird dem Subjekt die Chance eingeräumt, den Anderen in seiner Andersartigkeit zu sehen, ihn darin anzuerkennen und damit das Konzept seines eigenen Selbst zu modifizieren.

Ich stelle mir einfach gerne eine Kritik vor, die nicht zu urteilen versuchen würde, sondern ein Werk, ein Buch, einen Satz, eine Idee zum Leben erwecken würde; sie würde Feuer anzünden, das Gras wachsen sehen, dem Wind zuhören und den Meeresschaum im Flug erhaschen und zerstäuben. Sie würde nicht die Urteile, sondern die Lebenszeichen mehren; sie rief sie und weckte sie aus ihren Schlaf. Erfänd sie sie manchmal? Um so besser. Die Urteile fällend Kritik schläfert mich ein; ich hätte gerne eine Kritik in einem Funkenregen von Einfällen. Sie wären nicht souverän, nicht rot gekleidet. Sie trügen den Blitz der möglichen Gewitter.

Michel Foucault

-  
-  
-  
-  
-  
-  
-

- 
- 
- 
- 
- 
- 
- 

## **L Konstruktivistische Grundeinstellung**

Es ist so weit. Es ist an der Zeit Tacheles zu reden. Denn in diesem Kapitel meiner Arbeit werden wir betrachten, welche konkreten Konklusionen sich aus den bisherigen Erörterungen für die Pädagogik ergeben. Denn das bis zu diesem Punkt Zusammengetragene und in die verschiedensten Kontexte gefaßte Wissen soll nicht als reiner Selbstzweck einem ungewissen Schicksal überlassen werden. Vielmehr soll es uns als Grundlage für die nun folgende Erörterung der Pädagogik dienen. Denn da diese als Diplomarbeit im Rahmen eines erziehungswissenschaftlichen Hochschulstudiums entstanden ist, besteht die Hauptaufgabe dieser Arbeit darin, die Herausforderungen der postmodernen Gesellschaft an die Pädagogik zu analysieren.

Dieses Unterfangen hat die vorangegangene ausführliche Betrachtung des Phänomens der Postmoderne notwendig werden lassen. Denn hinter dem auf den ersten Blick recht einhellig erscheinenden Begriff der Postmoderne verbirgt sich ein komplexes Gedankenmodell, das im Zuge jeder eindimensionalen Beschreibung zwangsläufig dazu verdammt ist, zu einem oberflächlichen Klischee zu mutieren. Als ein solches Klischee kann der Terminus der Postmoderne dann nicht mehr für die Aufgabe herangezogen werden, die Möglichkeiten und Unmöglichkeiten der Pädagogik am Anfang des 21. Jahrhunderts zu konkretisieren. Daher muß sich die Pädagogik diesem Diskurs stellen, da sie ansonsten dazu verurteilt wäre, auch weiterhin in den abgestandenen Gewässern der Moderne vor sich hinzudümpeln, um dort auf der Grundlage ihrer ausgeleierten Mechanismen immer wieder zum Selben zurückzukehren, von dem eigentlich niemand so recht weiß der Pädagoge in den meisten Fällen eingeschlossen -, ob es überhaupt noch der Lebenswelt angemessen ist.

In diesem Sinne sollte auch die Betrachtung der möglichen Sichtweisen des Anderen gesehen werden. Das Denken des Abendlandes hat eine lange Tradition darin, die Beziehung zwischen dem Subjekt und dem Anderen als ein grundsätzlich dialektisches Verhältnis zu betrachten. Dieses führt wiederum dazu, daß das Subjekt sich zunächst als prinzipiell abgegrenzt zum Anderen versteht, was es jedoch nicht davon abhält, den Anderen im Prozeß der Anerkennung bedingungslos zu verselbigen. Wie wir in den nun folgenden Ausführungen sehen werden, hat sich diese Sichtweise uneingeschränkt durch die Hintertüre der Philosophiegeschichte in die Pädagogik eingeschlichen.

Obwohl die vorangegangene Erörterung gezeigt hat, daß die Rückkehr zum Selben in der Interaktion prinzipiell nicht ausgeschlossen werden kann und sollte, da ansonsten die Grundstruktur der Interaktion selbst gesprengt würde, muß sich die Pädagogik die Frage gefallen lassen, ob eine Sichtweise, die den Anderen durch eine uneingeschränkte Verselbigung praktisch negiert, dem sich im Zeitgeist wandelnden Selbstverständnis der Pädagogik noch entsprechen kann. In diesem Sinne werden wir zwangsläufig wieder der Quintessenz der Postmoderne-Diskussion begegnen, die den Dornröschenschlaf der Pädagogik auf ihre eigene Weise stört.

## 1. Plurale Welten

Du kannst ihrem Körper ein Heim geben, aber nicht ihren Seelen, denn ihre Seele wohnt im Haus von morgen, das Du nicht besuchen kannst,

nicht einmal in deinen Träumen

*Kahlil Gibran*

"Der Mensch kann nur Mensch werden durch Erziehung. Er ist nichts, als was die Erziehung aus ihm macht" (Kant 1982, S.11). Diese etwas prosaischen Worte stammen aus den Vorlesungen, die Emmanuel Kant als Professor der Philosophie an der Universität Königsberg im Zeitraum zwischen 1776 bis 1787 gehalten hat. Bei genauerer Betrachtung drängt sich dem Leser dieser Zeilen die Frage auf, was Kant eigentlich genau meint, wenn er in einer Tautologie den Menschen zum Menschen werden läßt. Welches Menschenbild steckt hinter solch einer Formulierung, bei der das Menschsein an sich noch nicht ausreicht, um Mensch zu sein?

Um diese Frage zu beantworten, lassen wir am besten Kant selbst an dieser Stelle noch einmal zu Wort kommen. Denn im Verlauf seiner Darlegungen führt er weiter aus, daß "... der Mensch frühe gewöhnt werden [muß], sich den Vorschriften der Vernunft zu unterwerfen" (Kant 1982, S.10). Nach Kant wird der Mensch also erst zum Menschen, wenn er das Regelwerk der Vernunft internalisiert hat. Damit begegnen wir an dieser Stelle einer der Lieblingsstilfiguren der Moderne, die sich bereits seit der Neuzeit im Denken des Abendlandes eingenistet hat. Die Vernunft findet mit Kant einen ihrer größten Verfechter. Denn obwohl sich Kant in seinen drei Hauptwerken mit der Vernunft kritisch auseinandersetzt hat, kehrt er doch immer wieder in ihren Schoß zurück. Auch wenn auf der Ebene der Erkenntnis die Vernunft bei ihm das Nachsehen hat, so erscheint sie dennoch um so eindeutiger in dem Bereich, den Kant wagemutig als *transzendente Dialektik* bezeichnet hat. In diesem Bereich, *wo die Ideen a priori den Drang nach dem Ganzen lebendig halten*, manifestiert Kant sein Verständnis der Vernunft (vgl. Hersch 1997, S.165). Damit verfährt Kant im klassischen Paradigma der Aufklärung.

Infolgedessen unterstellt er der Erziehung eine teleologische Dynamik. Denn im Sinne einer Vernunft, die sich an der Universalität orientiert, unterstellt er der Menschheitsgeschichte eine Entwicklung hin zur Vollkommenheit. In Kants geflügelten Worten klingt dieser Gedanke dann wie folgt: "... denn hinter der Edukation steckt das große Geheimnis der Vollkommenheit der menschlichen Natur. ... Es ist entzückend, sich vorzustellen, daß die menschliche Natur immer besser durch Erziehung werde entwickelt werden, und daß man diese in eine Form bringen kann, die der Menschheit angemessen ist. Dies eröffnet uns den Prospekt zu einem künftigen glücklicheren Menschengeschlecht" (Kant 1982, S.12). Damit hat Kant eine folgenreiche Delegation an die Pädagogik gestellt. Die Pädagogik als Königsweg zu einem 'künftigen glücklichen



Menschengeschlecht´.

Damit haben wir ein etwas diffuses, aber dennoch oder vielleicht gerade deshalb zu verfolgendes Ziel. Doch welcher Weg führt uns nach Kant dorthin? Auch auf diese Frage läßt sich bei Kant eine Antwort finden: "Bei der jetzigen Erziehung erreicht der Mensch nicht ganz den Zweck seines Daseins. Denn wie verschieden leben die Menschen! Eine Gleichförmigkeit unter ihnen kann nur stattfinden, wenn sie nach einerlei Grundsätzen handeln, und diese Grundsätze müssen ihnen zur andern Natur werden" (Kant 1982, S.12). Nach Kant besteht der Sinn der Pädagogik also darin, daß ein universelles Prinzip in der Gesellschaft etabliert wird. Alle Macht dem Einen. Mit diesem Slogan läßt sich Kants Verständnis der Vernunft - und damit auch das der Pädagogik - auf den Punkt bringen. Auf diese Weise hat Kant die Weichen für eine Pädagogik gestellt, die sich glatt in das bereits ausführlich in dieser Arbeit beschriebene Bild der Moderne einfügt.

In diesem Kontext wollen wir einen Denker nicht unberücksichtigt lassen, der sich um die Pädagogik der Moderne in ganz besonderer Weise verdient gemacht hat: die Rede ist von Jacques Rousseau. Als Urahn der Aufklärung hat er zum einen mit seinen Werken diese eine große Metaerzählung der Moderne mit aus der Taufe gehoben. Aber darin liegt nur ein kleiner Teil des Verdienstes, den Rousseau für die Moderne geleistet hat. Denn zum anderen ist Rousseau in Hinblick auf die Pädagogik etwas gelungen, was ihm in den Erziehungswissenschaften zu unsterblichem Ruhm verholfen hat. Rousseau hat seine eigene Metaerzählung in der Pädagogik verewigt: *Emile. Oder Über die Erziehung*. In diesem Mammutwerk beschreibt Rousseau die Erziehung eines imaginierten Zöglings, in der sich sämtliche idealisierten Diskurse der Moderne wiederfinden lassen. "Das Meisterwerk der richtigen Erziehung ist, einen vernünftigen Menschen heranzubilden" (Rousseau 1993, S.205). Mit diesem Satz faßt Rousseau das Ideal zusammen, das er im Verlauf seiner Erzählung in seinem Zögling Emile realisiert.

Dieses Ideal, das sich von nun an als Prototyp des bürgerlichen Menschen in der Moderne verankern sollte, entsteht nach Rousseau durch eine genaue Abfolge einzelner Entwicklungsschritte, in deren Verlauf ganz spezifische Diskurse des Denkens im Zögling eingeschrieben werden. Als Ausgangspunkt beschreibt Rousseau die sinnliche Erfahrung, durch die der Zögling die Einsicht in die Notwendigkeit erlangt. Aus dieser entwickelt sich wiederum die Vernunft, die im Zusammenspiel mit dem angeborenen göttlichen Gewissen die Grundlage für die Tugenden bilden. Das sittliche Selbst des Zöglings konstituiert sich nun dadurch, daß die Tugenden durch einen starken Willen umgesetzt werden. Das Endprodukt des an dieser Stelle sehr komprimierten Prozesses der Erziehung besteht aus einem vollkommenen Menschen, in dem sich das Bild der Freiheit der Aufklärung wiederfinden läßt. "Nun sei wahrhaft frei; lerne, dein eigener Herr zu werden; gebiete deinem Herzen, ach Emile, und du

wirst tugendhaft sein" (Rousseau 1993, S.887). Doch diese Freiheit erweist sich bei genauerer Betrachtung als vordergründig, weil mit ihr eigentlich nur die Internalisierung der bürgerlichen Diskurse gemeint ist. Diese Internalisierung kreierte aus den Fremdzwängen der bürgerlichen Gesellschaft die Selbstzwänge, denen dann der Name der individuellen Freiheit gegeben wird. Rousseaus Bildungsroman Emile kann in diesem Sinne als praktische Anleitung gesehen werden, wie die Pädagogik konkret mit der Aufgabe betraut werden kann, die Diskurse der Moderne im Zögling zu verankern.

Wir können an diesem Punkt bereits festhalten, daß die beiden Modephilosophen der Aufklärung, Emmanuel Kant und Jacques Rousseau, zum einen den allgemeinen Grundriß der Moderne entscheidend beeinflußt und zum anderen explizit die Pädagogik geprägt haben. Kant und Rousseau haben also dem Denken der Moderne eine Form gegeben; sie haben die Diskurse dieser Moderne in Wörtern gerinnen lassen. Von nun an konnte man auf der Grundlage der Ausführungen Kants und Rousseaus die Moderne immer wieder aufs neue rekonstruieren. Diese Grundstruktur hat sich in der Pädagogik bis zum heutigen Tag fortgesetzt. Die Pädagogik ist im vernunftorientierten Paradigma der Aufklärung verhaftet geblieben. Dieses Paradigma, das sich wie ein roter Faden durch die Pädagogik der Moderne gezogen hat, steht heute fassungslos vor den Herausforderungen einer sich wandelnden Gesellschaft. Denn die Grundstruktur der Pädagogik der Moderne zeichnete sich dadurch aus, daß sie die Komplexität der Lebenswelt auf ein gleichförmiges universales Prinzip reduzieren wollte. Das Ziel war das Eine; was auch immer es gewesen sein soll, die Pädagogik hat es noch nicht gefunden und jetzt ist es zum Glück - bis auf weiteres - zu spät.

Denn das Universale hat in der Postmoderne, wie wir bereits gesehen haben, seine Legitimation verloren. Das darauf folgende Durchsickern der postmodernen Pluralität, die bereits damit begonnen hat, die vom Universalen verlassenen Plätze zu besiedeln, hat ihre Spuren in der Gesellschaft hinterlassen. In seinem Buch *Erziehung und Achtung vor dem Anderen* bringt der Papst der Heilpädagogik Otto Speck diesen Gedanken auf den Punkt: "Wir leben in einer normativ pluralen Gesellschaft, und es wäre eine Illusion, sich eine Einwerte-Gesellschaft als praktikable Alternative vorzustellen" (Speck 1996, S.31). An diesem einfachen - aber dennoch prägnanten Statement - läßt sich veranschaulichen, daß der Quintessenz der Postmoderne inzwischen auch in der Pädagogik ihr Tribut gezollt wird. Die Idee der Universalität beginnt, ihre Koffer zu packen. Das ist der Anfang vom Ende einer lang gehegten Illusion in der Geschichte der Pädagogik.

Aber bevor wir nun der Versuchung erliegen, die Glocken eines neuen Zeitalters ertönen zu lassen, wollen wir uns doch erst einmal der Pädagogik zuwenden, die sich in Folge des durch Kant und Rousseau geprägten Paradigmas etablieren konnte. Speck thematisiert in diesem Zusammenhang die *Wertpädagogik*, die am Anfang dieses Jahrhunderts im Namen der Ethik die Tradition der Moderne in der Pädagogik fortsetzte: "Wenn von 'den Werten' die Rede war, so waren es im wesentlichen die Werte des Guten, des Wahren und des Schönen, im Sinne platonischer Ideen. Die Anfang dieses Jahrhunderts begründete *Wertpädagogik* entwickelte eine Bildungstheorie, die von den tradierten kulturellen Werten, insbesondere auch religiös fundierten Werten, ausging. Man sah in ihnen die Grundlage des Bildungsprozesses schlechthin, an denen er sich auszurichten hatte" (Speck 1996, S.39).

Die Pädagogik heftete sich also an den Wertkodex der christlich-bürgerlichen Moral, gegen die Nietzsche so verzweifelt geschrieben hatte und die ihr Seelenheil im Himmelreich eines allmächtigen Gottes fand, der dem Prinzip des Universalen seinen Namen borgte. In diesem Moralkodex ließ sich leicht ablesen, was gut und was schlecht, was erstrebenswert und was verwerflich war. Doch dieses Dispositiv, das in der Pädagogik wie erkaltende Lava erstarrte und dort einen lange nicht hinterfragbaren Panzer der besser wissenden Ignoranz hinterließ, hatte weitreichende Folgen. Denn die Pädagogik verfiel damit unweigerlich in einen Herrendiskurs. Die Wahrheit der bürgerlichen

Moral wurde auf den Platz des Einen gesetzt, und dementsprechend produzierte die Pädagogik ein rigides Regelwerk, welches sich in der Lebenswelt des Zöglings in Form einer beengten Wirklichkeit manifestierte.

In diesem Sinne entwickelte die Pädagogik ihren totalitären Charakter. Bedingungslose Disziplinierung in Anlehnung an die Postulate der Moderne konnte nun nicht mehr als individuelle Auslegung eines bestimmten Erziehers verstanden werden, sondern wurde statt dessen zur allgemeinen Pflicht erhoben. Zur Realisierung eines Menschenbildes, das nach einer diffusen Vollkommenheit strebte, wurde eine Pädagogik legitimiert, die sich nicht scheute, sich im Dienst für die Sache auch mal von ihrer dunkelsten Seite zu zeigen. "Für das große Erziehungswerk, für die hohen religiösen Werte hatte man einst das lebendige kleine Kind geopfert, aber mit dem Gefühl, ein großes und gutes Werk begangen zu haben" (Miller 1980, S.85). Mit diesem Satz faßt Alice Miller die Dynamik der Pädagogik der Moderne in ihrem Buch *Am Anfang war Erziehung* zusammen.

Das bis hierher beschriebene Denkschema der Pädagogik in der Moderne hatte natürlich auch konkrete Auswirkungen auf das Verhältnis zwischen Erzieher und Zögling. Denn der Erzieher mutierte zum Repräsentanten der christlich-bürgerlichen Moral. Seine Aufgabe bestand darin, die universalen Diskurse der Moderne im Zögling einzupflanzen. Die Wahrheit der bürgerlichen Gesellschaft delegierte ihre Postulate an den Erzieher. Dementsprechend wurde der Erzieher selbst zum Ort der Wahrheit, die keine andere an ihrer Seite duldete. Der Erzieher wurde infolgedessen absolut, denn er wurde zum Hüter des einzig möglichen Wissens. Darin bestand seine Macht, die sich bis zum heutigen Tag in das hierarchische Verhältnis zwischen Erzieher und Zögling eingeschrieben hat.

Die Folgen dieser asymmetrischen Machtverteilung beschreibt Speck folgendermaßen: "Die Erziehung des Menschen ist vom Prinzip und der Praxis gegenseitiger Achtung nicht abtrennbar. Dieses pädagogische Prinzip blieb aber im wesentlichen ein einseitiges: Über Jahrhunderte hinweg war die Erziehung davon bestimmt, daß das Kind lerne, sich dem Zwang der Älteren unterzuordnen, und ihnen Respekt entgegenzubringen. Bericht über frühere Erziehungspraxis, die von einer z.T. unsagbaren Mißachtung des Kindes bestimmt war, sind zu genüge bekannt, u.a. unter der Chiffre 'Schwarze Pädagogik'" (Speck 1996, S.89). Die Entstehung einer Pädagogik, die unter dem Schlagwort der *Schwarzen Pädagogik* zusammengefaßt wird, kann nach den bisherigen Erörterungen in diesem Kapitel also nicht einfach als die individuelle Verirrung tendenziös sadistisch veranlagter Einzelpersonen gesehen werden, sondern vielmehr muß sie als eine direkte Folge des absolutistischen Denkens der Moderne gesehen werden, in deren Namen das beengende Moralkorsett der bürgerlichen Gesellschaft den Individuen übergestülpt wurde. Das Streben nach dem Ideal eines vollkommenen Menschen führte so zu einer Pädagogik, die sich bereits durch ihre Grundstruktur der Schaffung der Neurosen verschrieben hatte. Das Individuum wurde der Universalität geopfert; der Zweck heiligte die Mittel.

Diese fatale Grundstruktur der Pädagogik, welche sich bedingungslos dem Einen verschrieben hatte und infolgedessen das Verhältnis zwischen Erzieher und Zögling derart definierte, daß der Pädagoge als Ort der Wahrheit fungierte und der Zögling als das Feld, auf dem die Saat der bürgerlichen Gesellschaft aufgehen sollte, läßt sich wiederum in unverblümter Form bereits bei Rousseau finden: "Das Vertrauen, das er (der Zögling) in seinen Erzieher setzen muß, ist anderer Art: es muß sich auf die Autorität der Vernunft gründen, auf die Überlegenheit der Kenntnisse und den Gewinn, den zu erkennen der junge Mensch imstande ist und dessen Nützlichkeit für sich selbst er fühlt. Eine lange Erfahrung hat ihn davon überzeugt, daß dieser Erzieher ein weiser und aufgeklärter Mann ist, der nicht nur sein Glück will, sondern auch weiß, wie er dazu gelangen kann" (Rousseau 1993, S.509).



Soweit zum Grundschema der Pädagogik in der Moderne. Wenden wir uns nun den Veränderungen zu, die im postmodernen Kontext an die Pädagogik herantreten. Als Einstieg in dieses komplexe Thema möchte ich einen Autor heranziehen, den man zu dem Kreis der Geisteswissenschaftler rechnen kann, die sich mit dem Gedanken der Postmoderne noch nicht so richtig angefreundet haben. Die Rede ist von dem Soziologen Ulrich Beck, der in seinem Buch *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne* das düstere Bild einer industriellen Risikogesellschaft beschreibt. In diesem Sinne orakelt Beck von einer *Weltfahrgemeinschaft* (vgl. Treibel 1994, S.230), in der er jede mögliche von der individuellen bis hin zur globalen Apokalypse sich abzeichnen sieht.



Während Rousseau noch eindeutig davon überzeugt war, daß der Erzieher im Besitz des Wissens um die Glückseligkeit des Zöglings war, d.h. der Erzieher die Zukunft des Zöglings antizipieren und dementsprechend ihn auf diese vorbereiten konnte (s.o.), stellt sich dieser Sachverhalt bei Beck schon um einiges schwieriger dar. Denn in dem Kapitel *Entstandardisierung der Erwerbsarbeit: Zur Zukunft von Ausbildung und Beschäftigung* beschreibt Beck in einer einzigartigen Metapher, daß die Antizipation der Zukunft des Zöglings in der heutigen Zeit ad absurdum geführt wird: "In nur geringfügiger Übertreibung und Zuspitzung kann man sagen, daß die von Arbeitslosigkeit betroffenen Teilbereiche des Bildungssystems heute mehr und mehr einem *Geisterbahnhof* gleichen, in dem die Züge nicht mehr nach Fahrplan verkehren. Dennoch läuft alles nach den alten Mustern ab. Wer verreisen will und wer will schon zu Hause bleiben, wo das Zuhausebleiben Zukunftslosigkeit bedeutet -, muß sich in irgendeine Warteschlange zu den Schaltern einreihen, an denen Fahrscheine für Züge vergeben werden, die meist sowieso überfüllt sind oder nicht mehr mit der ausgezeichneten Zielrichtung abfahren" (Beck 1986, S.239). Beck geht also davon aus, daß der zukünftige berufliche Weg eines Menschen nicht mehr in festgelegten Bahnen verläuft. Die Zukunft kann nicht mehr antizipiert werden.

Diese prägnante Feststellung können wir nach den bisherigen Erörterungen auf fast alle Lebensbereiche ausdehnen. Denn auch in dem Bereich der gemeinhin dem Privaten zugeordnet wird, hat unter anderem die Individualisierung die eingefahrenen Bahnen der individuellen Biographie holprig werden lassen. Auch wenn sich in der Vorstellung der meisten Menschen ein konkretes Bild abzeichnet, in welchen Diskursformen sich ihr zukünftiges Leben gestalten wird, d.h. wie z.B. ihr berufliches, familiäres und sexuelles Leben auszusehen hat, finden diese Vorstellungen in der Realität selten ihre kongruente Entsprechung. Erstens kommt es anders und zweitens als man denkt. Mit dieser Redensart läßt sich die Diskrepanz zwischen der Erwartungshaltung und den Möglichkeiten des tatsächlichen Lebens in dieser Zeit auf den Punkt bringen.

Die goldenen Zeiten der Moderne, in denen jeder wußte, wohin die Wogen seines Schicksals ihn treiben würden, scheinen in der Postmoderne endgültig vorbei zu sein. Doch bei genauerer Betrachtung stellt sich heraus, daß die Antizipation der Zukunft immer eine weitgehende Illusion gewesen sein mußte. Denn die Träume und Vorstellungen über die Zukunft stellen sich in der Imagination der Menschen immer vollkommen dar. Im Reich der Imaginationen regiert das Begehren als uneingeschränkter Herrscher. In diesem Land ist das Subjekt allmächtig, da ja gerade der Zweck der Imaginationen darin besteht, daß das Subjekt sich einen Ort schafft, an dem es vollkommen sein kann, an dem nichts das Bild stört, welches das Subjekt von sich selbst hat. In meinen Träumen bin ich Mensch, hier darf ich sein.

Dieses vollkommene Bild bekommt jedoch immer einen Riß, wenn es in der Realität seine Entsprechung sucht. Denn die Realität ist nun mal die Realität und als solche unabhängig von der imaginären Welt des Subjekts. Deshalb kann das Bild, welches sich das Subjekt in seiner Vorstellung von der Zukunft macht, niemals vollkommen deckungsgleich mit der tatsächlich eintretenden sein. Kersten Reich spricht in diesem Zusammenhang in Anlehnung an Jacques Lacan vom *Realen* (vgl. Reich 1996, S.71ff). Mit diesem Begriff umfaßt Reich die Kategorie der nicht antizipierbaren Ereignisse der Außenwelt, welche die Imaginationen des Subjekts subvertieren und damit das Ungeahnte in das Haus des Bewußtseins eintreten läßt.

Das Denken der Moderne zeichnet sich nun dadurch aus, daß es immer versucht hat, die im Reich der Imaginationen erschaffenen Metaerzählung in der Realität auferstehen zu lassen. Die Imaginationen fixierten einen Punkt in der Zukunft, der unter allen Umständen erreicht werden mußte. Denn an diesem Punkt verbarg sich die Wahrheit in Form einer umfassenden Glückseligkeit. Dementsprechend können die zahlreichen Verbrechen gegen die Menschlichkeit in der Moderne als *Grimassen des Realen* verstanden werden, die immer dann zum Vorschein kamen, wenn die zickige Realität der Idee

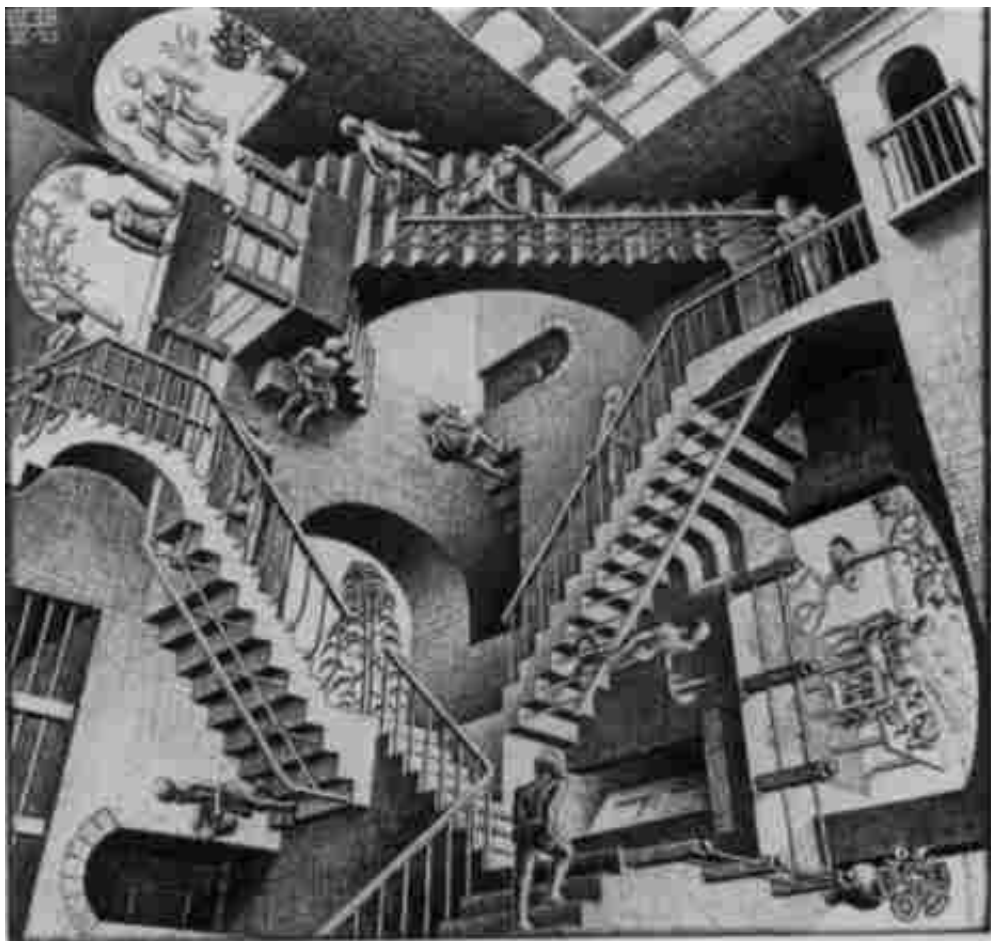
einer Metaerzählung gefügig gemacht werden mußte. Im Kontext der Postmoderne scheint sich dagegen eingeschrieben zu haben, daß die Realität mit den Imaginationen im Widerstreit liegt. Denn wo das imaginierte Phantasma des Einen aufgegeben wird, kann sich das Denken nur noch auf Wirklichkeitskonstruktionen stützen, die ihren absolutistischen Anspruch aufgegeben haben und sich statt dessen als Konstrukt einer möglichen Beobachterperspektive unter anderen verstehen. In diesem Sinne schreibt Lyotard: "Es sollte endlich Klarheit darüber bestehen, daß es uns nicht zukommt, *Wirklichkeit zu liefern*, sondern Anspielungen auf ein Denkbare zu erfinden, ..." (Lyotard 1990, S.48).

Aber was bedeuten diese metaphysischen Ausführungen für die konkrete Pädagogik? Wie Ulrich Beck bereits weiter oben ausgeführt hat, läßt sich die berufliche Biographie heute nicht mehr ohne weiters antizipieren. Dieses Phänomen läßt sich ohne weiteres auf eine Vielzahl der Lebensbereiche ausdehnen. Während Rousseau noch davon ausging, daß der Erzieher den biographischen Weg seines Zöglings vorhersehen und stützen konnte, stellt sich die Situation für den heutigen Pädagogen ungleich schwieriger dar. Denn die Zukunft ist unberechenbar geworden. Das Phänomen Postmoderne bringt, soziologisch gesprochen, eine derartig große Öffnung der Gesellschaft mit sich, daß fast alles Denkbare und besonders auch das bisher Nicht-Denkbar im Rahmen der postmodernen Pluralität möglich wird. Deshalb ist die Wahrscheinlichkeit, daß die durch den Pädagogen antizipierte Zukunft des Zöglings tatsächlich zukünftig Wirklichkeit wird, eher gering. Die Zukunft ist von Natur aus real; in der Postmoderne wird sie - nicht nur zum Ärger der Pädagogen - hyperreal. Infolgedessen muß die Antizipation auf leiseren Sohlen treten. Wer sich heute noch zum Verkünder der Wahrheit macht, verliert seine Glaubwürdigkeit.

Damit haben wir uns jetzt aus der vom Strukturalismus geprägten Denkrichtung der Postmoderne einem Phänomen genähert, welches in den Geisteswissenschaften schon seit längerem seine Kreise zieht: die Rede ist vom Konstruktivismus. Wenn wir uns nun die Frage stellen, worin die wichtigste geisteswissenschaftliche Konklusion des konstruktivistischen Diskurses der letzten Jahrzehnte für die Pädagogik besteht, dann kommen wir zu dem Schluß, daß der Konstruktivismus dem Pädagogen den Glauben an ein einziges mögliches Weltbild genommen haben sollte. Denn bereits in den 70er Jahren stellte Paul Watzlawick den Geisteswissenschaften die folgende grundsätzliche Frage: *Wie wirklich ist die Wirklichkeit?* (vgl. Watzlawick 1994).

Diese, aus den Reihen der Kommunikationswissenschaften stammende, Verunsicherung des ontologischen Weltbilds führte zu langen Grabenkämpfen im Zirkel der Geisteswissenschaften und darf heute als eine der Grundlagen der innovativen Denkströmungen gesehen werden. In diesem Sinne kann der konstruktivistisch denkende Pädagoge nicht mehr seine Augen davor verschließen, daß seine Konstruktionen der Wirklichkeit ein Weltbild ergeben, welches sich bei genauer Betrachtung allein als sein subjektives herausstellt. Denn die Quintessenz der Erkenntnis des Konstruktivismus besteht darin, daß sich grundsätzlich in keinem Weltbild ein allgemeingültiges So-ist-es verankern läßt. An diesem Punkt hat der Konstruktivismus den ontologischen Wissenschaften in die Suppe gespuckt. "Wenn der Wirklichkeitsbegriff nicht mehr an die Realität gebunden, also ontologisch definiert werden kann, dann vervielfältigen (pluralisieren) sich automatisch die Wirklichkeitsmodelle und unterscheiden sich nach dem Grad und der Richtung ihrer Gangbarkeit (Viabilität), ... . Diese praktische Erfahrung der Konstruktivität ist heute allgemein erfahrbar und wird in der Kommunikation zunehmend thematisiert. Soziale Systeme entwickeln ihre jeweils systemspezifischen Wirklichkeitsmodelle, wobei das Kriterium für diese Pluralisierung von Wirklichkeiten mehr und mehr ihre Herstellungsmethode und ihre Anwendungsspezifika sind wobei wiederum diese Kriterien keineswegs willkürlich gehandhabt werden, sondern in den jeweiligen sozialen Systemen kommunikativ ausgehandelt werden müssen" (Schmidt 1995, S.33).

Damit gelangt der Konstruktivismus zu einem Verständnis der Pluralität von Wirklichkeiten, wie es im Verlauf dieser Arbeit immer wieder im Kontext der Postmoderne thematisiert wurde. Dieser Heterogenität der Möglichkeiten hat der Konstruktivismus seinen Tribut gezollt, indem er ihr einen eigenen Begriff gewidmet hat: die Viabilität. Die Postmoderne impliziert demnach eine konstruktivistische Sichtweise. Denn in der Manifestierung der Heterogenität treffen sich die Denkrichtungen des Konstruktivismus und der Postmoderne. Mit dieser Anerkennung der postmodernen Heterogenität und der Viabilität der Wirklichkeitskonstruktionen geht eine grundsätzliche Toleranz gegenüber dem Andersartigem einher. Denn bei diesen beiden Denkrichtungen muß sich die eine Position eingestehen können, daß eine andere Position vielleicht in einem noch so geringfügig geänderten Kontext denkbar ist. In diesem Sinne gewinnen diese beiden Denkrichtungen eine ethische Dimension, welche prinzipielle Toleranz und Achtung gegenüber dem Anderen impliziert.



Diese ethische Dimension bleibt auch für die Pädagogik nicht ohne Folgen. Denn der Pädagoge ist immer ein Gefangener seiner eigenen Wirklichkeitskonstruktionen, auf deren Grundlage er sein Bild des Zöglings entwirft. Doch der Zögling wiederum lebt in einem ganz anderen Entwurf der Wirklichkeit, wobei er aus dieser Perspektive meistens zu Recht mit einer gehörigen Portion Mißtrauen den Pädagogen beäugt. Infolge-dessen ergibt sich in jeder Konstellation, in der Zögling und Pädagoge zusammenkommen, ein Treffen von zwei mehr oder weniger verschiedenen Wirklichkeitskonstruktionen. Pädagogik besteht also immer aus der Kollision von *pluralen Welten*. Der Versuch, diese zu vereinheitlichen, wie es die Tradition der Moderne dem Erzieher nicht nur gewährt hat, sondern wie sie es regelrecht von ihm verlangt hat, ist mit dem Niedergang der Metaerzählungen die Legitimation entzogen worden. Denn da macht die Pädagogik keine Ausnahme;

auch ihr ist im Strudel der Möglichkeiten *die* Wahrheit abhanden gekommen.

Die Schlußfolgerung einer unumgänglichen Pluralität, die sowohl aus dem Diskurs des Konstruktivismus, als auch aus dem der Postmoderne heraustropft, sickert nun sehr gemächlich in das Wissen der Pädagogik ein und bricht dort mit dem vorherrschenden Paradigma der Pädagogik seit Kants und Rousseaus Zeiten. In diesem Sinne befindet sich das, von infantiler Allmacht durchzogene Phantasma der Reduzierung auf das Eine in der Pädagogik in einem Rückzugsgefecht. Ohne die Wahrheit und die Vernunft als unhinterfragbare Legitimationsfiguren im Rücken, mutiert die vereinheitlichende Pädagogik zu einer inhaltslosen Kulisse. Besonders wenn die Lebenswelt eine Vielfalt der Möglichkeiten andeutet, beginnt die Pädagogik grundlegend ihre Aufgabe zu verfehlen, wenn sie versucht, den Zögling nur auf einen möglichen Weg vorzubereiten. Pädagogik als Anleitung, mit einer komplexen heterogenen Lebenswelt umzugehen, wird damit nicht nur zu einer möglichen Option, sondern zu einer der herausragendsten Aufgaben der Pädagogik im Kontext der Postmoderne.

In diesem Sinne kann die Begegnung zwischen Erzieher und Zögling auch nicht mehr grundsätzlich in einem vom Erzieher geprägten Konsens münden. Denn wenn den Differenzen der pluralen Welten wirklich ihr Tribut gezollt werden soll, dann muß in der Pädagogik der Raum dafür geschaffen werden, daß der Widerstreit, an dem Lyotard die Grundstruktur eines postmodernen Gerechtigkeitsbegriff verankert hat, gelebt werden kann. In diesem Zusammenhang würde dann auch die von der Moderne geschwängerte Idee, die Komplexität der Lebenswelt auf *die* einzige Welt zu reduzieren, - die in den Imaginationen des Pädagogen so lange Zeit als Projektionsfläche für das künftige Himmelreich erhalten mußte, - die Möglichkeit gegeben, langsam ihren Hut zu nehmen und sich zu verabschieden.

-

## 2. DER PÄDAGOG UND DER ANDERE

Es gibt Menschen, die sterben, ohne jemals mit Ausnahme kurzer und erschreckender Erleuchtungen geahnt zu haben, was der *andere* ist.

Aber wenn man auch ganz in diesem Zustand versunken ist,  
empfindet man doch dauernd seine Unzulänglichkeit.

*Jean-Paul Sartre*

Die Welt ist eine Welt in der tagtäglich die verschiedensten Welten miteinander kollidieren. Diesem Phänomen haben wir im vorherigen Abschnitt dieser Arbeit nachgespürt und im Kontext der Pädagogik etwas genauer beleuchtet. Die Frage, die sich nun dem Betrachter aufdrängt, dürfte die konkrete Interaktion betreffen. Wie kann sich eine Konstellation zwischen Erzieher und Zögling gestalten, die der Tatsache der heterogenen Wirklichkeitskonstruktionen ihren Tribut zollt und trotzdem die Beziehung nicht der inhaltslosen Beliebigkeit opfert? Dieses scheinbare Dilemma, welches eine prägnante Herausforderung der Postmoderne an die Pädagogik darstellt, werde ich auf den nächsten Seiten dieser Arbeit thematisieren.

Den Einstieg in diese Erörterung möchte ich erneut über einen kurzen Ausflug in die von der Tradition der Moderne geprägten Pädagogik wagen. Die Moderne kürte den Erzieher zum Ort der Wahrheit. Aus dieser Festlegung resultierte eine sehr spezifische Konstellation der Beziehung zwischen dem Erzieher und dem Zögling, die sich wiederum in den freimütigen Worten Rousseaus finden läßt: "Laßt ihn [den Zögling] immer in dem Glauben, er sei der Meister, seid es in Wirklichkeit aber selbst. Es gibt keine vollkommeneren Unterwerfung als die, der man den Schein der Freiheit zugesteht. ... Ist das arme Kind, das nichts weiß, nichts kann und erkennt, euch nicht vollkommen ausgeliefert? Verfügt ihr nicht über alles in seiner Umgebung, was auf es Bezug hat? Seid ihr nicht Herr seiner Eindrücke nach eurem Belieben? Seine Arbeiten, seine Spiele, sein Vergnügen und sein Kummer liegt nicht alles in euren Händen, ohne daß es davon weiß? Zweifellos darf es tun, was es will, aber es darf nur das wollen, von dem ihr wünscht, daß es es tut. Es darf keinen Schritt tun, den ihr nicht für es vorgesehen habt, es darf nicht den Mund auf tun, ohne daß ihr wißt, was es sagen will" (Rousseau 1993, S.265-266).

Es ist bezeichnend für das Denken der Moderne, daß ihre Protagonisten immer vollkommen von ihrer Sache überzeugt sind. In diesem Sinne sieht Rousseau auch keine Veranlassung, seine Gedanken in irgendeiner Weise zu maskieren und ihnen den Anschein der Liberalität zu geben. Es ist dementsprechend faszinierend, mit welcher Offenheit er in dieser Textpassage das hierarchische Verhältnis zwischen Erzieher und Zögling beschreibt. Dem Erzieher kommt nach Rousseau die Rolle des Herrn zu, während der Zögling als Spielball des Begehrens des Erziehers in die Rolle des Knechts verwiesen wird. Damit beschreibt Rousseau die Pädagogik der Moderne als Herrendiskurs, in dem sich das Paradigma Hegels vom Herr und Knecht in seiner Reinform wiederfinden läßt. Dieses bedeutet, daß im pädagogischen Verhältnis der Zögling zum Zwecke der Anerkennung des Erziehers funktionalisiert wird. Jessica Benjamin schreibt in diesem Sinne: "Das Subjekt [der Erzieher] bei Hegel hat kein Bedürfnis nach dem Anderen schlechthin, es benutzt ihn nur als Mittel seiner Selbstgewißheit" (Benjamin 1994, S.35).

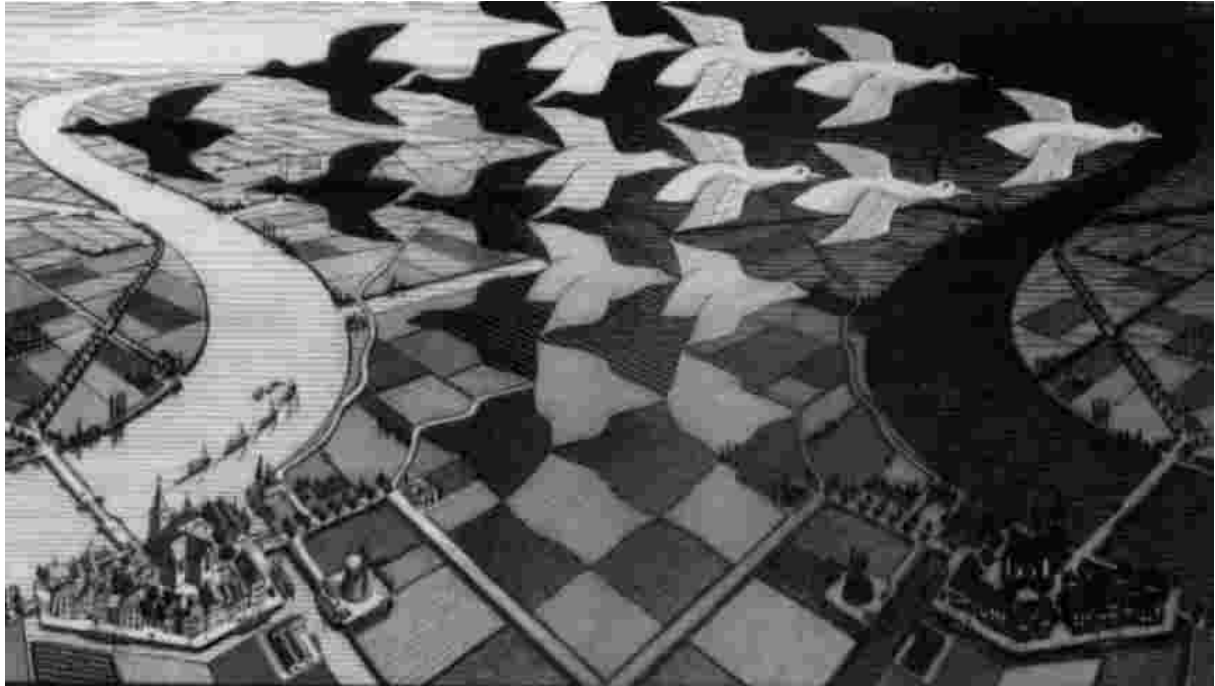
Der Erzieher verfährt also allein nach der Dynamik der Verselbigung des Zöglings, deren Aufgabe darin begründet zu sein scheint, daß der Pädagoge die Fragmente seines Weltbildes durch Zögling in einem homogenen Zusammenhang auferstehen sieht. In diesem Sinne wird Pädagogik zum Selbstzweck, dessen mehr oder weniger offen erklärtes Ziel darin besteht, die Imaginationen des Erziehers, die in Form eines Ideals symbolisch ihre Artikulation finden, zu realisieren. Maud Mannoni hat in ihrem Beitrag zur Antipädagogik, dem sie den eindrucksvollen Titel *Scheißeziehung* verliehen hat, diese Konstellation in die folgenden Worte gefaßt: "Die Erziehung wird dem Bild eines Ideals untergeordnet, das der Pädagoge von Anfang an festlegt; gleichzeitig verbietet dieser sich selbst jede Infragestellung seines Ideals, das heißt des *Wunsches*, der Träger seiner pädagogischen Entscheidung ist: Schließlich muß das Kind herbei, um die Berechtigung der Lehre zu illustrieren. Eine solche Entscheidung entspringt dem Imaginären (des Erziehers) und ist vom gleichen Schläge wie all die Träumereien von einer besseren Welt ... . (Mannoni 1987, S.45).

Demnach verharrt die Pädagogik bis zum heutigen Tag auf einer hegelianischen Sichtweise des Zöglings. Der Zögling wird demnach als Objekt der Anerkennung gesehen und dementsprechend funktionalisiert. In diesem Sinne spiegelt sich in dem Versuch, die Zukunft des Zöglings zu antizipieren, die alte Tradition der Moderne wieder, die Denker wie Kant, Rousseau und Hegel im Wissen der Moderne manifestiert haben. Wenn wir diesen Gedankengang bis in seine letzte Konsequenz verfolgen, dann muß man der Pädagogik der Moderne unterstellen, daß sie nicht den Belangen der Lebenswelt des Zöglings das Primat ihrer Bemühungen zukommen läßt, sondern sich statt dessen der Rekonstruktion der vorherrschenden Diskurse verschrieben hat. Denn die Rückkehr zum ewig Selbigen eines Ideals steht im Dienste der normativen Setzungen einer Gesellschaft und nicht in der der Glückseligkeit des Zöglings. In diesem Zusammenhang werden all zu gerne Äpfel mit Birnen verwechselt. Auf diese Weise verkommt Pädagogik zum reinen Selbstzweck, wobei die Gefahr

besteht, daß die Rolle des Erziehers sich allein darauf beschränkt, die Anerkennung des eigenen Selbstbildes durch den Zögling zu erlangen.

Die Dialektik der Pädagogik nimmt in diesem Fall den folgenden Verlauf. Der Pädagoge richtet sein pädagogisches Begehren an seinen Zögling. Das Selbst des Pädagogen wendet sich also an einen Anderen, den Zögling, und sieht in diesem den Ort, an dem das Bild, welches den Imaginationen des Erziehers entspricht, realisiert werden kann. Reagiert der Zögling nun in der Weise, wie es die pädagogische Intervention antizipiert hat, dann fühlt sich der Pädagoge als Pädagoge bestätigt. Denn sein pädagogisches Begehren wird ihm vom Anderen gespiegelt und kann auf diese Weise zum Selbst des Pädagogen zurückkehren. In diesem Falle wäre der Zögling in erster Linie für den Erzieher da und nicht umgekehrt.

Aber wo findet sich ein Törchen, durch das die Pädagogik aus diesem Zirkel der Verselbigung entfliehen könnte. Wenn die Pädagogik der ethischen Herausforderung der Postmoderne gerecht werden will, dann muß sie der Pluralität der Lebenswelten ihren Tribut zollen und kann demnach die Verselbigung des Zöglings als alleiniges Grundmuster ihrer Bemühungen nicht mehr aufrecht erhalten. An dieser Stelle werden die Ausführungen Lévinas für den hiesigen Kontext interessant. Denn die Sichtweise des Anderen nach Lévinas weist die Verselbigung in ihre Schranken. Damit eröffnet diese Konzeption die Möglichkeit, eine Pädagogik zu denken, in der das Verhältnis zwischen Erzieher und Zögling so gestaltet ist, daß die Andersheit des Anderen nicht im antizipierten Ideal aufgeht. Dieses würde eine Pädagogik zur Folge haben, die dem Antlitz des Zöglings Rechnung tragen könnte. Auf diese Weise würde die Pädagogik mit einer lang gehegten Tradition des Abendlandes brechen. Denn wenn die Pädagogik das Paradigma der Egologie hinter sich lassen würde, dann hätte das zur Folge, daß der Pädagoge sich nicht mehr von seiner Erwartungshaltung verführen lassen dürfte. Die Früchte seiner Arbeit würde er in dem Fall nicht mehr im eigenen Garten ernten können. Pädagogik würde dann oft zu einer Reise ohne Wiederkehr.



Doch müssen wir an dieser Stelle, wie sich bereits in den vorangegangenen Ausführungen abgezeichnet hat, eine Einschränkung machen. Aus dem Gefängnis der Verselbigung kommt auch der Pädagoge nicht dauerhaft heraus. Denn wie sich an dem Interaktionsmodell nach Lacan gezeigt hat, stellt die Rückkehr zum Selben eine Grundbedingung dafür dar, daß eine Interaktion überhaupt stattfinden kann. Damit würde die Verabsolutierung der Philosophie Lévinas in der Pädagogik eine Denkströmung in Bewegung setzen, durch die das Kind mit dem Bade ausgeschüttet werden würde, da eine solche Pädagogik allein in der Distanz zum Zögling verhaftet bleiben würde. An dieser Stelle ergibt sich also ein scheinbares Dilemma zwischen der Dynamik der ewigen Verselbigung und der Schaffung einer unüberbrückbaren Distanz. Dieses Dilemma scheint jedoch nur auf den ersten Blick die Pädagogik dazu zu verurteilen, in die eine oder die andere der beschriebenen Sackgassen zu wandeln.

### **3. Die Quadratur des Kreises**

Es gibt keine Lösungen,  
weil es keine Probleme gibt.

*Marcel Duchamp*

"Herrschaft und Unterwerfung entspringen aus einem Zusammenbruch der notwendigen Spannung zwischen Selbstbehauptung und gegenseitiger Anerkennung, die die Begegnung zwischen dem Selbst und anderen als eigenständig und gleichwertig ermöglicht" (Benjamin 1994, S.15). Mit diesen Worten faßt Jessica Benjamin das Herrschaftsverhältnis zusammen, das mit der Sichtweise des Anderen nach Hegel verbunden ist. Nach Benjamin ist dieses Herrschaftsverhältnis nur eine der möglichen

Konstellationen, die sich aus der Begegnung zwischen dem Subjekt und dem Anderen, bzw. dem Erzieher und dem Zögling, ergeben können. Als Alternative zu dieser rüden Sichtweise Hegels entwickelt Benjamin eine Konzeption, in der sie als Ergebnis der Begegnung zwischen dem Subjekt und dem Anderen die Möglichkeit einer wechselseitigen Anerkennung sieht. "In der wechselseitigen Anerkennung akzeptiert das Subjekt die Grundbedingung, daß der andere von ihm getrennt ist und doch die gleichen Gefühle und Intentionen teilen kann. Für den Verlust an Souveränität wird das Subjekt durch die Lust der Gemeinsamkeit mit dem anderen entschädigt (Benjamin 1994, S.55).

Damit beschreibt Jessica Benjamin das Verhältnis zwischen dem Subjekt und dem Anderen aus einer Perspektive, die uns in dieser Arbeit trotz der recht umfangreichen Beschreibung der Philosophiegeschichte über den Anderen bisher noch nicht begegnet ist: die Gemeinsamkeit. Es stellt sich jedoch die Frage, wie Benjamin diese Gemeinsamkeit in der vor Abgründen nur so wimmelnden Beziehung zwischen dem Subjekt und dem Anderen verankert. Benjamin meistert diese Aufgabe, indem sie eine Konstellation zwischen dem Subjekt und dem Anderen beschreibt, die sie unter dem Begriff *Paradoxon der Anerkennung* zusammenfaßt. "Das Bedürfnis des Subjekts nach dem Anderen ist insofern paradox, als das Subjekt sich als ein Absolutes, als ein selbständiges Wesen zu setzen versucht, aber um selbst anerkannt zu sein, auch den anderen als Gleichen anerkennen muß. Es muß sich im anderen wiederfinden können" (Benjamin 1994, S.35).

Mit diesem Verständnis der Interaktion wird Benjamin zum einen dem Anspruch, die Andersartigkeit des Anderen zu berücksichtigen, gerecht und zum anderen zollt sie der Tatsache ihren Tribut, daß die Bewegung zum Anderen hin immer auch ein Feedback für das eigene Selbst erwartet. Benjamin spricht in diesem Sinne von einer reziproken Beziehung zwischen dem Subjekt und dem Anderen, das von einem Gleichgewicht zwischen Selbstbehauptung und Anerkennung bestimmt werden sollte (vgl. Benjamin 1994, S.27). Dementsprechend betitelt Benjamin diese Sichtweise des Anderen mit der Bezeichnung der *intersubjektiven Theorie* (vgl. Benjamin 1994, S.42).

Wenn wir nun das Konzept der *intersubjektiven Theorie* hinsichtlich seiner Bedeutung für die Pädagogik betrachten, dann wird klar, daß in diesem Verständnis die Konstellation zwischen Erzieher und Zögling eine Dimension gewinnt, die von der Tradition der Moderne grundlegend abweicht, indem sie die Wirklichkeitskonstruktionen des Zöglings anerkennt und dennoch nicht der Schlußfolgerung verfällt, das die Andersartigkeit zu einer unüberbrückbaren Distanz führen muß. Es scheint so, als ließe sich für dieses Spannungsfeld, das sich aus den Sichtweisen von Hegel, Lévinas und Lacan ergibt, keine eindeutige Lösung mehr aufzeigen, die den Herausforderungen der Postmoderne nicht Gewalt antun würde. Die Pädagogik muß sich demnach, auf eine Gratwanderung einlassen, um das Paradoxon der Anerkennung nicht zugunsten des Wunsches nach einer eindeutigen Lösung in sich zusammenfallen zu lassen. Infolgedessen steht der Pädagoge der komplexen Aufgabe gegenüber, zum einen den Zögling in seiner Lebenswelt anzuerkennen und zum anderen den Bezug zu eben diesem nicht zu verlieren.

Aber wie läßt sich aus diesem Dilemma herausfinden? Eine Antwort läßt sich wiederum bei Benjamin finden: "Die ideale Lösung des Anerkennungsparadoxons wäre, wenn es als *konstante Spannung* erhalten bliebe" (Benjamin 1994, S.38). Demnach entpuppt sich das scheinbare Dilemma der Pädagogik in der Postmoderne als deren eigentliche Stärke. Denn die Konzeptionen Hegels, Lévinas und Lacans haben alle ihre Berechtigung und liegen demnach im Widerstreit. Für diese Lektion der Postmoderne sollte die Pädagogik sich am Anfang dieses Jahrtausends öffnen.

## RESÜMEE



"Wir wollen uns weder auf die Kantische noch Hegelische Manier betrügen lassen: - wir glauben nicht mehr, wie sie, an die Moral und haben folglich auch keine Philosophien zu gründen, damit die Moral Recht behalte" (Nietzsche 1976, S.147). Als Nietzsche diese Worte im vorherigen Jahrhundert verfaßt hat, klangen sie für das damaligen Denken noch vollkommen unzeitgemäß. Denn zu dieser Zeit zelebrierte die Moderne sich selber in Form der bürgerlichen Gesellschaft und folglich waren Kant und Hegel, auf deren Philosophien ein Großteil der Konzeption der Moderne basierte, in einer solch weitreichenden Form überhaupt nicht hinterfragbar.

Dieser Sachverhalt sieht heute ganz anders aus. Kant und Hegel hatten ihre Zeit gehabt. Doch die Vollkommenheit, die beide auf dem Weg der Vernunft sich ankündigen sahen, hat sich als eine all zu lang gehegte Illusion herausgestellt. Dieses gilt auch für die Pädagogik. Denn die Idee, in der Pädagogik ein Ideal zu realisieren, hat in der Postmoderne seine Legitimation verloren, da dem Denken der Postmoderne generell die Möglichkeit abhanden gekommen ist, ein einzig wahrhaftes Ideal zu postulieren. In diesem Kontext stellt die Postmoderne eine ethische Herausforderung für die Pädagogik dar, weil die mit der Reduzierung auf das Eine verbundene Intoleranz gegenüber den andersartigen Konzeptionen der Lebenswelt sich durch keine althergebrachte Stilfigur noch begründen läßt. Denn die Wahrheit und die Vernunft haben ausgespielt und ziehen sich von der Bühne zurück.

Aber was bedeutet dies konkret für die Pädagogik? Bedeutet die Tatsache, daß der Pädagogik der klar vorgezeichnete Weg abhanden gekommen ist, daß sie generell handlungsunfähig geworden ist? Ist es für die Pädagogik an der Zeit, ihre Koffer zu packen, weil ihr das Betätigungsfeld abhanden gekommen ist? Natürlich nicht. Denn aufgrund des Sachverhalts, daß die Komplexität in der Lebenswelt der Postmoderne zugenommen hat, ist eine qualifizierte Führung durch die diffus erscheinenden Gefilde der heutigen Multioptionsgesellschaft (vgl. Reich 1998b, S.165) nötiger denn je. Was jedoch von der Pädagogik in der Pädagogik nicht mehr aufrecht erhalten werden kann, ist das Paradigma der *einen* möglichen Lebenswelt, in die der Zögling durch die Pädagogik eingegliedert werden soll. Infolgedessen stellt die Postmoderne den althergebrachten Bildungsbegriff der Pädagogik in Frage, deren Grundstruktur sich dadurch auszeichnet, daß sie versucht, die Zukunft des Zöglings im pädagogischen Prozeß in der Gegenwart zu antizipieren. Diese Antizipation beruht jedoch immer auf den Imaginationen des Erziehers und sagt dementsprechend eher etwas über die momentane Welt des Erziehers aus, als über die tatsächlichen zukünftigen von den Dämonen der Risikogesellschaft zur Ungewißheit verdamnten Möglichkeiten des Zöglings.

Ein Bildungsbegriff, der es verstehen würde, diese Kränkung des Selbstverständnisses der Pädagogik konstruktiv umzusetzen, müßte sich demnach der Aufgabe verschreiben, den Zögling in seiner Konstruktion der Lebenswelt zu stützen, zu fördern und anzuleiten, anstatt dem Zögling die Welt des Pädagogen zu indoktrinieren. Damit läßt sich die Frage nach den Herausforderungen der postmodernen Gesellschaft an die Pädagogik nicht einfach mit einem Katalog von konkreten Handlungsanweisungen beantworten, sondern verlangt statt dessen einen tiefgreifenderen Einschnitt in das Selbstbild der Pädagogik. Diese kann ihren sich bereits abzeichnenden Aufgaben in dieser sich wandelnden Zeit nur gerecht werden, wenn sie ihre Einstellung gegenüber ihrem Klientel überdenkt und dementsprechend neu definiert.

Wenn die bereits vorhandene oder zukünftige Lebenswirklichkeit des Zöglings, anstelle von einer indoktrinierten Lebenskonzeption des Erziehers, als Ansatzpunkt für eine Pädagogik dienen soll, dann muß sich der Pädagoge zum einen darüber bewußt sein, daß zwischen der momentanen oder zukünftigen Konstruktion der Wirklichkeit des Zöglings und der pädagogischen Antizipation grundsätzlich eine Diskrepanz besteht. Ein tatsächliches Anerkennen des Zöglings wird demnach erst realisiert, wenn der Pädagoge die Wirklichkeitskonstruktionen des Zöglings anerkennt. Diese

Anerkennung muß nicht dadurch zustande kommen, daß der Pädagoge die Wirklichkeit des Zöglings vollständig nachvollzieht. Dieser Anspruch, der nicht nur in der Pädagogik zu einer Diktatur des Verstehens geführt hat, ist ein typisches Beispiel dafür, wie die Andersartigkeit, die das Zusammentreffen der pluralen Welten zwangsläufig mit sich bringt, negiert wird. Eine tatsächliche Anerkennung zeichnet sich demnach oftmals dadurch aus, daß der Pädagoge sich eingesteht, daß die Konstruktionen des Zöglings auch ihre Gültigkeit haben, wenn sie für den Pädagogen nicht nachvollziehbar sind.

Zum anderen sollte der Pädagoge sich darüber im klaren sein, daß die pädagogischen Interventionen, für die er sich natürlich trotzdem entscheiden muß, wenn er seine Handlungsfähigkeit nicht verlieren möchte, auch immer nur auf seinen subjektiven Konstruktionen basieren und damit auch nicht mehr als eine unter vielen anderen möglichen Beobachterperspektiven widerspiegeln kann. Denn die Imaginationen, die sich im Netz der Konstruktionen des Erziehers verfangen, können niemals eine allumfassende Wirklichkeit einfangen. Damit besteht die Lektion des Konstruktivismus für die Pädagogik, die im Kontext der Postmoderne an diese herangetragen wird, darin, daß der Pädagoge sich seiner eigenen Endlichkeit gewahr werden muß. Der Pädagoge kann vielleicht noch der Hüter von einem Teil des Wissens sein, aber nicht mehr der der Wahrheit.

In diesem Sinne basiert die hier beschriebene Grundeinstellung der Pädagogik auf konstruktivistischen Denkmustern. Deshalb möchte ich diese Haltung des Pädagogen gegenüber seinem Zögling als *konstruktivistische Grundeinstellung* bezeichnen. Diese Haltung des Pädagogen zeichnet sich dadurch aus, daß sie das Primat nicht den Vorstellungen des Erziehers einräumt. Nicht mehr die Welt der Ideen zählt, von der schon Platon geträumt hat (vgl. Hersch 1997, S.30ff.) und die sich seitdem stringent durch die Philosophiegeschichte gezogen und sich von dort in die Pädagogik eingeschlichen hat, sondern die Lebenswelt des Zöglings, die sich in den Belangen des alltäglichen und nicht alltäglichen Lebens widerspiegelt. Die Intervention des Pädagogen verliert unter der Prämisse einer *konstruktivistischen Grundeinstellung* ihre Allgemeingültigkeit und muß sich mit einem provisorischen Status einer Arbeitshypothese begnügen, die zu einem bestimmten Zeitpunkt ihren Zweck erfüllen kann, sich jedoch in einem anderen Kontext als vollkommene Illusion herausstellen kann.

Diese Einstellung bedeutet jedoch nicht, daß die Pädagogik, aufgrund ihres Eingeständnisses, sich nicht mehr auf dem gepflasterten einzig begehbaren Weg zu befinden, sich der Möglichkeit berauben lassen sollte, Stellung zu beziehen. Denn dieses würde für die Pädagogik dazu führen, daß sie beim Eintritt in das Haus der Postmoderne an der Türe ihre Handlungsfähigkeit abgeben müßte, womit sie zur Attrappe verkommen würde und bestenfalls zur Beruhigung des schlechten Gewissens der Herrschenden erhalten könnte. In der Pädagogik werden auch noch künftig subjektive Meinungen, Standpunkte, Erfahrungen und Schlußfolgerungen gefragt sein. Denn ansonsten würde der Pädagogik die Möglichkeit genommen, ihrem Klientel Grenzen zu setzen, wodurch sie der Pädagoge für seinen Zögling als Anderer disqualifizieren würde. Eine *Konstruktivistische Grundeinstellung* besteht also aus einer Gratwanderung, bei der zum einen - trotz aller Liebe zur Lebenswelt des Zöglings - Unterscheidungen zwischen funktionalen und dysfunktionalen Verhaltensweisen getroffen werden müssen und zum anderen die Wirklichkeitskonstruktionen des Zöglings nicht negiert werden dürfen. Der Pädagoge würde damit zum Ort der Anerkennung, der die Kontinuität seiner Arbeit nicht dadurch einbüßen würde, daß er sein Denken davor bewahrt, in den rigiden Strukturen der Verselbigung zu erstarren.

Dieses Bild führt zu einem hohen Anspruch an die Pädagogik. Denn, wie wir anhand des Interaktionsmodells nach Lacan gesehen haben, führt die Begegnung zwischen dem Erzieher und dem Zögling zu einem gegenseitigen Wiedererkennen der eigenen Fragmente des Selbst im Anderen. Die Interaktion ist damit grundsätzlich der Verselbigung verfallen. Aus diesem Zirkel kommt auch der

Pädagoge nicht heraus. Eine Chance aus dem Gefängnis des Selbst, für eine kurze Weile zu entfliehen, besteht deshalb nicht während der Interaktion, sondern während der Reflexion. Denn in der Reflexion steht der Pädagoge außerhalb der Dynamik der Interaktion und hat damit einen Freiraum, in dem er die Möglichkeit hat, seine Motivationen und Handlungen zu bewerten und gegebenenfalls neu zu definieren. Infolgedessen kann der Pädagoge erst durch das wechselseitige Spiel von Interaktion und Reflexion, dem Spannungsfeld, das sich infolge der unumgänglichen Verselbigung und der gleichzeitigen Andersartigkeit des Zöglings in der Pädagogik aufbaut, gerecht werden.

In diesem komplexen Anspruch spiegelt sich die Professionalität wider, welche die Pädagogik besitzen sollte. Denn die Pädagogik hat besonders in der Postmoderne eine schwierige Aufgabe zu ihrem Betätigungsfeld gewählt. Trotzdem hängt man ihr all zu gerne ein Schmutz-Image am unteren Ende der Skala der Geisteswissenschaft an, weil ihre Aufgabe für viele Menschen scheinbar in einer Leistung besteht, die von jedem beliebigen Anderen genauso gut geleistet werden kann. Die vorangegangene Analyse der komplexen Herausforderungen an die Pädagogik hat jedoch gezeigt, daß diese nicht ohne ein hohes Maß an Professionalität auskommt, um ihrer Aufgabe in der Gesellschaft gerecht zu werden, den Zögling in seiner Biographie und den sich aus ihr ergebenden Brüchen zu begleiten. Es ist deshalb an der Zeit, daß die Pädagogik sich das Selbstbewußtsein zugesteht, das der Wissenschaft, die sich unter anderem der Erziehung der nächsten Generation verschrieben hat, eigentlich zukommen sollte.

## **L DIE REALITÄT: Die Wohngruppe des Vereins Auf Achse/ Treberhilfe e.V.**

-

Wir wollen nun einen Sprung wagen. Einen Sprung in die Realität. Dieser Schritt wird von vielen wissenschaftstheoretischen Erörterungen aus guten Gründen vermieden. Denn in der Realität verbergen sich ungeahnte Abgründe, für die sich im Gewand der Wörter so erquicklich darstellende Theorie. Die Realität subvertiert das Gedankengebäude der politischen Konzepte, der wirtschaftlichen Prognosen und der pädagogischen Ansätze. Dieser Riß, der sich bei der Konfrontation zwischen der Vorstellung und der Realität auftut und sich in den seltensten Fällen durch ein rigides Festhalten an der Vorstellung kitten läßt, kann aber auch als Chance gesehen werden, die Theorie der Praxis anzugleichen. Aber nicht nur Pädagogen erliegen immer wieder der Versuchung, die Lebenswelt kognitiv so umzubiegen, daß sie in ihr theoretisches Raster paßt. An dem Punkt, wo Realität und Vorstellung sich treffen, entsteht ein Spannungsfeld zwischen Theorie und Praxis, das sich wahrscheinlich niemals ganz auflösen läßt und dementsprechend eine ständige Herausforderung für den Pädagogen darstellen sollte.

Konkret wollen wir uns nun der *Wohngruppe des Vereins Auf Achse/ Treberhilfe e.V.* zuwenden, die seit September 1997 existiert. Der Autor dieser Zeilen hat die Ehre seit der Gründung dieser Einrichtung als pädagogischer Mitarbeiter tätig zu sein und damit ihre Höhen und Tiefen, am eigenen Leib erfahren zu haben. Im ersten Teil dieses Kapitels werde ich mich bevorzugt der Gesamtentwicklung des Vereins *Auf Achse/ Treberhilfe* widmen, in deren Kontext diese Wohngruppe als ein Bestandteil eines umfassenden Konzepts entstanden ist. Im zweiten Teil werde ich daraufhin die Erfolge und Grenzen, der seit über einem Jahr bestehenden Einrichtung, aus der Perspektive des Begriffs der *Niedrigschwelligkeit* reflektieren.



## 1. Die Idee als Folge der Notwendigkeit

Jeder junge Mensch hat ein Recht auf Förderung seiner Entwicklung und auf Erziehung zu einer eigenverantwortlichen und gemeinschaftsfähigen Persönlichkeit.

*§ 1 (1) des Kinder- und Jugendhilfegesetzes (KJHG)*

"Am Kölner Hauptbahnhof gibt es eine steigende Zahl minderjähriger Ausreißer, Trebegänger und Obdachloser, die ohne geregeltes Einkommen und ohne Unterkunft, ohne ausreichende Unterstützung und Betreuung auf der Straße leben. Sie übernachten in U-Bahn Schächten, Parkhäusern, bei Bekannten oder einfach irgendwo draußen. Ihren Lebensunterhalt versuchen sie, durch 'Schnorren', Diebstähle, Hehlerei, Drogenhandel oder Prostitution zu sichern" (Wollner 1992, S.3). Mit dieser Situation von Jugendlichen im Bahnhofsmilieu, die Norbert Wollner, einer der heutigen Geschäftsführer des Vereins *Auf Achse/ Treberhilfe e.V.*, in seiner Diplomarbeit *Ausreißer und Trebegänger am Kölner Hauptbahnhof* beschreibt, sieht sich der Verein *Auf Achse/ Treberhilfe e.V.* seit seinen Anfängen konfrontiert.

Die Entstehung dieses Vereins läßt sich zurückführen auf ein Projekt des Fachbereichs Sozialarbeit der Fachhochschule Köln, das im Sommersemester 1987 unter dem Titel *Straßensozialarbeit* angeboten wurde (vgl. *Auf Achse/ Treberhilfe* 1990, S.1). Vier Studenten begannen damals nach einer theoretischen Einarbeitung im Wintersemester 1987/ 88 die konkrete Straßensozialarbeit am Kölner Hauptbahnhof. Im Sommer 1989 folgte die Vereinsgründung, durch die die Möglichkeit geschaffen wurde, die Arbeit professionell weiterzuentwickeln. Mit der Zielsetzung, jugendlichen Trebegängern, die aus dem herkömmlichen Hilfesystem weitgehend herausgefallen waren, als Ansprechpartner zu dienen und sie über konkrete Hilfsmöglichkeiten zu informieren, bezog der Verein bereits in seinen Anfängen eine lebensweltorientierte Perspektive. Dementsprechend wurde bereits in der Konzeption von 1990 die Arbeit des Vereins folgendermaßen kategorisiert: "In der Arbeit am Bahnhof

wurde sehr bald deutlich, daß dieser für viele Menschen dominierende Bezugsort eine Lebenswelt mit einigen informellen Organisationsformen ist, die begrenzt emotionelle und soziale Integration sowie gegenseitige Hilfen ermöglichen. Der Versuch, diese Menschen durch das entsprechende Hilfsangebot aus dem Bahnhofsmilieu auszugliedern, bedeutet auch, ihnen etwas zu nehmen. Es kann also nicht vordringliches Ziel sein, dieses Milieu durch sozialarbeiterische Interventionen aufzulösen" (Auf Achse/ Treberhilfe 1990, S.3).

Die Grundhaltung der Arbeit des Vereins ist demnach dadurch gekennzeichnet, daß sie die Jugendlichen in ihrer Lebenswelt und damit ihren Konstruktionen der Wirklichkeit akzeptierend gegenübersteht. Diese akzeptierende Haltung konnte sich in der Philosophie des Vereins aufgrund der Erkenntnis durchsetzen, daß Jugendliche, die Entscheidung zur *Lebenswelt Bahnhof* aufgrund ihres biographischen Hintergrundes gewählt haben. Die im gesellschaftlichen Kontext als abweichend verstandene Lebensform des Trebegängers, stellt sich aus dieser Perspektive als eine angemessene Reaktion auf unerträgliche Lebenszusammenhänge dar.



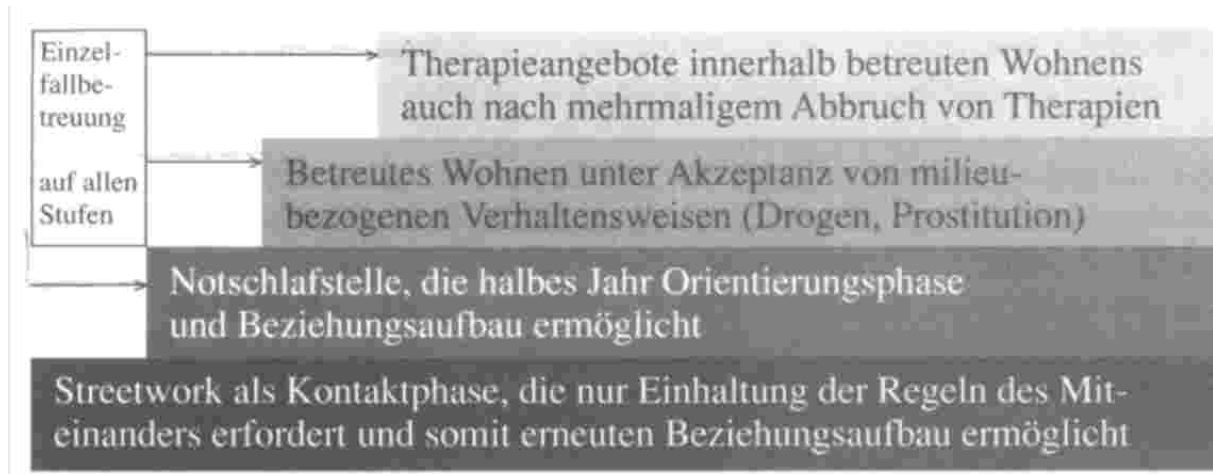
Es stellte sich bei der damaligen Arbeit des Vereins heraus, daß die Möglichkeiten im Rahmen der Straßensozialarbeit sehr schnell erschöpft waren. Durch die konkrete Begegnung mit den Jugendlichen kristallisierten sich zwar neue potentielle Bereiche heraus, die realisiert werden mußten, um den weitreichenden Erfordernissen der Jugendlichen gerecht werden zu können. Doch die Umsetzung weitergehender Arbeitsbereiche scheiterte vorerst an der ungesicherten Finanzierung des Vereins. Erst als im Juni 1991 das Landesjugendamt die Intensivbetreuung einiger Jugendlicher aus dem Bahnhofsmilieu durch den Verein auf der Grundlage der Hilfe zur Erziehung nach § 32-35 des KJHG unterstützte, wurde es dem Verein möglich, seine bisher ehrenamtlich arbeitenden Mitarbeiter auf Honorarbasis einzustellen (vgl. Wollner 1992, S.60ff.).

Der Wirkungsbereich des Vereins konnte im November 1991 weiter ausgebaut werden. Mitarbeiter des Vereins *Auf Achse/ Treberhilfe* arbeiten seit dem in Kooperation mit dem Gesundheitsamt der Stadt Köln in einem Beratungsbus, der als Kontakt- und Informationsangebot den Jugendlichen aus dem Bahnhofsmilieu zur Verfügung steht (vgl. Wollner 1992, S.10). Mit den bis dahin realisierten sozialpädagogischen Maßnahmen wurde ein weitreichender Katalog konkreter Hilfsangebote für die Jugendlichen geschaffen. Trotzdem zeichneten sich weiterhin durch die Arbeit am Bahnhof einige Leerstellen im Angebot der Betreuung ab, die durch die bisherigen Maßnahmen nicht abgedeckt werden konnten. So war das ständig vorhandene Problem der Übernachtungsmöglichkeiten für die Jugendlichen noch nahezu ungelöst. Dieses Problem konnte erst Anfang 1995 angegangen werden, nachdem der Verein eine Notschlafstelle einrichten konnte, die seitdem über 20 Plätze verfügt und den Bewohnern die Möglichkeit eines kurzfristigen Wohnangebots bietet. Dort wird den Jugendlichen zum einen ein sicherer Schlafplatz für die Nacht gewährleistet und zum anderen erhalten sie Unterstützung zur Reflexion ihrer Lebenssituation und zur Entwicklung neuer Perspektiven. Im

Hintergrund steht bei der Arbeit der Notschlafstelle die Zielsetzung, die Bewohner in langfristig gesicherte Wohn- und Betreuungsverhältnisse zu vermitteln (vgl. Auf Achse/ Treberhilfe 1996).

An diesem Punkt finden wir nun auch den Ausgangspunkt für die Entstehung der *Wohngruppe des Vereins Auf Achse/ Treberhilfe e.V.* Denn die Mitarbeiter der Notschlafstelle stießen bei der Vermittlung der Jugendlichen in langfristige Betreuungsmaßnahmen immer wieder auf das Problem, daß sich oft keine geeigneten Unterbringungsmöglichkeit finden ließ. Wollner schreibt dazu "..., daß selbst aus den Schutzstellen, Aufnahmeheimen und Heimen in Köln Kinder und Jugendliche immer wieder rausgeschmissen oder in diesen gar nicht erst aufgenommen werden ... . Meist sind dies solche Trebegänger, die bereits längere Zeit auf der Straße leben und den betreffenden Institutionen bereits bekannt sind. Hier gelten sie als besonders aggressiv, schwierig, nicht zugänglich, verwahrlost usw. Die Institutionen sehen keine Möglichkeit mehr, eine pädagogische Krisenintervention einzuleiten (diesbezügliche Versuche sind meist bereits früher gescheitert), da sich die Trebegänger solchen Angeboten aufgrund schlechter Vorerfahrungen mit Erziehern, Sozialarbeitern und Erwachsenen allgemein verweigern" (Wollner 1992, S.16).

Für dieses Klientel sollte eine Betreuungsmaßnahme nach dem § 34 des KJHG (vgl. Münder u.a., S.267) geschaffen werden, die im September 1997 realisiert werden konnte. Damit umfaßt die Arbeit des Vereins ein Spektrum von der Kontaktaufnahme durch die Straßensozialarbeit und die Beratungstätigkeit im Rahmen des Busprojekts, über die Notschlafstelle als Übernachtungs- und Orientierungsangebot, bis hin zur Wohngruppe, in der den Jugendlichen die Möglichkeit geboten wird, Lebensperspektiven zu entwickeln. Gabriele Pfennig hat in ihrer Promotionsarbeit *Lebenswelt Bahnhof* den Begriff des Schwellenstufensystems für dieses weite Spektrum der Sozialarbeit geprägt:



Die Wohngruppe des Vereins *Auf Achse/ Treberhilfe* stellt damit einen Aspekt der pädagogischen Arbeit dar, durch den eine der Lücken im Schwellenstufensystem, - aufgrund des enormen Bedarfs zwar nicht geschlossen werden, - aber zumindest berührt werden konnte. Abschließend möchte ich noch anmerken, daß die Entwicklungen des Vereins sich augenscheinlich an den Notwendigkeiten orientiert haben, die sich durch die jeweilige konkrete Arbeit herauskristallisiert haben. Ansonsten wäre wohl kaum die Paradoxie zu erklären, daß ein Verein, der sich seit seinen Gründungstagen mit der Bezeichnung *Auf Achse* in seinem Namen schmückt, eine Wohnform nach dem § 34 des KJHG gründet und es damit ermöglicht hat, das die Bezeichnung *Auf Achse* nicht mehr auf alle vom Verein betreuten Jugendlichen zutrifft.

## **2. Der Traum von der Niedrigschwelligkeit**

Es gibt keine Begrifflichkeit der Begegnung: sie wird durch den Anderen, durch das Unvorhersehbare ermöglicht, das sich keiner Kategorie fügt.

*Jacques Derrida*

Die Wohngruppe des Vereins *Auf Achse/ Treberhilfe* als bisherige Krönung der Realisierung des Schwellenstufensystems. Damit leistet der Verein eine Vorreiterrolle in der innovativen Arbeit mit jugendlichen Trebegängern. Wobei die Besonderheit dieser Einrichtung darin besteht, daß sie den Arbeitsansatz der ihr im Schwellenstufensystem vorangehenden sozialpädagogischen Maßnahmen übernommen hat. Dieser Ansatz läßt sich unter dem Begriff der *Niedrigschwelligkeit* zusammenfassen und wird von Gabriele Pfennig wie folgt beschrieben: "Für die Straßenkinder sollte bei niedrigschwelligem pädagogischen Angeboten die Inanspruchnahme von Hilfe möglich sein ohne, daß sie 'Schwellen' überwinden müssen. Solche Schwellen können einzuhaltende Termine und Sprechzeiten in Ämtern sein, der Anspruch in Notaufnahmehäusern, innerhalb von wenigen Tagen

zusammen mit Pädagogen über die Gestaltung der eigenen Zukunft entschieden haben zu müssen ... . Kinder und Jugendliche, die sich für das Leben auf der Straße entscheiden, tun dies nicht zuletzt aus einer resignativen oder ablehnenden Haltung gegenüber solchen Schwellen des professionellen Hilfesystems" (Pfennig 1996, S.25).

Im Ansatz der *Niedrigschwelligkeit* läßt sich demnach eine Grundhaltung gegenüber den Jugendlichen aus dem Bahnhofsmilieu wiederfinden, die von der Akzeptanz der Lebensrealität der Trebegänger geprägt ist. Denn diese Lebensrealität führt dazu, daß eine Vielzahl der Jugendlichen aus dem herkömmlichen Hilfesystem ausgegrenzt wird, wobei es die jeweilige Institution ist, die den Maßstab für die Ausgrenzung bestimmt, indem sie die Schwellen für ihre Einrichtungen definiert, während die Jugendlichen, aufgrund ihres biographischen Kontextes und den daraus resultierenden Lebensumständen Mechanismen im Umgang mit ihrer Umwelt entwickelt haben, die das Einfügen in die meisten Institutionen unmöglich machen. Obwohl auf den ersten Blick die schwer einzugliedernden Jugendlichen mit ihrem renitenen Verhalten, eine aktive Rolle einzunehmen scheinen, sind sie im Grunde genommen eher in eine passive Rolle gedrängt, in der sie zum ständigen Opfer ihrer Projektionen werden, durch die sie sich von weiten Bereichen der etablierten Gesellschaft abgrenzen. Während die Jugendlichen im allgemeinen keine andere Möglichkeit haben, als diese Dynamik unreflektiert auszuagieren, sollte eine professionelle Pädagogik sich, auf dieses sich in der heutigen Zeit mehrende Phänomen einstellen, anstatt durch die Ausgrenzung problematischer Jugendlicher, die heutigen Probleme zu ignorieren, um sie in der Zukunft in verschärfter Form präsentiert zu bekommen. Die Pädagogik versagt damit oft in einem Bereich, der zu einem ihrer dringlichsten Aufgabenfeldern gehören sollte.

Eine Möglichkeit, diese Ausgrenzung zu vermeiden, besteht im Konzept der *Niedrigschwelligkeit*. Denn damit wird den Jugendlichen Chance gegeben, sich auf eine pädagogische Maßnahme einzulassen, ohne bei einem Scheitern, an für sie nicht erfüllbare starre Regelsysteme, direkt mit dem Abbruch der pädagogischen Beziehung rechnen zu müssen. Damit dient die *Niedrigschwelligkeit* zum einen der Kontaktaufnahme in der Straßensozialarbeit. Aber zum anderen hat die Niederschwelligkeit auch in weiterführenden Maßnahmen ihre Berechtigung. "Die jeweils verbleibenden pädagogischen Probleme in der Arbeit mit einzelnen Straßenkindern deuten auf die Schwierigkeit in der pädagogischen Praxis hin, aus einem von den Straßenkindern akzeptierten niedrigschwelligen pädagogischen Ansatz heraus, weitergehende Hilfen anzubieten. Unterstützungseinrichtungen, die aus der reinen Kontaktaufnahme mit den auf der Straße lebenden herausführen, arbeiten zumeist nach einem höherschweligen Prinzip, so daß Zugangsbarrieren für die Inanspruchnahme weiterer Hilfen den Vorstellungen der Straßenkinder entgegenstehen. ... Der Übergang von niedrigschwelliger Straßensozialarbeit in das herkömmliche Hilfesystem ist nicht fließend hinsichtlich der zu überwindenden Schwellen für einen Zugang von Klienten gestaltet" (Pfennig 1996, S.118).





Mit dem Anspruch, eine solche weiterführende Maßnahme zu gründen, ohne für die Jugendlichen aus dem Bahnhofsmilieu unüberwindliche Schwellen entstehen zu lassen, wurde die *Wohngruppe des Vereins Auf Achse/ Treberhilfe* als niedrigschwellige Einrichtung mit fünf Plätzen gegründet. In den Anfangszeiten der Einrichtung beschränkte sich der Regelkatalog neben festgelegten Besuchszeiten auf vier Minimalanforderungen:

- keine Gewalt
- keine Drogen
- kleine Geschäfte
- keine Waffen

Auf der Grundlage dieser Minimalanforderungen entwickelte sich das Zusammenleben in der Wohngruppe, wobei die Struktur der Einrichtung sich durch die Erfordernisse und Ereignisse des Alltags stetig entwickelte. Es stellte sich jedoch ziemlich schnell heraus, daß mit den wenigen unkonkretisierten Regeln und dem zur Verfügung stehenden Betreuungsschlüssel kein Gruppenalltag realisiert werden konnte, der die Kapazitäten der Mitarbeiter nicht vollkommen überforderte. Der

Traum vom Ende der Ausgrenzung verwandelte sich zeitweise zum Trauma der Grenzenlosigkeit. Aus diesem Grund hatte die Einrichtung in ihrer Anfangszeit keine andere Möglichkeit, als die Maßnahme für einige Bewohner nach relativ kurzen Zeiträumen wieder zu beenden. Der Verein *Auf Achse/Treberhilfe* verlor seine Unschuld, indem er vom Kritiker der Ausgrenzung selber in die Rolle des Ausgrenzenden gedrängt wurde.



Die *Niedrigschwelligkeit* als absoluter Anspruch konnte nicht in die Wirklichkeit umgesetzt werden. Dementsprechend entwickelte sich aus den anfänglichen Minimalanforderungen ein mehrseitiger Regelentwurf, der das Zusammenleben in der Wohngruppe in einen strukturierenden Kontext bindet. Der Anspruch der *Niedrigschwelligkeit* ist jedoch nicht aus der Konzeption verschwunden. Denn in dieser Einrichtung sind die Anforderungen, die den Bewohnern abverlangt werden, viel geringer als in vergleichbaren Jugendeinrichtungen. Auf diese Weise konnten mehrere Bewohner dauerhaft in dieser Wohngruppe ein Zuhause finden, die in anderen Maßnahmen mit Sicherheit auf erheblich weniger Akzeptanz stoßen würden. *Der Traum von der Niedrigschwelligkeit* hat sich damit zum einen erfüllt; er findet jedoch darin seine Einschränkung - wie sich bereits in der relativ kurzen Geschichte dieser Wohngruppe herausgestellt hat -, daß eine nicht unbeachtliche Anzahl von jugendlichen Trebegängern unter den momentanen finanziellen Voraussetzungen sozialpädagogisch kaum erreicht werden kann.

-

-

## **RESÜMEE**

"Der steigende Trend zur Individualisierung gewährt dem einzelnen zwar größere Freiräume und somit Chancen, kann aber zugleich die stabilisierenden sozialen Bindungen aufbrechen, die insbesondere im Netzwerk 'Familie' bisher bestanden" (Pfennig 1996, S.1). Mit diesem Gedanken thematisiert Gabriele Pfennig das Zeitalter der Möglichkeiten in der Postmoderne bezüglich einer sehr fragwürdigen Seite. Beziehungen werden dem Selbstkult geopfert, und das Zusammenleben der Menschen gibt immer mehr seiner Abgründe preis. Das sich verstärkende Phänomen der Trebegänger kann in diesem Kontext als postmodern verstanden werden. Denn die Straße ist zur Option geworden. Damit stellt die wachsende Zahl der Trebegänger eine Herausforderung an die Pädagogik dar, die eine

innovative Sozialarbeit dringend notwendig macht.

Der pädagogische Ansatz der Arbeit des Vereins *Auf Achse/ Treberhilfe* reagiert damit auf die postmodernen Tendenzen in der heutigen Gesellschaft. Denn mit der herkömmlichen Betreuungskonstellation läßt sich kein Ansatzpunkt zu einem Klientel finden, das es als Überlebensstrategie gelernt hat, sich im Netz der Möglichkeiten der Infragestellung des eigenen Selbstbildes zu entziehen. Im Konzept der *Niederschwelligkeit* ist bereits eine Grundhaltung, wie sie in dieser Arbeit thematisiert wurde, realisiert, die den Wirklichkeitskonstruktionen der Jugendlichen ihren Tribut zollt. Obwohl das Leben im Bahnhofsmilieu den gesellschaftlichen Erwartungen an kindliche Sozialisationsprozesse zuwider läuft, gibt sich das Konzept der *Niedrigschwelligkeit* nicht der Illusion hin, daß die Jugendlichen kurzfristig aus diesem Umfeld herausgelöst werden können.

Die Imaginationen des Erziehers haben damit oftmals ausgespielt. Denn die Antizipation einer pädagogischen Intervention, ist häufig dazu verurteilt, eine Bauchlandung zu machen. Der Pädagoge muß sich bei dieser Arbeit darauf einstellen, daß der Jugendliche sich der Verselbigung entzieht. An diesem Punkt wird der Pädagoge immer auf einen nicht integrierbaren Kern stoßen. Mit den Worten Lévinas läßt sich in diesem Zusammenhang vom Antlitz sprechen. Ein Klientel, daß sein Antlitz oft genug zum Selbstzweck stilisiert, um der gesellschaftlichen Verselbigung zu entfliehen, erscheint dem Pädagogen häufig als radikaler Anderer. Dieses scheint aber nur auf den ersten Blick im Gegensatz dazu zu stehen, daß sich zwischen dem Pädagogen und dem Jugendlichen immer wieder Gemeinsamkeiten auftun, auf deren Grundlage die Interaktion und damit die pädagogische Arbeit basiert. Diese Gemeinsamkeit beruht mit Sicherheit nicht zuletzt darauf, daß doch irgendwo in uns allen ein kleiner Anteil eines Trebegängers steckt.

## **L DER LÄCHELNDE GROSSE ANDERE**

Im Spiegel betrachtet wird der Lachende und der Lächelnde zu einem sich selbst fremden anderen.

Sie berühren den Wahnsinn als Krise des Geistes ohne Entsetzen. Vereinzelt tanzt einer am Rande des Vulkans, suspendiert ist die Verzweiflung; sinnlose Heiterkeit überdeckt rätselhaft den Schrecken.

*Dietmar Kamper/ Christoph Wulf*



Wir sind nun fast am Ende dieser kleinen Reise durch die Möglichkeiten und Unmöglichkeiten der Pädagogik im postmodernen Kontext gelangt. Eine Frage dürfte jedoch auch für den aufmerksamsten Leser bisher unbeantwortet geblieben sein. Was hat es mit diesem Titel *Der lächelnde große Andere* auf sich? Dieses Rätsel möchte ich nun auflösen, indem ich abschließend die Quintessenz dieser Arbeit zusammenfasse und dabei die Wirkungen der postmodernen Entwicklungen auf den *großen Anderen* beschreibe. Für diese Analyse müßte jedoch erst einmal geklärt werden, was mit diesem Terminus eigentlich genau gemeint ist.

Der Begriff des *großen Anderen* läßt sich bereits bei Slavoj Žižek und Kersten Reich finden (vgl. Žižek 1993, S.50/ Reich 1996, S.88), die unter diesem Terminus, in Anlehnung an Lacan, die Summe der Repräsentanten der symbolischen Ordnung zusammenfassen, die vom Subjekt mit Sinn aufgeladen werden und dementsprechend dessen psychisches Erleben strukturieren. *Der große Andere* setzt sich

damit aus einer Reihe von Institutionen und Praktiken zusammen, die als Bausteine der Konstruktion der Wirklichkeit vom Subjekt in den Kontext einer Weltanschauung gebracht werden. Zizek beschreibt diese Dynamik wie folgt: "Nehmen wir als Beispiel des ethischen-politischen Arrangements einer gegebenen menschlichen Gemeinschaft: Ihre symbolische Identität wird ihr zuteil durch eine Reihe von legalen, religiösen oder anderen Werten, die ihr Leben regulieren. Bei solchen Werten handelt es sich buchstäblich um 'Fiktionen', sie existieren nirgendwo, sie besitzen keine substantielle ontologische Konsistenz und sind nur in Form von symbolischen Ritualen gegenwärtig, durch die sie zur Darstellung gebracht werden. Die gesamte juristische Ordnung z.B. stützt sich auf Fiktionen 'moralischer', physisch nicht existierender Personen, die als Entitäten mit eigenem Willen und eigenen Rechten erscheinen. Sie erklären Kriege, schließen Verträge: 'unser Staat schloß mit seinem Nachbarn Frieden', 'die Firma kauft Rohmaterial', 'das Vaterland wird erniedrigt'. Es geht nicht bloß um den zynischen Gemeinplatz, daß es sich hierbei nur um 'Fiktionen' handelt, sondern darum, daß aufgrund dieser 'Fiktionen' Tausende in Kriegen sterben, ihre Arbeit verlieren usw." (Zizek 1993, S.49).



Diese imaginär

zusammengefaßten Fragmente der symbolischen Ordnung unterliegen in der Psyche des Subjekts einem Synergieeffekt, der dazu führt, daß die Lebenswelt sich zu einem homogenen Gesamtbild zusammenfügt. Nach dem Konzept dieses Bildes wird das Chaos der realen Ereignisse in das Netz der symbolischen Struktur eingeflochten. Das Subjekt imaginiert sich in diesem Zusammenhang eine Instanz, die dieser Struktur ihre Konsistenz verleiht: *Der große Andere*. Als Zusammenfassung der Internalisierungen aller relevanten Anderen, durch die das Subjekt im Verlauf seiner Sozialisation sein Verständnis der Realität gewonnen hat, bildet *der große Andere* dem Subjekt eine Grundlage für seine Konstruktionen der Welt. *Der große Andere* kann sich demnach in den mannigfaltigsten Stilblüten artikulieren. Er läßt sich in der inneren Stimme des Subjekts wiederfinden, in der das Über-Ich seine Kontrolle dem Ich und dem Es aufbürdet (vgl. Freud 1994, S.267ff.). Das Subjekt schafft sich seine Götzen, die den *großen Anderen* repräsentieren, betitelt sie als Götter und hebt sie in die Sphären des

unerreichbaren Himmelreichs. Bei George Orwell läßt sich *der große Andere* in der stilisierten Figur des *großen Bruders* finden (vgl. Orwell 1997). Egal in welcher Erscheinung *der große Andere* im Erleben des Subjekts sich manifestiert, immer besteht seine Passion darin, daß er das Sein des Subjekts beäugt. In diesem Sinne setzt er als internalisierte Instanz den anerkennenden Blick fort, dessen Bedeutung Lacan für die Entwicklung des Selbstbildes des Subjekts herausstellt, wenn er vom *Blick des Dritten* spricht (vgl. Widmer 1990, S.31ff.).

Dementsprechend legt *der große Andere* die Handlungen des Subjekts auf die Goldwaage des eigenen Anspruchs und wertet sie, indem er sie verdammt oder für gelungen erklärt. *Der große Andere* straft, lobt und bestätigt; so wie es im Verlauf der Ontogenese des Subjekts all die relevanten Anderen - bei den Eltern angefangen - getan haben, durch die sich die symbolische Ordnung einer Gesellschaft im Subjekt eingeschrieben hat. Zizek schreibt in diesem Sinne: "Er [*der große Andere*] beherrscht und regelt unser wirkliches Leben. In etwas poetischer Manier ließe sich sagen, daß der Mensch jenes Tier ist, dessen Leben von symbolischen Fiktionen regiert wird" (Zizek 1993,S.50). Diese symbolischen Fiktionen nehmen jedoch im *großen Anderen* die Form einer Imago an, die in mehr oder weniger konkreter Gestalt uns souffliert, wie wir die Welt zu verstehen haben.

Im Kontext dieser Arbeit wollen wir natürlich die Frage stellen, welchen Einfluß die postmodernen Entwicklungen auf die Beziehung zwischen dem Subjekt und dem großen Anderen hat. Um die Veränderungen in dieser Konstellation hinreichend zu verdeutlichen, müßte das Bild des *großen Anderen* in einem geschichtlichen Abriß dargestellt werden. Dieses Unterfangen stellt sich natürlich bei einem solch umfassenden Imago etwas schwierig dar. Deswegen möchte ich an dieser Stelle das Bild eines Statisten im Wandel der Zeit beschreiben, der sich als Repräsentant des *großen Anderen* auf eine lange Tradition berufen kann: die Rede ist an dieser Stelle von Gott.

Während der Gott des alten Testaments sich als despotischer Herrscher den Menschen gegenüber präsentierte, der nach dem Prinzip 'Auge um Auge, Zahn um Zahn' in der



Manier eines archaischen Stammesfürsten die Gläubigen regierte, wandelte sich der Gott des neuen Testaments zu einer Figur der Erlösung und der Güte. Heute ist Gott als Repräsentant der symbolischen Ordnung grundsätzlich in Frage gestellt. "You are the first generation raised without god" (Coupland 1994, S.161); mit diesem Satz bringt Douglas Coupland in seinem Buch *Life after god* die Gottverlassenheit der *Generation X* (vgl. Coupland 1991) auf den Punkt. D.h. natürlich nicht, daß im postmodernen Kontext Gott vollkommen ausgespielt hat. Vielmehr fügt sich Gott dem postmodernen Sampling der Möglichkeiten, was dazu führt, daß Gott sich in seinen verschiedensten Facetten vom abwesenden bis hin zum archaischen Gott in einer Gesellschaft wiederfinden läßt. Die Innovation der Postmoderne besteht demnach darin, daß sich jedes Individuum einem Gottesbild zugetan fühlen kann, welches seinen individuellen Bedürfnissen entspricht. Der eine Gott ist tot, es lebe mein Gott.

Damit läßt sich die Postmoderne als eine Epoche beschreiben, in der das Subjekt durch die Delegitimierung des Universalen den sich anbietenden Optionen ausgeliefert ist. In diesem Karussell der Möglichkeiten verbirgt sich jedoch ein beachtliches Potential. Wolfgang Welsch schreibt in diesem Sinne: "Die Auflösung des Ganzen ist eine Vorbedingung des postmodernen Pluralismus. Die Zerfallsdiagnose allein reicht freilich noch nicht. ... Die Auflösung der Einheit stellt nur eine notwendige Bedingung, aber noch keinen hinreichenden Impuls für die Postmoderne dar. Diese

kommt vielmehr in Schwung, wenn als zweite Voraussetzung die positive Kehrseite dieser Auflösung erkannt und als Chance ergriffen wird" (Welsch 1987, S.32-33).

Die Postmoderne als Chance. Dieser Akzent der Postmoderne wird in der heutigen, vom Paradigma der kritischen Schule bestimmten, Diskussion viel zu wenig berücksichtigt. Denn die Postmoderne hat, anstatt des Versprechens der Glückseligkeit durch eine allgemeingültige Wahrheit, die Öffnung der Gesellschaft auf ihre Fahnen geschrieben. Norbert Bolz bringt diesen Gedanken auf den Punkt: "Postmoderne: dieser Name benennt nicht eine neue Epoche, sondern zunächst einmal das befreiende Gefühl, 'danach' zu sein" (Bolz 1997, S.242). Denn mit der Delegitimation des Universalen verschwindet eine Vielzahl der Repressionen, die im Namen des Einen das Subjekt der Moderne drangsaliert haben. In diesem Sinne enthüllt die Postmoderne ein kleines Stück der Freiheit für das Individuum.



Aber was bedeutet dieser Gedankengang für den Blick des *großen Anderen*? Während Sartre den Anderen grundsätzlich noch als den Tod der Möglichkeiten beschrieben hat (vgl. Sartre 1995, S.477), kann diese Funktion als Sensenmann der Optionen für den *großen Anderen* in der Postmoderne nicht mehr uneingeschränkt seine Gültigkeit haben. Denn in einer Welt, in der das universale Denken seine Ernsthaftigkeit verloren und statt dessen die Pluralität der Postmoderne ihre Kinder entlassen hat, wird es wahrscheinlich, daß *der große Andere* gegenüber den Verirrungen und Verwirrungen des Subjekts milde gestimmt ist.

Denn das Netz der symbolischen Ordnung zeigt sich flexibler. Wo vorher nur *ein* Weg sich abzeichnete, an dem links und rechts der Abgrund verlief, öffnet sich heute ein weites Feld der Möglichkeiten. Dementsprechend scheint sich der Zeitgeist darauf einzustellen "..., daß man nicht länger um Sinn- und Orientierungsverluste trauert, sondern vielmehr *offensiv* eine bunte Vielfalt von Erklärungen, Deutungsmustern, Methoden, Techniken und Lebensformen propagiert. Ein fröhlicher Tanz auf dem Vulkan ... macht die Runde" (Kemper 1988, S.8), der auch den *großen Anderen* in seinen Bann zieht. Denn als Repräsentant der vorherrschenden symbolischen Ordnung ist *der große*



*Andere* immer nur ein Abbild seiner Zeit. In der Postmoderne sollte er aus diesem Grund ein Freund der Optionen sein. Deswegen ist es nicht verwunderlich, daß das Subjekt, wenn es einen Weg einschlägt, von dem es selber nicht genau weiß, wohin dieser Weg es führen wird, vom *großen Anderen* - anstatt eines strafenden Blickes - ein Lächeln erntet.



In dieser Verwandlung enthüllt sich eine Vision der Postmoderne: *Der lächelnde große Andere*, der als Hüter der Selbstherrlichkeit des Subjekts den Weg der Einfältigkeit verlassen hat und dementsprechend die Spannungen, welche die immer wieder konträren Impulse der Lebenswelt mit sich bringen, nicht in einem cholerischen Anfall zum Ausdruck bringt, sondern durch ein Lächeln der Sinnlichkeit opfert. *Der lächelnde große Andere*, der von den Metaerzählungen Abstand genommen hat und folglich von Zeit zu Zeit von dessen übermächtigen Sinnzusammenhängen ablassen kann. Nietzsche hat von einer solchen Vision geträumt, die dem Nihilismus der christlich-moralischen bürgerlichen Gesellschaft mit einem breiten Grinsen entgegen treten kann und den *Willen zur Macht* in den Dienst der Affirmation stellt. Diese Tendenz läßt sich in den heutigen Gesellschaften, die sich dem Geist der Postmoderne geöffnet haben, in vielen Bereichen ablesen. Die stille Revolution der Optionen entläßt ihre Kinder.

## **L VERZEICHNISSE**

### **1. Literatur/ Film**

-

- \* Auf Achse/ Treberhilfe: Konzeption 1990.
- \* Auf Achse/ Treberhilfe: Information 1996.
- \* Avary, Roger (Buch/ Regie): Killing Zoe. Spielfilm 1994. Produziert von Quentin Tarantino.
- \* Baudrillard, Jean/ Gauillaume, Marc: Reise zu einem anderen Stern. Berlin 1996. Merve Verlag.
- \* Beauvoir, Simone de: Das andere Geschlecht. Reinbeck bei Hamburg 1989. Rowohlt Verlag.
- \* Beck, Ulrich: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt a.M. 1986. Suhrkamp Verlag.
- \* Beck, Ulrich/ Beck-Gernsheim, Elisabeth: Das ganz normale Chaos der Familie. Frankfurt a.M. 1990. Suhrkamp Verlag.
- \* Benard, Cheryl/ Schlaffer, Edith: zitiert nach: Beck/ Beck-Gernsheim: Das ganz normale Chaos der Familie. Frankfurt a.M. 1990. Suhrkamp Verlag.
- \* Benjamin, Jessica: Die Fesseln der Liebe. Frankfurt a.M. 1994. Fischer Verlag.
- \* Bolz, Norbert: Die Sinngesellschaft. Düsseldorf 1997. ECON Verlag.
- \* Bowie, Malcolm: Lacan. Göttingen 1994. Steidl Verlag.

- \* Buchheim, Ludwig: Knauers Lexikon moderner Kunst. München 1955. Th. Knauer Nachf. Verlag.
- \* Bukowski, Charles: Faktotum. München 1998. Deutscher Taschenbuch Verlag.
- \* Coupland, Douglas: Generation X. Geschichten für eine immer schneller werdende Kultur. München 1991. Goldmann Verlag.
- \* Coupland, Douglas: Life after god. London 1991. Simon and Schuster.
- \* Cousto, Hans: Wahrnehmung als Resonanzphänomen. In: Bahr, Xenia/ Roßdeutscher, Oliver [Hrsg.]: No Rites: Techno-House in Hamburg. Hamburg 1995. Kellner Verlag.
- \* Cousto, Hans: Interview mit Hans Cousto im Planetarium/ Berlin. In: Bahr, Xenia/ Roßdeutscher, Oliver [Hrsg.]: No Rites: Techno-House in Hamburg. Hamburg 1995. Kellner Verlag.
- \* Descartes, René: Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung. Hamburg 1978. Felix Meiner Verlag.
- \* Derrida, Jacques: Die Différance. In: Engelmann, Peter [Hrsg.]: Postmoderne und Dekonstruktion. Stuttgart 1990. Reclam Verlag.
- \* Derrida, Jacques: zitiert nach: Kleinbach, Karlheinz: Überlegungen zu einem veränderten Verständnis des Kommunikationsbegriffs in der Schule für Geistigbehinderte. In: Sonderpädagogik 20/ 1990.
- \* Deleuze, Gilles: Nietzsche. Ein Lesebuch von Gilles Deleuze. Berlin 1979. Merve Verlag.
- \* Deleuze, Gilles: Woran erkennt man den Strukturalismus? Berlin 1992. Merve Verlag.
- \* Descamps, Christian: Derrida/ Lyotard/ Lévinas. In: Engelmann, Peter [Hrsg.]: Philosophien. Graz / Wien 1985. Hermann Böhlau Nachf., (Edition Passagen).
- \* Dod, John/ Clever, Robert: zitiert nach: Flandrin, Jean-Louis: Familien. Frankfurt a.M., Berlin, Wien 1978. Ullstein Verlag.
- \* Dosse, Francois: Geschichte des Strukturalismus. Hamburg 1996. Junius Verlag.
- \* Drosdowski, Günter [Hrsg.]: Duden 'Etymologie'. Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache. Mannheim; Wien; Zürich 1989. Dudenverlag.
- \* Dreißigacker, Jörn: Ecstasy. Eine Form integrierten Drogengebrauchs? Diplomarbeit zur Diplomprüfung an der Fachhochschule Dortmund, FB Sozialpädagogik, SS 1997.
- \* Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul: Michel Foucault Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Weinheim 1994. Beltz Athenäum Verlag.
- \* Eitz, Annerose: Lacans Spiegeltheorie: Eine exemplarische Analyse des Phänomens Liebe. Diplomarbeit zur Diplomprüfung an der Erziehungswissenschaftlichen Fakultät Köln, SS 1996.

- \* Engelmann, Peter: Einführung: Postmoderne und Dekonstruktion. Zwei Stichörter zu zeitgenössischen Philosophie. In: ders. [Hrsg.]: Postmoderne und Dekonstruktion. Stuttgart 1990. Reclam Verlag.
- \* Flandrin, Jean-Louis: Familien. Frankfurt a.M.; Berlin; Wien 1978. Ullstein Verlag.
- \* Foucault, Michel: Dispositive der Macht. Sexualität, Wissen und Wahrheit. Berlin 1978. Merve Verlag.
- \* Foucault, Michel: Der Wille zum Wissen. Frankfurt a.M. 1983. Suhrkamp Verlag.
- \* Foucault, Michel: Die Sorge um sich. Frankfurt a.M. 1986. Suhrkamp Verlag.
- \* Foucault, Michel: Wahnsinn und Gesellschaft. Frankfurt a.M. 1993. Suhrkamp Verlag.
- \* Foucault, Michel: Das Subjekt und die Macht. In: Hubert L. Dreyfus/ Paul Rabinow: Michel Foucault Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Weinheim 1994. Beltz Athenäum Verlag.
- \* Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge. Frankfurt a.M. 1995. Suhrkamp Verlag.
- \* Frenzel, Ivo: Nietzsche: Hamburg 1966. Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- \* Freud, Sigmund: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Frankfurt a.M. 1991. Fischer Verlag.
- \* Freud, Sigmund: Das Unbehagen in der Kultur. Frankfurt a.M. 1993. Fischer Verlag.
- \* Freud, Sigmund: Das Ich und das Es. Metaphysische Schriften. Frankfurt a.M. 1994. Fischer Verlag.
- \* Gaarder, Jostein: Sofies Welt: München, Wien 1993. Carl Hanser Verlag.
- \* Georg-Lauer, Jutta: Das 'postmoderne Wissen' und die Dissens-Theorie von Jean-Francois Lyotard. In: Kemper, Peter [Hrsg.]: 'Postmoderne' oder der Kampf um die Zukunft. Frankfurt a.M. 1991. Fischer Verlag.
- \* Habermas, Jürgen: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt a.M. 1984. Suhrkamp Verlag.
- \* Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes. Hamburg 1952. Felix Meiner Verlag.
- \* Hersch, Jeanne: Das philosophische Staunen. Zürich 1997. Benziger Verlag.
- \* Honneth Axel: Foucault und Adorno. Zwei Formen einer Kritik der Moderne. In: Kemper, Peter [Hrsg.]: 'Postmoderne' oder der Kampf um die Zukunft. Frankfurt a.M. 1991. Fischer Verlag.
- \* Jonas, Hans: zitiert nach: Müller-Funk, Wolfgang: Die Enttäuschungen der Vernunft. Wien 1990. Falter Verlag.

- \* Kant, Emmanuel: Ausgewählte Schriften zur Pädagogik und ihre Begründung. Paderborn 1982. Ferdinand Schöningh Verlag.
- \* Kemper, Peter: Vorwort. In: ders. [Hrsg.]: 'Postmoderne' oder der Kampf um die Zukunft. Frankfurt a.M. 1991. Fischer Verlag.
- \* Kleinbach, Karlheinz: Überlegungen zu einem veränderten Verständnis des Kommunikationsbegriffs in der Schule für Geistigbehinderte. In: Sonderpädagogik 20/ 1990.
- \* Köhler, Jochen: Sprachkritik statt Ideologiekritik. Die Konjunktur der Zeichen in Strukturalismus und Poststrukturalismus. In: Kemper, Peter [Hrsg.]: 'Postmoderne' oder der Kampf um die Zukunft. Frankfurt a.M. 1991. Fischer Verlag.
- \* Köster, Ralf: Tanzmusik darf kein Heroin sein ... . In: Bahr, Xenia/ Roßdeutscher, Oliver [Hrsg.]: No Rites: Techno-House in Hamburg. Hamburg 1995. Kellner Verlag.
- \* Krewani, Wolfgang: Einleitung: Endlichkeit und Verantwortung. In: Lévinas, Emmanuel: Die Spur des Anderen. Freiburg (Breisgau); München 1998. Karl Alber Verlag.
- \* Lacan, Jacques: Seminar 2 (1954-1955). Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse. Olten; Freiburg 1980. Walter Verlag.
- \* Lacan, Jacques: Schriften 1. Weinheim; Berlin 1986a. Quadriga Verlag.
- \* Lacan, Jacques: Schriften 2. Weinheim; Berlin 1986b. Quadriga Verlag.
- \* Laplanche, Jean/ Pontalis, Jean-Bertrand: Das Vokabular der Psychoanalyse. Frankfurt a.M. 1994. Suhrkamp Verlag.
- \* Leick, Romain: Präsident in Tränen. In: DER SPIEGEL 38/ 1998.
- \* Lévinas, Emmanuel: Die Zeit und der Andere. Hamburg 1984. Felix Meiner Verlag.
- \* Lévinas, Emmanuel: Ethik und Unendlichkeit. Graz; Wien 1986. Hermann Böhlaus Nachf., (Edition Passagen).
- \* Lévinas, Emmanuel: zitiert nach: Kleinbach, Karlheinz: Überlegungen zu einem veränderten Verständnis des Kommunikationsbegriffs in der Schule für Geistigbehinderte. In: Sonderpädagogik 20 / 1990.
- \* Lévinas, Emmanuel: Die Spur des Anderen. Freiburg (Breisgau); München 1998. Karl Alber Verlag.
- \* LexiRom Version 2.0: Lexikon. Microsoft.
- \* Luckner, Andreas: Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Bewegung im System. In: Der blaue Reiter 2/ 1995. Stuttgart 1995. Omega Verlag Reusch.
- \* Lyotard, Jean-Francois: Das postmoderne Wissen. Graz; Wien 1986. Hermann Böhlaus Nachf., (Edition Passagen).

- \* Lyotard, Jean-Francois: zitiert nach: Welsch, Wolfgang: Unsere postmoderne Moderne. Weinheim 1987. VCH, Acta Humanoria.
- \* Lyotard, Jean-Francois: Der Widerstreit. München 1989. Wilhelm Fink Verlag.
- \* Lyotard, Jean-Francois: Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?/ Randbemerkungen zu den Erzählungen/ Memorandum über die Legitimität. In: Engelmann, Peter [Hrsg.]: Postmoderne und Dekonstruktion. Stuttgart 1990. Reclam Verlag.
- \* Mannoni, Maud: "Scheisserziehung". Von der Antipsychiatrie zur Antipädagogik. Frankfurt a.M. 1987. Athenäum Verlag.
- \* Marx, Karl: Der historische Materialismus. Leipzig 1952. Alfred Kröner Verlag.
- \* Maset, Pierangelo: Techno: Synergie von Subjekt und Maschine. In: Bahr, Xenia/ Roßdeutscher, Oliver [Hrsg.]: No Rites: Techno-House in Hamburg. Hamburg 1995. Kellner Verlag.
- \* Miller, Alice: Am Anfang war Erziehung. Frankfurt a.M. 1980. Suhrkamp Verlag.
- \* Musil, Robert: zitiert nach: Beck, Ulrich/Beck-Gernsheim, Elisabeth: Das ganz normale Chaos der Familie. Frankfurt a.M. 1990. Suhrkamp Verlag.
- \* Müller-Funk, Wolfgang: Die Enttäuschungen der Vernunft. Wien 1990. Falter Verlag.
- \* Münder, Johannes: Frankfurter Lehr- und Praxiskommentar zum Kinder- und Jugendhilfegesetz. Münster 1993. Votum Verlag.
- \* Neill, Alexander S.: Theorie und Praxis der antiautoritären Erziehung. Das Beispiel Summerhill. Reinbeck bei Hamburg 1996. Rowohlt Verlag.
- \* Nietzsche, Friedrich: zitiert nach: Wiedmann, Franz: Hegel. Reinbeck bei Hamburg 1976. Rowohlt Verlag.
- \* Nietzsche, Friedrich: zitiert nach: Deleuze, Gilles: Nietzsche. Ein Lesebuch von Gilles Deleuze. Berlin 1979. Merve Verlag.
- \* Nietzsche, Friedrich: zitiert nach: Schweppenhäuser, Gerhard: Nietzsches Überwindung der Moral. Würzburg 1988. Dr. J. Königshausen u. Dr. Th. Neumann Verlag.
- \* Oerter, Rolf/ Montada, Leo [Hrsg.]: Entwicklungspsychologie. München; Weinheim 1995. Psychologie Verlags Union.
- \* Orwell, George: Neuzehnhundertvierundachtzig. Berlin 1997. Ullstein Verlag.
- \* Pfennig, Gabriele: Lebenswelt Bahnhof. Sozialpädagogische Hilfen für obdachlose Kinder und Jugendliche. Neuwied; Kriftel; Berlin 1996. Luchterhand Verlag.
- \* Popper, Karl: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde 2. Bern 1977. Franke Verlag.

- \* Prashak, Wolfgang: Sensumotorische Kooperation mit Schwerstbehinderten als Herausforderung für eine allgemeine Pädagogik. Hannover 1990. Schriftenreihe aus dem Fachbereich Erziehungswissenschaften der Universität Hannover, Manfred Bönisch [Hrsg.].
- \* Reich, Kersten: Systemisch-konstruktivistische Pädagogik. Neuwied; Kriftel; Berlin 1996. Luchterhand Verlag.
- \* Reich, Kersten: Die Ordnung der Blicke. Band 1. Neuwied 1998a. Luchterhand Verlag.
- \* Reich, Kersten: Die Ordnung der Blicke. Band 2. Neuwied 1998b. Luchterhand Verlag.
- \* Ries, Wiebrecht: Nietzsche zur Einführung. Hamburg 1990. Junius Verlag.
- \* Ross, Werner: Der ängstliche Adler. München 1984. Deutscher Taschenbuch Verlag.
- \* Rousseau, Jacques: Emile. Oder Über die Erziehung. Stuttgart 1993. Reclam Verlag.
- \* Rutschky, Katharina [Hrsg.]: Schwarze Pädagogik. Frankfurt a.M. 1977. Ullstein Verlag.
- \* Saussure, Ferdinand de: Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaften. Berlin 1967. Gruyter Verlag.
- \* Sartre, Jean-Paul: Das Sein und das Nichts. Reinbeck bei Hamburg 1995. Rowohlt Verlag.
- \* Schmidt, Siegfried: (Radikaler) Konstruktivismus. Wie Wirklichkeit wirklich wird. In: Der blaue Reiter 2/ 1995. Stuttgart 1995. Omega Verlag Reusch.
- \* Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich: Notizen zu einer Philosophie des Anderen. In: Anstöße 2. April 1994.
- \* Schweppenhäuser, Gerhard: Nietzsches Überwindung der Moral. Würzburg 1988. Dr. J. Königshausen u. Dr. Th. Neumann Verlag.
- \* Seidel, Helmut: Scholastik Mystik und Renaissance-Philosophie. Berlin 1990. Dietz Verlag.
- \* Sonnemann, Ulrich: Der Tod der Moderne. In: Gehrke, Claudia [Hrsg.]: Der Tod der Moderne. Tübingen 1983. Kursbuchverlag.
- \* Speck, Otto: Erziehung und Achtung vor dem Anderen. München; Basel 1996. Ernst Reinhardt Verlag.
- \* Stierlin, Helm: Ich und die anderen. Psychotherapie in einer sich wandelnden Gesellschaft. Stuttgart 1994. Klett-Cotta.
- \* Treibel, Annette: Einführung in soziologische Theorien der Gegenwart. Opladen 1994. Leske + Budrich Verlag.
- \* Watzlawick, Paul: Wie wirklich ist die Wirklichkeit? München; Zürich 1994. Piper Verlag.
- \* Watzlawick, Paul/ Beavon, Janet/ Jackson, Don: Menschliche Kommunikation. Bern; Göttingen 1996. Hans Huber Verlag.

- \* Weber-Kellermann, Ingeborg: Die deutsche Familie. Frankfurt a.M. 1996. Suhrkamp Verlag.
- \* Weisedel, Wilhelm: Die philosophische Hintertreppe. München 1997. Deutscher Taschenbuch Verlag.
- \* Welsch, Wolfgang: Unsere postmoderne Moderne. Weinheim 1987. VCH, Acta Humanoria.
- \* Welsch, Wolfgang: 'Postmoderne'. Genealogie und Bedeutung eines umstrittenen Begriffs. In: Kemper, Peter [Hrsg.]: 'Postmoderne' oder der Kampf um die Zukunft. Frankfurt a.M. 1991. Fischer Verlag.
- \* Wiedmann, Franz: Hegel. Reinbeck bei Hamburg 1976. Rowohlt Verlag.
- \* Widmer, Peter: Subversion des Begehrens. Frankfurt am Main 1990. Fischer Verlag.
- \* Wollner, Norbert: Ausreißer und Trebegänger am Kölner Hauptbahnhof. Dokumentation der Arbeit des Vereins *Auf Achse/ Treberhilfe e.V.*
- \* Žižek, Slavoj: Grimassen des Realen. Jacques Lacan oder die Monstrosität des Aktes. Köln 1993. Kiepenheuer & Witsch Verlag.

-

-

## **2. Abbildungen**

Abb.1 Zitiert nach Sven Väth: The harlekin - the robot - and the ballet-dancer. CD-Cover.WEA Music 1994.

Abb.2 Zitiert nach M.C. Escher: Metamorphosen. Aus: Ernst, Bruno: Der Zauberspiegel des M.C.Escher. Seite 22. München 1978. Heinz Moos Verlag.

Abb.3 Zitiert nach M.C. Escher: Metamorphosen 2 (Teil1). Aus: Ernst, Bruno: Der Zauberspiegel des M.C. Escher. Seite 38. München 1978. Heinz Moos Verlag.

Abb.4 Zitiert nach M.C Escher.: Wasserfall. Aus: Ernst, Bruno: Der Zauberspiegel des M.C. Escher. Seite 89. München 1978. Heinz Moos Verlag.

Abb.5 Zitiert nach M.C. Escher: Metamorphosen (Teil 2). Aus: Ernst, Bruno: Der Zauberspiegel des M.C. Escher. Seite 39. München 1978. Heinz Moos Verlag.

Abb.6 Zitiert nach: Geschichtliche Weltkunde Band 2. Frankfurt a.M. 1975. Verlag Moritz Diesterweg.

Abb.7 Zitiert nach Curt Riess: Charlie Chaplin. Biographie. Seite 60. Raststatt 1989. Arthur Moewig KG.

Abb.8 Zitiert nach Hieronymus Bosch: Der Aufstieg in das himmlische Paradies. Aus: Harris, Lynda: Hieronymus Bosch und die geheime Bildwelt der Katharer. Stuttgart 1996. Urachhaus Verlag.



Abb.9 Albert Einstein. GeburtstagsgrüÙe 1951. Zitiert nach: Wickert, Johannes: Einstein. Reinbeck bei Hamburg 1993. Rowohlt Verlag.

Abb.10 Zitiert nach M.C. Escher: Oben und Unten. Aus: Ernst, Bruno: Der Zauberspiegel des M.C..Escher. Seite 52. München 1978. Heinz Moos Verlag.

Abb.11 Lou von Salomé, Paul Rée, Friedrich Nietzsche. Zitiert nach: Deleuze, Gilles: Nietzsche. Ein Lesebuch von Gilles Deleuze. Berlin 1979. Merve Verlag.

Abb.12 Friedrich Nietzsche. Zitiert nach: Kemper, Peter [Hrsg.]: 'Postmoderne' oder der Kampf um die Zukunft. Umschlagfoto. Frankfurt a.M. 1991. Fischer Verlag.

Abb.13 Die Waltons. Zitiert nach: <http://www.the-waltons.com/family2.jpg>.

Abb.14 Eltern mit Kindern. Zitiert nach: Weber-Kellermann, Ingeborg: Die deutsche Familie. Umschlagfoto. Frankfurt a.M. 1996. Suhrkamp Verlag.

Abb.15 Die Simpsons. Zitiert nach: <http://www.snpp.com>.

Abb.16 Zitiert nach: Faithless: Sunday 8pm. Textheft Seite 5. Cheeky Records 1998.

Abb.17 - 20 The Prodigy. Zitiert nach: <http://www.algonet.se/~rico1/prodigy/pictures.htm>.

Abb.21 Charlie Chaplin. Aus: Riess, Curt: Charlie Chaplin. Biographie. Seite 92. Raststatt 1989. Arthur Moewig KG.

Abb.22-26 Zitiert nach: Raveline 8/ 98. Seite 23/ 24/ 30 /113.

Abb.27-29 Zitiert nach: Amendt, Günther: Das Sex-Buch. Seite 231-232. Dortmund 1979. Weltkreis Verlag.

Abb.30 Zitiert nach: Raveline 8/ 98. Seite 23.

Abb.31 Bill Clinton beim 'Gebetsfrühstück' im WeiÙen Haus. Zitiert nach: DER SPIEGEL 38/ 1998. Seite 160.

Abb.32 Zitiert nach: DER SPIEGEL/ Special 5/ 1995. Seite 114.

Abb.33 G.W.F.Hegel. Zitiert nach: Der blaue Reiter 2/ 1995. Seite 86. Stuttgart 1995. Omega Verlag Reusch.

Abb.34 Zitiert nach: DER SPIEGEL/ Special 5/ 1995. Seite 13.

Abb.35 Penn Irving: Tambul-Krieger. Zitiert nach: Penn, Irving: Passagen. Ein Lebenswerk. Seite 188. München; Paris; London 1990. Schirmer/ Mosel.

Abb.36 M.C. Escher: Oben und Unten. Zitiert nach: Ernst, Bruno: Der Zauberspiegel des M.C.Escher. Seite 52. München 1978. Heinz Moos Verlag.

Abb.37 Kommunardin Obermaier. Zitiert nach: DER SPIEGEL/ Special 5/ 1995. Seite 120.

Abb.38 T-Shirt Aufdruck [verfremdet].

Abb.39 Schema L [farbig gestaltet]: Zitiert nach: Reich, Kersten: Systemisch-konstruktivistische Pädagogik. Seite 86. Neuwied; Kriftel; Berlin 1996. Luchterhand Verlag.

Abb.40 Zitiert nach: DER SPIEGEL/ Special 5/ 1995. Seite 72.

Abb.41 Zitiert nach: Kümmert sich Gott wirklich um uns? Wenn ja, warum läßt er Leiden zu? Werden sie je enden. Seite 6. Selters 1992. Wachturm Bibel - und Traktat-Gesellschaft.

Abb.42 Emile und sein Erzieher beim Wandern. Zitiert nach: Holmsten, Georg: Rousseau. Seite 113. Reinbeck bei Hamburg 1983. Rowohlt Verlag.

Abb.43 Escher M.C.: Relativität. Zitiert nach: Ernst, Bruno: Der Zauberspiegel des M.C. Escher. Seite 47. München 1978. Heinz Moos Verlag.

Abb.44 Escher M.C.: Tag und Nacht. Zitiert nach: Ernst, Bruno: Der Zauberspiegel des M.C. Escher. Seite 22. München 1978. Heinz Moos Verlag.

Abb.45 Zitiert nach: Pfennig, Gabriele: Lebenswelt Bahnhof. Sozialpädagogische Hilfen für obdachlose Kinder und Jugendliche. Umschlagfoto. Neuwied; Kriftel; Berlin 1996. Luchterhand Verlag.

Abb.46 Zitiert nach: Auf Achse/ Treberhilfe e.V.: Information 1996.

Abb.47 Das Schwellenstufensystem. Zitiert nach: Pfennig, Gabriele: Lebenswelt Bahnhof. Sozialpädagogische Hilfen für obdachlose Kinder und Jugendliche. Seite 154. Neuwied; Kriftel; Berlin 1996. Luchterhand Verlag

Abb.48 'Kennen wir uns' Ausstellungsbilder. Zitiert nach: DER SPIEGEL 42/ 1998. Seite 56.

Abb.49 Farbfoto (ohne Titel). Auf Achse/ Treberhilfe e.V. 1998.

Abb.50 Buddha-Figur. Roman Piwetzki 1998.

Abb.51 Lacan beäugt Bert beim Gespräch. Roman Piwetzki 1995.

Abb.52 Zitiert nach: Faithless: Sunday 8pm. CD-Cover. Cheeky Records 1998.

Abb.53 Zitiert nach: Raveline 8/ 98. Seite 23.

Abb.54 Zitiert nach: Faithless: Sunday 8pm. CD-Rückseite. Cheeky Records 1998.