



Anliegen und Ambivalenzen postmodernen Denkens

Hans Julius Schneider

Vortrag, auf der Tagung „Authentisch leben. Die Postmoderne und Erich Fromms Auffassung vom Menschen“ gehalten, die vom 30. Mai bis 1. Juni 2003 in Bad Boll stattfand. Erstveröffentlichung in *Fromm Forum* (deutsche Version), Nr. 8 / 2004, S. 8-14.

Copyright © 2004 and 2009 by Professor Dr. Hans Julius Schneider, Institut für Philosophie der Universität Potsdam, Am Neuen Palais 10, D-14415 Potsdam, E-Mail: hschneid[at-symbol]rz.uni-potsdam.de.

(1) Einleitung

Wenn man im Kontext von Erich Fromms Vorstellungen von einer authentischen Lebensweise über Grundzüge des postmodernen Denkens spricht, liegt die Vermutung nahe, es gehe um zwei Ansätze, die sich gegenseitig ausschließen. Der Begriff ‚authentisch leben‘ scheint vorauszusetzen, dass es eine menschliche Natur gibt, ein Wesen des Menschen, das der Einzelne zwar auf Grund unglücklicher Umstände oft verfehlt, das er aber durch eine Art des ‚Lauschens nach innen‘ erkennen kann. In dem Maße, in dem er sich danach richtet, was diese Natur verlangt, wird er ein moralisch und eudämonistisch *gutes* Leben führen, d.h. eines, wie es das Wohl seiner Mitmenschen und zugleich sein eigenes Wohl verlangt.

Was immer sonst das postmoderne Denken charakterisiert, es scheint die Rede von einem ‚Wesen des Menschen‘ auszuschließen. Die Annahme einer ‚menschlichen Natur‘, in der ein für allemal festgelegt sei, was der Mensch ist und was ihm demzufolge gut tut, weist es als Illusion oder Ideologie zurück und vertritt dagegen die These, alle solchen Wesensbehauptungen seien nur ‚Konstruktionen‘, d.h. vom Menschen selbst aufgerichtete Bilder, und zu jedem einzelnen von ihnen gebe es Alternativen (wie man z.B. an den großen Unterschieden zwischen den Kulturen sehen könne). Der Mensch muss also etwas *aus sich machen*, wenn er zufrieden sein will, er muss sich erfinden, er ist auf seine eigene Tatkraft verwiesen. Ein inneres Lauschen, die Suche

nach einem externen Maßstab, nach einer vorgegebenen Zeichnung vom Idealzustand (am Himmel oder in den Tiefen seiner Seele) ist vergeblich.

Die Frage an Erich Fromm, in welchem Sinne es eine menschliche Natur gebe, nach der der Einzelne sich bei seiner Suche nach dem Guten richten könne, war für mich 1977 schon einmal aktuell, als ich das Glück hatte, ihn in Locarno kennen zu lernen. Damals hätten die meisten meiner Kollegen in dieser Annahme eine ‚naturalistische Täuschung‘ gesehen, das heißt, einen unzulässigen Schritt vom Sein (von dem, wie der Mensch *ist*) zum Sollen (d.h. zu einer Empfehlung oder Aufforderung, auf eine bestimmte Weise zu leben oder im Einzelfall zu handeln). Ich war damals intuitiv eher auf Fromms Seite, konnte dies aber nicht gut begründen. Als ich ihm mein Problem in einem Brief vorlegte, hat er zwar sehr liebenswürdig geantwortet, er hat meine Frage auch als wichtig anerkannt, für eine Beantwortung fehlte ihm damals aber leider die Zeit.¹

Nun gibt es bezüglich der systematischen Thesen der Postmoderne zwei Entwicklungsstränge. Meist sind es französische Denker wie Foucault, Lyotard oder Derrida, die einem dabei einfallen. Für diese, muss ich gestehen, bin ich kein eigentlicher Experte, geschweige denn ein Anhänger oder Verehrer. Das philosophische Gelände in Frankreich ist auf diesem Felde auch

¹ Vgl. die hier erstmals gedruckten beiden Briefe am Ende dieses Beitrags.



äußerst unübersichtlich; Strukturalismus, Neu-strukturalismus, Poststrukturalismus, Dekonstruktion und Postmoderne bilden ein schwer entwirrbares Knäuel, dessen Hauptfäden und Zugehörigkeiten kontrovers beurteilt werden.² Der andere Strang hat (wie der erste) sachlich mit den Einsichten des Schweizer Sprachtheoretikers Ferdinand de Saussure zu tun, geht dann aber über den späten Ludwig Wittgenstein bis zu dem zeitgenössischen amerikanischen Pragmatisten Richard Rorty, der heute als einer der Hauptexponenten angesehen wird. Was ich in einem Handbuchartikel kürzlich über ihn las, hat mich ermutigt, meine Darstellung an *dieser* und nicht an der französischen Linie zu orientieren; dort heißt es nämlich über Rorty: „Seine auf urbane Weise erhellende Prosa steht in scharfem Kontrast zu den absichtlich verspielten Verschlingungen von Derrida und seinen Anhängern.“³

Diese Verschlingungen möchte ich im Folgenden umgehen und versuchen, mich auf dem Klarheitsniveau von Rorty zu bewegen. Ich werde also darlegen, was nach meinem Verständnis den Kern des postmodernen Denkens ausmacht, und zwar zuerst in einem positiven Sinne, um dann aber auch auf Übertreibungen und falsche Folgerungen hinzuweisen. Ich werde zunächst etwas über die klassischen Erwartungen an die Philosophie zur Zeit ihrer Entstehung sagen und in aller Kürze nachzeichnen, was daraus durch das Christentum bis zur Moderne hin unter dem hier interessierenden Gesichtspunkt geworden ist. Nur wenn die Grundannahmen des *modernen* Denkens ausgesprochen sind, lässt sich verständlich machen, gegen welche von ihnen sich die *Postmoderne* in ihrer Absetzbewegung richtet. Nach dieser in einem ersten Anlauf bewusst wohlwollenden Betrachtung des postmodernen Denkens werde ich erörtern, warum ich bestimmte Schlussfolgerungen aus dieser Denkweise für übertrieben oder falsch halte. Und ich werde schließen mit einem kurzen Blick auf das Problem des naturalistischen Fehlschlusses und den Begriff der Authentizität.

² Als deutsches Standardwerk auf diesem Sektor ist immer noch zu empfehlen: Wolfgang Iser, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim, 2. Aufl. 1988

³ Gary Gutting in: Routledge Encyclopaedia of Philosophy, Artikel Post-Structuralism, S. 599

(2) Die klassischen Erwartungen an die Philosophie

Traditionellerweise erwartet man von der Philosophie eine Orientierungshilfe bei unserer Suche nach dem ‚richtigen‘ oder ‚guten‘ Leben. Im Hintergrund dieser Erwartung steht eine Unterscheidung, die jedem Menschen aus seiner Lebenserfahrung vertraut ist: Es gibt einen Unterschied zwischen dem, was gut (erfüllend, befriedigend) *erscheint* und dem, was wirklich gut *ist*, - wie sich oft erst später und nicht selten leidvoll herausstellt. Nicht alles, was uns viel versprechend erscheint, hält diese Versprechungen. Deshalb ist die Hilfe der Philosophie nötig; die spontanen Handlungsimpulse, die reizvollen Eindrücke und die Effekte der Rhetorik derer, die uns zu beeinflussen suchen, führen uns immer wieder einmal in die Irre.

Aus dieser Erfahrung erwächst die philosophische Unterscheidung von Schein und Sein, von Erscheinung und Wesen, von der Oberfläche der Dinge im Unterschied zu ihrer Tiefe. Am Anfang der Philosophie bezog sich die Notwendigkeit dieser Unterscheidung sowohl auf die Frage nach dem richtigen Leben als auch auf die nach der wahren Natur der dinglichen Gegenstände, d.h. sie hatte ihren Ort sowohl in der praktischen als auch in der theoretischen Philosophie. Nach Platon geht es stets darum, die ‚Formen‘ oder ‚das Wesen‘ unter der Oberfläche der wechselnden Erscheinungen zu erkennen; nur deren Kenntnis ist wirkliches Wissen.

Es gibt bei ihm Nachklänge von mystischen Erfahrungen, wie sie in der griechischen Religion gesucht wurden, und sein Bild vom Aufstieg der Erkenntnis von der Liebe zu sinnlichen Dingen bis zur Schau der Idee des Guten lässt sich für mich nur vor einem solchen Hintergrund verstehen. Erkenntnis wird als eine Art ‚reinen‘ Sehens gedacht. Auf das Thema unserer Tagung bezogen lautet seine Frage also: Was ist das Wesen (die Form, die Idee) des Menschen und des für ihn Guten? Gibt es einen Weg, darüber etwas herausfinden? Die eingangs angesprochene Möglichkeit, zumindest im Nachhinein das, was für uns gut scheint von dem zu unterscheiden, was für uns wirklich gut ist, scheint dafür zu sprechen: Nur, was dem Wesen (der Idee, der Form) des Menschen entspricht, ist für ihn wirklich gut,



und dieses Wesen scheint einem, wenn man sich darum kümmert, zunehmend klar werden zu können. Solche Einsichten lassen sich dann auch festhalten und man kann versuchen, sie an die nächsten Generationen weiterzugeben. Was die antike Ethik als Tugenden oder besser ‚Tüchtigkeiten‘ lehrt, sind diejenigen Fähigkeiten, die es dem jeweiligen Menschen erlauben, so zu leben, wie es dem menschlichen Wesen entspricht, also ein (soweit es die nicht veränderbaren Umstände erlauben) erfülltes, nicht verkrüppeltes, nicht unnötig eingegengtes, nicht auf Täuschungen gebautes Leben zu führen. Bei dessen Verwirklichung scheint aus heutiger Sicht ‚Authentizität‘ in irgendeinem Sinne eine Rolle zu spielen.

(3) Von der Vormoderne zur Moderne; vom (christlichen) Mythos zur Vernunft

Im christlichen Denken erscheinen Platons ‚Formen‘ als Gedanken Gottes. Gott der Schöpfer hat der Welt Gesetze gegeben, und zwar sowohl die Gesetze der Natur als auch die der Ethik, als Gesetze für das Handeln der Menschen. Letztere entsprechen seinem Wesen oder seiner Natur; wenn der Mensch sie befolgt, kann er das für ihn Gute erreichen.

Die antike Aufgabe der Philosophie, eine Lebensform zu finden, in der das Gute sich verwirklichen lässt, wird vom Christentum übernommen; es beansprucht, im Kreise der antiken Lebensverständnisse das Beste, das Richtige zu sein. Die antike Suche nach dem guten Leben geht auf diese Weise als Seelsorge ins Christentum ein und artikuliert sich in christlicher Sprache (Streben nach dem Himmelreich, dem Seelenheil; Sünde und Erlösung, etc.) Die Philosophie wird (von ihrer traditionellen Aufgabe her gesehen) durch diesen Führungsanspruch zur Magd der Theologie, sie versieht u.a. Hilfsdienste in ihren Feldern Logik und Grammatik. Man kann sich fragen, ob sie sich heute von dieser Deklassierung schon ganz erholt hat.

Die modernen Wissenschaften sind zunächst als spezialisierte, methodisch verbesserte Fassungen der Suche nach einer vorgegebenen (nicht vom Menschen erschaffenen) Ordnung entstanden, die eigentlich die ‚Ordnung für den Menschen‘ mit umfassen müsste. Ihre Hauptwerke

sind am Anfang noch völlig glaubhaft dem Lobe Gottes gewidmet, als dem Schöpfer der gesuchten Ordnung. Die Gegenstände dieser Wissenschaft sind aber die Bewegungen unbelebter Himmelskörper, und diese erscheinen ihr als Teile eines riesigen Mechanismus. Die neu entstehende Wissenschaft sieht die Welt als eine Maschine an, wobei Gott noch eine Weile als der verehrungswürdige Schöpfer, der Erfinder und Baumeister im Blick bleibt. Im Mechanismus selbst ist er aber nicht enthalten; Gott ist kein Gegenstand für diese Art wissenschaftlicher Forschung. Er zeigt sich allenfalls indirekt in der Ordnung der Schöpfung. Ein ausdrücklicher Versuch, auf dieser Basis eine ‚natürliche Religion‘ zu gewinnen scheitert in David Humes ‚Dialogen‘ allerdings kläglich: Er fasst das auf einem solchen Weg erreichbare Ergebnis mit den Worten zusammen: „Die Ursache oder Ursachen der Ordnung im Universum besitzen wahrscheinlich irgendeine entfernte Ähnlichkeit mit menschlicher Intelligenz.“⁴ Hierauf lässt sich keine Religion bauen, die sagen könnte, was das für den Menschen Gute ist. Aus der Beobachtung des Seins *im Stil der modernen Naturwissenschaft* kann für ein Sollen nichts folgen.

Das Wesen und die Bestimmung des Menschen sind in der modernen Auffassung der Naturgesetze also deshalb nicht mehr erkennbar, weil sie verstanden werden als die Gesetze der materiellen, mechanisch vorgestellten Natur, die Gesetze, nach denen das abläuft, was tatsächlich abläuft, unabhängig von der Frage nach dem, was geschehen sollte. Dadurch verschwindet die Orientierungsmöglichkeit im Sinne der Frage, worauf es im Leben ankommt: Die Frage nach dem guten oder richtigen Leben kann nicht mehr gestellt werden, weil Kategorien wie ‚sinnlos‘, ‚unerfüllt‘ oder ‚gelingen‘, ‚glücklich‘ bei einer Betrachtung der Welt unter dem Gesichtspunkt des Mechanismus nicht vorkommen.

Der Versuch einer Antwort auf diese Frage überlebt in der Seelsorge oder wandert dort, wo die Bedeutung der Religion schwindet, in die Psychotherapie ab: Der für den Mediziner schon fast wissenschaftlich klingende Ausdruck ‚psychische Gesundheit‘ ersetzt die traditionelle Rede-

⁴ David Hume, Dialoge über natürliche Religion, Stuttgart 1981, S. 141



weise vom ‚guten Leben‘. Die davon wohl erhoffte wissenschaftliche Respektabilität der Psychotherapie ist aber bis heute umstritten geblieben, so dass man sich fragen kann, ob sich die Therapie nicht offen zu ihrer Nähe zur Philosophie bekennen und sich von den bloß deskriptiven Naturwissenschaften abgrenzen sollte. Dies ist in Teilen (z.B. bei Fromm) geschehen, wie mir scheint, und so kann in ihr etwas weiterleben, das in der üblichen universitären Fachwissenschaft keinen Platz mehr hat, auf das wir aber nicht verzichten wollen.

Wie sieht der moderne *philosophische* Ersatz für die alten ‚metaphysischen (religiösen) Stützen‘ aus, die der Mensch zu brauchen meinte zur Unterscheidung zwischen dem, was gut ist und dem, was nur so erscheint? Kann dieser Ersatz leisten, was er verspricht? Die Antwort Kants als eines Exponenten der Moderne lautet: Die menschliche Vernunft kann *selbst* die Steuerungs- und Orientierungsfunktion übernehmen. Es liegt am einzelnen Menschen, ob er den Willen aufbringt, sich aus der „selbst verschuldeten Unmündigkeit“ herauszuarbeiten. Diese Vernunft besteht für Kant in den allgemeinen Strukturen der menschlichen Erkenntniskräfte; sie sind universal und überhistorisch; die Philosophie kann sie herausarbeiten, indem sie sich klar macht, wie die beeindruckend erfolgreichen Naturwissenschaften möglich sind. Wenn so die Reichweite der Erkenntniskräfte erkannt ist, kann die Philosophie in eine Richterrolle schlüpfen und sie als Kriterien bei der Beurteilung *aller* Erkenntnisansprüche benutzen. Das Ziel ist die Überwindung von Aberglaube aller Art; er soll ersetzt werden durch Vernunftfeinsichten, die jedermann erlangen kann, der bereit ist, selbst zu denken, und die wissenschaftliche Erkenntnis stellt dafür ein Modell dar.

Dieselbe universale Vernunft entscheidet nach Kant mit Hilfe des ‚kategorischen Imperativs‘ auch über Fragen des Guten. So wie die Naturgesetze universal sein müssen, so muss auch das Gesetz für das menschliche Handeln universal sein. Es arbeitet daher abstrakt, ‚ohne Ansehen der Person‘; man soll so handeln, sagt Kant, dass man wollen kann, die Handlungsregel, an der man sich orientiere, würde zu einem allgemeinen Gesetz werden. Kant ist überzeugt, dass die menschlichen Glücksvorstellungen so vielfäl-

tig und individuell sind, dass die Philosophie über sie nicht entscheiden kann. Das Glück wird daher bei Kant ausgeklammert und privatisiert; die Ethik wird zu einer Lehre von der Gerechtigkeit, statt einer Lehre vom guten Leben. So entsteht das Bild von der freien Gesellschaft, in der das Thema ‚Glück‘ oder ‚das Gute‘ nur so auftaucht, dass die Gesellschaft Raum für die Entfaltung privater Glücksvorstellungen schafft, unter der rational begründbaren Einschränkung, dass die Entfaltung des Einen nicht asymmetrisch auf Kosten der Entfaltungsmöglichkeiten anderer erfolgen darf. Eine bei Platon noch als verbindlich gedachte Vorstellung von der menschlichen Natur wird damit (von den Attributen der Vernunft und der Freiheit abgesehen) privatisiert und individualisiert. Ein quasi-wissenschaftliches Schattendasein führt sie (überwiegend außerhalb der Universitätspsychologie) als ‚psychische Gesundheit‘.

(4) Der Protest der Postmoderne gegen die Moderne: Die Hauptzüge

Das postmoderne Denken lässt sich nun in einem ersten Schritt als ein doppelter anti-autoritärer Protest kennzeichnen, nämlich erstens gegen ein antik gedachtes ‚Wesen‘ des Menschen, aus dem sich Maßstäbe für die Unterscheidung zwischen einem ‚guten‘ und einem ‚verfehlten‘ Leben gewinnen ließen. Die antiautoritären Jungen weigern sich, das Bild, das die Alten zeichnen, vertrauensvoll anzunehmen. So weit hätte Kant, wie ich meine, noch zustimmen können: Jede Generation muss sich erneut ihres eigenen Verstandes bedienen.

Die postmodernen Denker tun aber einen zweiten Schritt und machen aus Kants These, es müsse dem Einzelnen überlassen werden, sich auf diesem Gebiet zurecht zu finden, die viel radikalere Behauptung, es gebe nichts Verbindliches, woran ein Zurechtfinden sich *methodisch* orientieren könne, es gebe nicht *die menschliche Vernunft*, die für alle dieselbe sei. Sie sehen bei Denkern wie Kant also eine Überbewertung der Vernunft als der letzten verbleibenden Wesensbestimmung des Menschen. Nicht nur gibt es außerhalb des Menschen (oder in der Tiefe seiner Seele) nichts, woran dieser sich halten kann,



es gibt darüber hinaus auch kein allgemein verbindliches *Instrument* der Orientierung.

Diese zweite Stoßrichtung führt dazu, dass der antiautoritäre postmoderne Protest im Resultat zugleich restaurativ werden kann. Wenn die Vernunft in ihrer modernen Form nicht alleiniger Richter über alles sein kann, dann haben andere, ältere Arten der Orientierung wieder eine Chance, z.B. religiöse Orientierungen, aber auch sonstige vor-aufklärerische Lehren wie eine platonische Mystik oder andere esoterische Vorstellungen.

Zusammenfassend kann man in einem ersten Schritt also sagen: Das postmoderne Denken wendet sich gegen die Ersatz-Stützen, die die Moderne für die alten metaphysischen Hilfen glaubte anbieten zu können. Hier zeigt sich schon eine Ambivalenz: Einen Protest gegen eine falsche Sicherheit wird man gut heißen müssen. Es stellt sich aber die Frage, ob wir nun aller Stützen beraubt sind und wie wir uns dann zu rechtfinden können. Der Pessimist befürchtet, wir hätten nun nichts mehr, woran wir uns halten könnten. Der Optimist hofft: Es wird nun wieder reicher und bunter; das Denken darf wieder Dinge erwägen, die lange als nicht vernünftig galten.

Nach dieser Umrisszeichnung ist nun genauer zu fragen: Von welchen modernen Auffassungen möchte sich die Postmoderne mit welchen Gründen abgrenzen? Was sind ihre berechtigten ‚Anliegen‘? Ich zähle fünf moderne Thesen auf, gegen die sich die Postmoderne wendet, wobei die erste die zentrale ist, aus der die anderen sich leicht ergeben.

(4.1) Die Sprache sei ein Spiegel der Natur

Hier ist zunächst darauf hinzuweisen, dass schon Kant einen halben Schritt in die Richtung einer Demontage dieser These gemacht hatte, als er sagte, die Vernunft *konstituiere* die Gegenstände *mit*, wir sähen sie nicht so, wie sie ‚an sich‘ sind, d.h. von unserer Erkenntnistätigkeit unabhängig. Unsere Naturwissenschaft ist nach Kant keine unvermittelte Nachzeichnung eines festen Gerüsts der Welt. Eigentlich ist schon der Ausdruck ‚Naturgesetz‘ ein Anachronismus, denn es gibt für die moderne Wissenschaft kein ‚Gesetz‘, das so vertrauenswürdig ist, als würde es von Gott

stammen. Er bedeutet vielmehr ‚technische Beherrschbarkeit‘; er bedeutet nicht, dass das von der Wissenschaft gezeichnete Bild die Welt zeigt, ‚wie Gott sie sieht‘. Auf die Frage nach dem Wesen des Menschen übertragen, lautet die These: Auch vom Menschen haben wir nur unsere Entwürfe, die ihn so darstellen, wie *wir* ihn sehen.

Nun betrachtete *Kant* die Vernunft aber als *universal*. Wir haben zwar nur *unseren* (menschlichen) Blick, mit dem wir die Dinge nie anders sehen können als sie uns erscheinen, aber dieser Blick ist für alle Menschen der gleiche. Jeder Mensch ist mit den gleichen Kategorien, Anschauungs- und Urteilsformen ausgestattet, die Vernunft ist überall die gleiche, und auch der kategorische Imperativ ist genau so verbindlich wie die Naturgesetze.

Die postmoderne Gegenthese gegen Kant lautet: Die Vernunft und ihr Artikulationsmittel, die Sprache, wurzelt in einer *jeweiligen* Praxis; sie ist eine jeweils spezifische Konstruktion, ein Ergebnis einer jeweils spezifischen Tätigkeit. Entscheidend für das postmoderne Denken ist also die These, es seien *viele verschiedene* Praxisformen möglich, von denen man nicht *eine* (nämlich die der westlichen Wissenschaft und ihr Projekt der Naturbeherrschung) als vernünftig und den Rest als irrational betrachten könne.

(4.2) Die westliche Philosophie könne festlegen, was vernünftig sei

Nach postmoderner Auffassung ist die Behauptung der westlichen Philosophie, sie und die durch ihr Denken bestimmten gesellschaftlichen Institutionen (z.B. des Interessenausgleichs zwischen Vertretern verschiedener Glücksvorstellungen), verkörperten eine allgemein verbindliche Vernunft, eine Usurpation. Sie bedeutet eine ungerechtfertigte Entwertung anderer Kulturen und zugleich eine zu Unrecht erfolgende Ausklammerung von Teilen und Bereichen der eigenen Kultur (Randgruppen und Minderheiten der verschiedensten Art). Durch diesen Zug wird es möglich, früher Abgewertetes wieder ernst zu nehmen. Dies zeigt sich z.B. an einem neu erwachten Interesse am Körper, einem erneuerten Interesse an der Religion, am neuen Feld der Frauenforschung, etc.



(4.3) Die Moderne stehe an der Spitze einer Fortschrittsgeschichte

Nach postmoderner Auffassung ist auch die auf Hegel und Marx zurückgehende Auffassung, es gebe ‚Gesetze der Geschichte‘ und eine notwendig sich einstellende gute Zukunft, die z.B. die Inkaufnahme beliebiger Opfer im Interesse der endgültigen Einrichtung des Paradieses auf Erden rechtfertige, eine schlechte Ersatzmetaphysik, eine säkularisierte Eschatologie. Noch die Rede von den ‚Entwicklungsländern‘ und die Ideologie vom ‚Fortschritt‘ sei ihr verfallen, oft ohne sich dessen bewusst zu sein.

(4.4) Es gebe eine einheitlichen Welt, eine einzige Realität

Wenn die Einheit der Vernunft aufgegeben wird, dann erscheint auch die Vorstellung von der Einheit der Welt zweifelhaft. Auch hier könnte man eine ‚Vorarbeit‘ bei Kant sehen wollen, der erklärt hatte, der Mensch sei Bürger zweier Welten, der materiellen Welt der Natur und der intelligiblen Welt der Zwecke. Schon bei Kant war es nicht hinreichend klar, wie beide zusammengehören. Postmoderne Denker (aber auch Philosophen wie Nelson Goodman) sprechen heute affirmativ von ‚Weisen der Welterzeugung‘. Auf vielen verschiedenen Wegen (Wissenschaft, Musik, Malerei) gebe es Zugänge zu vielen verschiedenen Welten. So scheint die These nahe liegend, dass auch jedes Individuum seine eigene Welt erschaffe, in die ihm niemand reinzureden habe.

(4.5) Es gebe ein universales Prinzip für ethisch- moralische Entscheidungen

Die Gegenthese lautet hier, Ethik sei nicht auf Gerechtigkeit reduzierbar, und es sei nicht zulässig, den Bereich konkreter Glücksvorstellungen aus ethischen Betrachtungen zugunsten einer angeblich universalen Rationalität auszuschließen. Die Diagnose von Carol Gilligan, weibliche Personen würden sich weniger an abstrakten Gerechtigkeitserwägungen und stärker an den konkreten Situationen der handelnden Personen orientieren, lässt sich ebenso wie die Position des Kommunitarismus (der das Ethische primär

in konkret gelebten Lebensformen verkörpert sieht, die nur sekundär in die Formen von Maximen gegossen werden) als Protest gegen die kantische Vernunftethik lesen und insofern als typisch postmoderne Kritik. Die Vorstellung eines punktförmigen rein rationalen Subjekts ist dieser These zufolge unreal; ethische Entscheidungen werden immer von verkörperten, zu Traditionen gehörenden Menschen getroffen.

(5) Ein genauerer Blick auf die Sprache; falsche Folgerungen aus dem postmodernen Denken

Es ist wie erwähnt der erstgenannte, auf die Sprache bezogene Punkt, der im Zentrum des postmodernen Denkens steht und die anderen Gegenthesen zur Moderne verständlich macht. Ihm werde ich mich daher noch einmal etwas genauer zuwenden, was mich in die Lage versetzen wird, falsche Schlussfolgerungen zu kritisieren.

Die postmoderne Behauptung lautete: Nicht nur sind die Merkmale der menschlichen Erkenntnistätigkeit (insbesondere der Denk- und Sprachtätigkeit) mitbestimmend für unsere Sicht auf das, was wir ‚die Tatsachen‘ nennen, so dass wir sagen müssen, unsere Erkenntnisse seien (auch) konstruiert (was schon Kant wusste), sondern darüber hinaus gilt, dass die verschiedenen Sprachen verschiedenartige Konstitutionssysteme sind. Die Sprachen unterscheiden sich nicht nur dem Klang nach, bei gleichbleibender begrifflicher Struktur, sondern auch in ihrem jeweiligen Bedeutungssystem.

Hier beruft man sich auf den schon genannten Ferdinand de Saussure und seine Einsicht, dass sich eine natürliche Sprache nicht als ein System verstehen lässt, das objektiv vorhandene Unterscheidungen in der einen oder anderen lautlichen Form bloß nachzeichnet. Es ist nicht so, dass ‚die Bedeutungen‘, also diejenigen Unterschiede, die mit den Wörtern einer Sprache bezeichnet werden, in der Welt objektiv vorhanden wären.

Was hier gemeint ist, lässt sich an dem folgenden einfachen Beispiel verdeutlichen: Wenn wir zwei verwandten Sprachen im Auge haben, dann liegt es nahe, die Verhältnisse im Bereich



der Bedeutung so zu denken wie wir es z.B. vom Fall des Wortes ‚blau‘ und vom Englischen kennen: ‚blau‘ steht für genau das, was ein Sprecher des Englischen ‚blue‘ nennt, und das ist für beide Sprachen dasselbe, nämlich ein Umstand außerhalb der Sprache, eine Eigenschaft mancher Dinge. Wir wissen nun aber von der Sprachwissenschaft, dass die Unterteilungen des Farbspektrums in fremden Sprachen ganz anders als in unserer Sprache erfolgen kann. Daher ist die Semantik, die Lehre von der Bedeutung, nach Saussure als ein System von *Differenzen* aufzufassen, ein System von Unterschieden *innerhalb* einer Sprache. Auf das Beispiel bezogen, muss man für die Kenntnis der Bedeutung eines fremden Farbwortes also z.B. wissen, ob die betrachtete Sprache einen Unterschied zwischen dem macht, was wir ‚blau‘ nennen und dem, was wir ‚türkis‘ oder ‚grün‘ nennen, um die Bedeutung des dem scheinbar unserem ‚blau‘ entsprechenden Wortes richtig aufzufassen. Statt nach außen, auf eine sprachunabhängige, schon eingeteilte Welt wird der Blick dadurch nach innen, auf die Sprache selbst gewendet. Zu begreifen ist nicht, für welchen Gegenstand (welche Farbe) ein Farbwort steht, sondern, wie ein System von Unterschieden, und das heißt, von Handlungen des Unterscheidens funktioniert, die Mitglieder der einen Sprachgemeinschaft vollziehen, während sie von denen einer anderen so nicht vollzogen werden. Die einen *machen* eben einen Unterschied, den die anderen nicht machen. Es gibt keine objektive Welt, die alle sprechenden Wesen zu denselben Unterscheidungshandlungen zwingt. Daher haben wir auch nicht ‚die Wahrheit‘ oder ‚die vernünftige Sicht der Dinge‘ auf der einen Seite, und Täuschung, Irrationalität und Aberglauben auf der anderen. Wir haben verschiedene Praktiken oder ‚Lebensformen‘, die man entweder teilt oder nicht teilt.

Dieser Punkt bekommt ein noch stärkeres Gewicht, wenn man Wörter betrachtet, denen schon anzusehen ist, dass sie nicht für ein vorweisbares Ding stehen, sondern auf andere Weise eine sinnvolle Rolle spielen, wie z.B. die Zahlwörter. Sie ermöglichen die Praxis des Zählens, die in einer kulturellen Gemeinschaft vorliegen kann oder nicht. Sie stehen aber nicht für Gegenstände, die jeder vernünftige Mensch vor sich sehen kann. Entsprechend verhält es sich mit

religiösen Ausdrücken, die in anderen Religionen keine Äquivalente haben. So scheint also die kulturelle Zugehörigkeit sogar darüber zu entscheiden, ob es etwas *gibt* oder nicht. In diesem Sinne ist es durchaus möglich, in einer Welt ohne Zahlen oder ohne Sünde zu leben.

Ich bin damit bei den Ambivalenzen des postmodernen Denkens, nämlich bei falschen Schlussfolgerungen, zu denen es manchmal neigt oder die ihm zumindest unterstellt werden. Ich nenne zwei dieser Folgerungen, die aus den von mir als korrekt bezeichneten Einsichten in die Bedeutungsseite von Sprachen *nicht* folgen.

(5.1) Es folgt nicht, dass die Sprache ohne Kontakt zur Realität ist

Sie ist zwar kein Spiegelbild, das objektive, in der Welt schon vorhandene Unterschiede einfach nachzeichnet, aber sie kreist auch nicht nur in sich selbst. Zwar ist eine *Erklärung* der Bedeutung eines sprachlichen Ausdrucks oder Textes wieder ein sprachlicher Ausdruck oder Text (oder ein Element eines anderen Zeichensystems), trotzdem ist es nicht so, wie es manchmal dargestellt wird, nämlich als bliebe jede vermeintliche Beziehung der Sprache zur Realität doch immer nur innerhalb der Sprache, bildlich gesprochen, als gebe es nur Speisekarten, aber niemals etwas zu essen.

Dieser Punkt lässt sich am besten durch Wittgensteins Begriff des *Sprachspiels* erläutern, der manchmal zu Unrecht so verstanden wird, als bezeichne er nur Verbales und verbleibe im Bereich des Spielerischen. Das ist aber ganz eindeutig nicht der Fall. Im ersten und bekanntesten Beispiel dafür, was Wittgenstein hier meint, reichen Gehilfen auf dem Bau einem auf der Leiter stehenden Baumeister auf dessen Zurufe hin Bausteine verschiedener Art zu: Platten, Quader, etc. In diese kollektive Tätigkeit kann man durch Zusehen und Probieren hineinwachsen, und was man dann beherrscht, nennt Wittgenstein ein Sprachspiel. In solchen Tätigkeiten sieht er eine notwendige Bedingung dafür, dass man sagen kann, ein sprachlicher Ausdruck habe eine Bedeutung. Nun sehen wir, dass in Wittgensteins paradigmatischem Fall immerhin ein Haus gebaut wird, wir verbleiben keineswegs im Bereich des Verbalen. Und auch die Tätigkeit des Zähl-



lens hat handfeste und möglicherweise fatale Folgen, wenn man meint, auf die Anzahl der Proviantpakete komme es bei der Vorbereitung einer Bergtour oder einer Atlantiküberquerung nicht an, da Zählzeichen, wie erwähnt, nicht für eine sprachunabhängige Realität stünden. Sprachspiele sind auf der untersten Ebene immer Komplexe aus Verbalem und nicht Verbalem, und dies nicht Verbale ist ‚die Welt‘, an der das Verbale sich reibt.

Man muss also an verschiedenartigen Fällen im Einzelnen studieren, wie die Art des Kontaktes zwischen der Sprache und den nichtsprachlichen Gegenständen jeweils beschaffen ist. Das ist im Fall der Naturwissenschaften anders als im Falle der historischen Wissenschaften, und wenn das Thema die Gesundheit oder das gute Leben des Menschen ist, ist es noch einmal anders. Das postmoderne Denken ist im Recht, wenn es betont, dass erfolgskontrolliertes, berechenbares Eingreifen nicht die einzige Art der Konstitution von Realität ist; unsere Welt ist größer als die von den Naturwissenschaften erfassbare Realität. Weder diese Art der Konstitution noch andere Arten sind deshalb aber reine Erfindungen. In den Worten des Wissenschaftstheoretikers Ludwik Fleck gesprochen: Wo es um Erkenntnis geht, gibt es zwar immer *aktive Koppelungen* zwischen Sprache und Nichtsprachlichem, nämlich Unterscheidungssysteme, begriffliche Bestimmungen, manchmal Messverfahren; bei ihnen handelt es sich um *menschliche Konstruktionen*. Es gibt dann aber *auch passive Koppelungen*, und zwar an den Stellen, an dem man die nichtverbale Seite dessen, worum es im jeweiligen Sprachspiel geht, wenn ich so sagen darf ‚zu Wort kommen lässt‘: Die Natur (z.B. in einem physikalischen Experiment), die psychotherapeutische Patientin, den Verlauf einer Krankheit, etc. Das ist zwar immer ‚die Natur‘, ‚die Patientin‘, etc. *wie wir sie sehen*. Wir haben niemals die ‚Sicht Gottes auf die Welt‘, oder ein reines Spiegelbild der Realität, wie die Positivisten am Anfang des 20. Jahrhunderts wieder glaubten. Aber unsere Konstruktionen oder Bilder sind keine beliebigen Erfindungen, die jedes Individuum aus sich selber schöpfen könnte und die keiner Prüfung unterstehen würden.

In der Naturwissenschaft haben wir falsifizierbare Theorien, Vorstellungen, die als mehr

oder weniger geeignete Instrumente zur Vorhersage und zur Manipulation aufzufassen sind. In den Geisteswissenschaften (auch in den Religionen, in der Philosophie, in der Psychotherapie) haben wir die Sprachen des Verstehens und der Beratung über Selbstverständnisse. Wir haben Bilder vom Menschen, die oft in Geschichten gefasst sind, an denen wir uns mit wechselndem Erfolg *praktisch* (handelnd und erfahrend) orientieren, die wir akzeptieren oder verwerfen. Wenn wir vom ‚Wesen des Menschen‘ oder seiner Natur sprechen, können zwar immer nur solche Bilder gemeint sein; es gibt auch hier nur Entwürfe. Aber zwischen diesen wählen wir nicht willkürlich, sondern in sorgfältigem Zusammenspiel mit unseren menschlichen Erfahrungen, z.B. damit, ob eine Handlung, die gut erschien, wirklich gut getan hat oder nicht.

Diese Erfahrungen sind die ‚passiven Koppelungen‘ Ludwik Flecks, also das, was nicht Konstruktion ist, sondern ‚Stimme der Natur‘. Was hier ‚Erfahrung‘ heißt, ist zwar von anderer Art als die kontrolliert erzeugten Abläufe, um die es in der Naturwissenschaft geht.⁵ Dies sollte z.B. die Psychotherapie anerkennen und nicht versuchen, selbst als Naturwissenschaft zu erscheinen. Aber diese Verschiedenheit macht sie nicht zweitklassig, sie erlaubt nicht das Urteil, allenfalls die Naturwissenschaften würden die Welt so zeigen wie sie ist, während die Bilder, die der Mensch sich von sich selbst macht, nur Fiktionen sein könnten. Man sollte aber auch umgekehrt der postmodernen Versuchung widerstehen, einer Geringschätzung der Geisteswissenschaften dadurch entgegenzuarbeiten, dass man sagt, man habe es in *beiden* Fällen nur mit ‚Fiktionen‘ zu tun. Damit würden gerade diejenigen Unterschiede eingeebnet, deren genaues Verständnis wir benötigen, wenn wir die heutigen Möglichkeiten einer Orientierung an einem Bild vom Wesen des Menschen erkunden wollen.

(5.2) Es folgt nicht, dass die Sprachpraxis individualistisch denkbar ist

Die Spätphilosophie von Wittgenstein hat ge-

⁵ Zu diesem erweiterten Erfahrungsbegriff vgl. vom Verfasser: ‚Erfahrung‘ in Wissenschaft und Alltag. Universitas 42 (1987) S. 44-55.



zeigt, dass Sprachspiele notwendig als soziale Handlungssysteme verstanden werden müssen, anders können Laute keine Bedeutung bekommen. Eine völlig private Sprache ist logisch unmöglich. In eine bestimmte Sprache hineinzuwachsen heißt nun aber, mit den primären Bezugspersonen eine Fülle von Handlungsverständnissen zu teilen, und dies schließt ein Verständnis der Beziehungen zwischen den Handlungspartnern ein.

Daraus folgt, dass niemand eine Sprache erwerben kann, ohne zugleich ein bestimmtes Verständnis davon zu erwerben, was es heißt, mit anderen Menschen zusammen ein Leben in dieser Welt zu führen, ein Verständnis davon, worauf es im Leben ankommt, etc. Man erwirbt also, indem man in eine Kultur hineinwächst, ein bestimmtes Bild vom Menschen. Es kann uns fragmentarisch, falsch oder einseitig erscheinen, man kann sein Entstehen aber nicht vermeiden. Wenn man daher auf einer späteren Stufe ein konkurrierendes Bild aus einer anderen Kultur kennen lernt, kann die Frage nie lauten, welches von beiden *neutral gesehen* das richtige oder das bessere ist, sie kann nur lauten: Kann ich aus der Sicht, die mich geprägt hat und aus der ich nicht an einen standpunktlosen Ort hinausschlüpfen kann, im konkreten Fall des Konflikts oder der Entscheidung etwas von anderen lernen.

Wer anerkennt, dass es eine Pluralität von Lebensentwürfen gibt, hat damit weder gesagt, dass diese individualistisch denkbar sind, noch, dass es dem Individuum möglich ist, sich von einem neutralen Standpunkt einen dieser Entwürfe auszusuchen. Man erfindet sich eben *nicht selbst*, sondern wird in eine Kultur hineingeboren. Die Entwürfe sind zunächst eine kulturelle, soziale Sache; sie sind viel älter als das Individuum, das sich von ihnen immer nur auf Teilbereiche bezogen distanzieren kann. Und auch der Distanzierungsschritt bleibt mit meinem spezifischen Selbstverständnis, mit meiner persönlichen Geschichte verbunden, die ich nicht in einem Sprung hinter mir lassen kann, sondern ich kann sie wie beim Ausziehen einer bereits gezeichneten Linie nur so oder so fortsetzen.

(6) Schluss

Was folgt aus dem Vorgetragenen für die Frage nach dem naturalistischen Fehlschluss und für den Begriff der Authentizität? In meinem Brief an Fromm hatte ich als Formulierung des für seine Ethik charakteristischen Imperativs vorgeschlagen: „Tu das, was du wollen würdest, wenn du ohne Angst wärst und deine wahren Bedürfnisse kenntest (und die Situation, d.h. die Handlungsmöglichkeiten richtig sehen würdest).“ Ist der darin enthaltene Rekurs auf die ‚wahren Bedürfnisse‘ ein Rekurs auf ein Sein, von dem zu einem Sollen nicht übergegangen werden kann? Beziehen wir uns hier auf eine ‚Natur des Menschen‘ im Sinne der Naturwissenschaft, so dass der Imperativ eigentlich nur sagt: ‚folge dem, was die Natur jeweils verlangt‘, oder: ‚das Gute ist nichts anderes als das Natürliche‘?

Die vorgetragenen Überlegungen haben wohl erkennbar gemacht, dass ich heute diese Frage entschieden negativ beantworten würde. Wer Fromms Imperativ in einer konkreten Situation befolgen will, muss sich nämlich fragen, welche seiner verschiedenen Handlungsimpulse von Ängsten bestimmt ist, etwa vor der Angst, für eine nicht konforme Handlung (grob oder subtil) bestraft zu werden. Und er muss sich fragen, welche Handlungsimpulse übrig blieben, wenn diese Ängste nicht da wären. Die wahren Bedürfnisse sind dann diejenigen, die in einer angstfreien und situationsangemessenen Lage bestehen bleiben. Sie müssen also herausgefunden werden, sie liegen nicht fest, und der Weg, sie zu finden, kann offensichtlich kein naturwissenschaftlicher (biologischer oder somatisch-medizinischer) Weg sein. Fromm vertritt daher keinen Naturalismus.

Und damit bin ich beim Begriff der Authentizität. Er bezeichnet nicht die Erfüllung eines vorgegebenen Bildes oder Musters; nach meinem Verständnis bezeichnet das Adjektiv ‚authentisch‘ eine Art und Weise des Umgangs mit konkreten Momenten der Frage ‚was ist in dieser Situation das Gute?‘ Authentisch lebt, wer die Schritte, die zur jeweiligen Antwort führen, in bestimmter Weise ausführt. Wenn



man dies auszubuchstabieren hätte, wäre es gewiss von Nutzen, auf Gedanken Fromms zurückzugreifen, die z.B. die Fähigkeit zu einer ganzheitlichen Wahrnehmung und die (von R. Funk so genannten) ‚lebensfördernden Eigenkräfte‘ des Menschen betreffen. Wo das postmoderne Denken sich gegen die Fixierung von Mustern wendet, ist es im Recht. Wo es aber voluntaristisch und individualistisch so tut, als könne ein isoliertes und geschichtsloses Subjekt sich jederzeit neu erfinden, da täuscht es sich. Die Redeweise vom ‚Wesen des Menschen‘ und von der

‚menschlichen Natur‘ verweist uns daher nicht auf naturwissenschaftliche Wahrheiten, sondern sie erinnert uns daran, dass wir Jahrtausende alte Bilder und dazugehörige Praxisformen haben, mit denen unsere Vorfahren versucht haben, ihre Erfahrungen auf der Suche nach dem Guten festzuhalten und weiterzugeben. Wenn wir uns selbst und andere Menschen verstehen wollen, können wir auf diese Bilder und Praxisformen nicht verzichten, auch dann nicht, wenn wir die Notwendigkeit sehen, sie immer wieder zu überprüfen und zu verändern.

Copyright © 2004 and 2009 by Professor Dr. Hans Julius Schneider
Institut für Philosophie der Universität Potsdam, Am Neuen Palais 10, D-14415 Potsdam
E-Mail: hschneid[at-symbol]rz.uni-potsdam.de.