

Beobachter der Postmoderne

Ein Mal eins. – Einer hat immer Unrecht:
aber mit Zweien beginnt die Wahrheit. –
Einer kann sich nicht beweisen:
aber Zweie kann man bereits nicht widerlegen.

Friedrich Nietzsche

Dem modernen Beobachter erscheint die Postmoderne vorerst als Mangelerscheinung. Simulation und Imitation als die ihr eigenen Repräsentationsformen begleiten Ideologie- und Sinnverlust. Durch und durch derivativ zu sein, ist die ihr letzt mögliche Eigentümlichkeit. Das gilt für viele verschiedene kulturelle Bereiche: In der Philosophie (und Literaturtheorie) etwa läßt sich die Destruktivität der Dekonstruktion bemängeln, ihre Weigerung, ein eigenes philosophisches Programm zu entwerfen; in der Architektur weicht der Funktionalismus Ornamentalismus, Eklektizismus und einem immer neuen Heranzitieren von bereits Bekanntem; die postmoderne Kunst scheint mit dem Anspruch auf Originalität und Individualität auch den auf gesellschaftskritische Reflexion aufgegeben zu haben – sie verkauft sich zuletzt ungeniert an die Wirtschaft; im Sozialbereich wird eine ganze Generation mit dem Buchstaben X als ideologie- wenn nicht ideenlos abgeschrieben; und im Politischen darf man mutmaßen, daß die sogenannte ›neue Mitte‹ verschiedener Industrieländer gelernt hat, sich nicht mehr an realen oder idealen Weltvorstellungen zu orientieren, sondern an den erwartbaren Medien- und Meinungsforschungsrepräsentationen der eigenen Politik. In den U.S.A. wurde dieses politische Kalkül mittlerweile perfektioniert. Vor wichtigen politischen Entscheidungen startet man einen sogenannten »*trial balloon*«, ein Versuchsballönchen in der Form eines Gerüchts oder einer ›geheimen‹ Insiderinformation, läßt es für eine Weile durch die Medien zirkulieren, um dann – ordo inversu – die politische Entscheidung *im voraus* der öffentlichen Reaktion anpassen zu können. Gerade dieses politische Kalkül weist auf einen Effekt, den der Selbstverständlichkeitsverlust von Kategorien wie Authentizität, Originalität und Unmittelbarkeit begleitet. Zu den zentralen Momenten der Postmoderne gehört die Abwendung von der Beobachtung eines Objektiven, das als gegeben vorausgesetzt wird, zugunsten einer erhöhten Aufmerksamkeit gegenüber dessen Beobachtung, Konstruktion und schließlich Simulation. Besonders im kulturtheoretischen Bereich zeichnet sich die Postmoderne darin aus, daß sie nicht mehr von verschiedenen als real oder ideal vorausgesetzte Welten ausgeht, die es zu beobachten, kritisieren, analysieren und bestmöglichst repräsentieren gelte; Theorien wie die Dekonstruktion, der radikale Konstruktivismus, die Systemtheorie, die Kybernetik oder auch der amerikanische Pragmatismus wenden sich dagegen zunehmend der Beobachtung von Beobachtungen solcher Welten zu. Die Welt ist nur mehr als konstruierte Welt zugänglich. Jede Art der Beobachtung von Welt, ob durch Wahrnehmung, Darstellung, Repräsentation, Vorstellung, Experiment, Gedanke, Theorie, oder siebten Sinn, jede Art der Beobachtung von Welt wird als Konstruktionsprozeß verstanden. Dieses postmoderne Credo geht davon aus, daß *was* auch immer *wie* erscheint, immer Erscheinung eines Beobachters / einer Beobachtung ist; daß *was* auch immer ist, nur ist, was es ist, dank seiner Beobachtung, dank seiner Konstruktion durch einen Beobachter. Der Beobachter der Postmoderne ist dem gemäß notwendig ein Beobachter von Beobachtern und Beobachtungen. Damit wird nun aber die Beobachtung dieses postmodernen Beobachters selbst zur

zentralen Aufgabe der Bestimmung und Selbstbestimmung der Postmoderne.

Jean François Lyotard, einer der ersten Theoretiker der Postmoderne, beschreibt ein vergleichbares Phänomen, wenn er vom Ende der großen narrativen Projekte spricht. Weltbeschreibungen, die Universalansprüche für sich geltend machen, haben ihre Glaubwürdigkeit verloren. Die Idee z.B. einer durch Aufklärung erreichbaren Emanzipation des Subjekts im allgemeinen oder des Arbeiters im spezifischen hat ebenso ihre Plausibilität verloren, wie Hegels Dialektik eines sich in der Geschichte selbst verwirklichenden Geistes. Selbst der Begriff ›Postmoderne‹ hinterfragt einen der Grundpfeiler modernen Denkens, nämlich den Gedanken einer singulären, linear fortschreitenden Geschichte, wonach die Moderne sich temporal als die jeweilige Differenz zum (gegenwärtig oder zukünftig) Vergangenen versteht. Diesem Zeitlichkeitsschema gemäß stellt die Postmoderne ein durchaus *modernes* Phänomen dar, oder zumindest ist der Begriff unglücklich gewählt, denn mit seinem ›post‹ weist er auf eben die Differenz zu einem Vergangenen, welche für die Moderne bestimmend ist. Anders ausgedrückt, die Postmoderne kann sich historisch nur dann gegen die Moderne profilieren, wenn sie die Zeitlichkeit des *modernen* Geschichtsmodells in Frage stellt. Lyotard trägt diesem Problem tatsächlich Rechnung, wenn er die Postmoderne als der Moderne vorgängig, als an sich konstante Möglichkeitsbedingung der Moderne definiert. Dementsprechend möchte ich auch hier die Postmoderne nicht als eine Epoche verstehen, die der Moderne ›folgt‹. Vielmehr soll die Unterscheidung zwischen Moderne und Postmoderne als Beobachtungsschema dienen, das eine Ordnung verschiedener gesellschaftlicher Entwicklungen und Veränderungen ermöglicht, die mehr oder weniger parallel zueinander laufen.

Mit der Frage nach dem Beobachter der Postmoderne nähern wir uns der Problemstellung aus philosophischer, bzw. erkenntnistheoretischer Perspektive. Das ermöglicht vorerst, eine ziemlich klare Trennlinie zwischen Moderne und Postmoderne zu ziehen. In der Philosophie zeichnet das postmoderne Denken eine bestimmte Skepsis gegenüber dem Beobachter der Moderne aus, besonders gegenüber einer Tendenz der Moderne, den Beobachter im Subjekt, im Ich, oder im (Selbst-)Bewußtsein zu lokalisieren. Historisch beginnt die ›postmoderne‹ Kritik an der subjektzentrierten Epistemologie der Moderne spätestens am Ende des 19. Jahrhunderts, spätestens mit Nietzsche. In *Die Genealogie der Moral* bringt Nietzsche seine Kritik am Subjektbegriff auf den folgenden Nenner:

»Ein Quantum Kraft ist ein eben solches Quantum Trieb, Wille, Wirken – vielmehr, es ist gar nichts anderes als eben dieses Treiben, Wollen, Wirken selbst, und nur unter der Verführung der Sprache (und der in ihr versteinerten Grundirrhümer der Vernunft), welche alles Wirken als bedingt durch ein Wirkendes, durch ein ›Subjekt‹ versteht und missversteht, kann es anders erscheinen. [...] Es giebt kein ›Sein‹ hinter dem Thun, Wirken, Werden; ›der Täter‹ ist zum Thun bloß hinzugedichtet – das Thun ist alles.«¹

Ich ignoriere an dieser Stelle die ethische und anthropologische Stoßrichtung, welche Nietzsches Angriff auf die Subjektposition motiviert und frage statt dessen nach dem Subjekt, nach dem Beobachter der zitierten Zeilen. Wer tut, wirkt oder wird hier, wenn nicht ein Täter, ein Subjekt, oder gar Nietzsche? Müssen wir nicht stipulieren, daß es sich auch beim (philosophischen) Beobachten um ein Tun, Wirken und Werden, ein Konstruieren handelt und daß auch hier die Frage nach dem Täter nicht mehr als eine Verführung der Sprache ist? Ist also, wenn wir in den zitierten Nietzschezeilen einen Beobachter situieren wollen, nicht auch dieser eine Verführung der Sprache? Und muß demzufolge nicht die Sprache selbst als der eigentliche Beobachter angesehen werden? Ist nicht nur das ›Subjekt‹, sondern die Beobachtung selbst eine Verführung oder eben ein Konstrukt der Sprache?

¹Nietzsche. *Kritische Studienausgabe* Band V: S.279.

Fragt man derart nach dem Beobachter der Beobachtung Nietzsches, so sieht man sich vor eine für die Postmoderne entscheidende Alternative gestellt: Beobachten Subjekte oder beobachtet die Sprache, wo beobachtet wird?

Die Idee, daß das Subjekt im Zentrum der Erkenntnisfindung und -sicherung stehe, ist intrikat mit der Moderne verbunden. Philosophiegeschichtlich wird sie auf Descartes zurückgeführt, auf den Beginn ›moderner‹ Philosophie. Nietzsches Subjektkritik holt weiter aus, zielt sowohl auf die Descartes vorausgehende judeo-christliche Tradition, welche Descartes sein Subjekt noch als Seele bezeichnen läßt, wie auf die sich anschließenden Versuche einer Lokalisierung des Ursprungs, Grunds und Gegenstandes der Erkenntnis, sei es im transzendentalen Subjekt (Kant), im sich selbst setzenden Ich (Fichte), oder allgemeiner in Bewußtsein, Selbstbewußtsein und Geist (Hegel). Der Gedanke aber, daß etwas erkannt oder gewußt wird, weil es eben jemand (ein Subjekt, eine Person, ein Bewußtsein, am liebsten aber: ›Ich‹) erkennt oder weiß, gehört heute sicher zu der Art von Selbstverständlichkeit (Nietzsche würde sagen: »versteinerten Grundirrtümern der Vernunft«), die für den modernen Geist (für uns heute, für unser Selbstverständnis, für unsere ganze psychologische Selbsteinschätzung) wohl ebenso fundamental ist, wie dieser Gedanke im alltäglichen Denken unreflektiert bleibt. Und doch stellt eben diesen Grundpfeiler modernen Denkens die Postmoderne immer mehr in Frage. In der Philosophie geschieht das mindestens seit Nietzsche. Gesellschaftlich und kulturell handelt es sich um eine neuere Erscheinung. Erst in den letzten Jahrzehnten hat die zunehmende Orientierung an Medienrealitäten, artistischen Vervielfältigungspraktiken, Reproduktions- und Simulationstechniken, Internetwelten, etc. ein Ausmaß erreicht, daß man ab und zu die Fundierungsfunktion und Wissensautorität des Subjekts auch in alltäglichen Erfahrungsbereichen bezweifeln mag.

Dennoch ist der Gedanke, daß der letzte oder auch nur der entscheidende Beobachter nicht ein menschliches Bewußtsein sei, auch in einer weltweiten Medienwelt, in der die Bedeutung des einzelnen Subjekts im Informationsüberfluß verloren zu gehen droht, wenig plausibel. Wie soll man Erkenntnis als sprachlichen Akt verstehen, ohne Sprache einem Subjekt zuzuordnen, das diese benutzt und versteht? Müssen Sprache und Subjekt überhaupt als Gegensätze verstanden werden, oder ergänzen sich beide nicht einfach? Es mag wohl sein, daß ein menschliches Bewußtsein als Grundlage eines Subjekts nicht ohne Sprache denkbar ist, heißt das aber gleich, daß als Beobachter die Sprache selbst muß angenommen werden? Und bleibt nicht Sprache, die ohne Bewußtsein, ohne Intention, ohne Willensäußerung gebraucht wird, bedeutungslos?

Um die Fragestellung etwas präzisieren und auf eine entscheidende Wende in der postmodernen Theoriebildung eingehen zu können, möchte ich kurz auf Edmund Husserls ›modernen‹ Versuch, eine reine Bewußtseinskategorie für die Philosophie zu retten, und dessen Kritik bei Derrida eingehen. In den *Logischen Untersuchungen* geht Husserl nicht von der Gegenüberstellung von Sprache und Bewußtsein aus, sondern er unterscheidet mit Bezug auf das Zeichen anhand der ›Beteiligung‹ von Bewußtsein zwischen Ausdruck und Anzeichen.² Am Beispiel des Mienenspiels und der Gesten definiert er Anzeichen als bedeutend nur, insofern sie gedeutet werden:

»Solche Äußerungen sind keine Ausdrücke im Sinne der Reden, sie sind nicht gleich diesen im Bewußtsein des sich Äußernden mit den geäußerten Erlebnissen phänomenal eins; in ihnen teilt der eine dem anderen nichts mit, es fehlt ihm bei ihrer Äußerung die Intention, irgendwelche ›Gedanken‹ in ausdrücklicher Weise hinzustellen, sei es für andere, sei es auch für sich selbst, wofern er mit sich allein ist. Kurz, derartige ›Ausdrücke‹ haben *eigentlich keine Bedeutung*.«³

Das Anzeichen ist nichts anderes als das Zeichen ohne Bewußtsein. Dagegen ist der Ausdruck im

²Im Kapitel »Ausdruck und Bedeutung« im zweiten Band der *Logischen Untersuchungen*.

³Husserl, *Logische Untersuchungen* II (1992): S.37.

Idealfall nichts anderes als Bewußtsein. Mit den »Wesentlichen Unterscheidungen« der *Logischen Untersuchungen* bemüht sich Husserl, zu einer Form des Ausdrucks zu gelangen, welche ganz ohne ›Anzeichen‹ zu denken wäre, wobei er unter Anzeichen all die Aspekte des Zeichens setzt, welche dessen Materialität, dessen Faktizität, und letztlich dessen Möglichkeit bedingen, zu entäußern, mitzuteilen, kurz: zu kommunizieren. Was nicht kommuniziert werden kann, ist Bewußtsein selbst, weshalb in der kommunikativen Rede alle Ausdrücke als Anzeichen funktionieren. Dagegen denkt Husserl die Ausdrücke im einsamen Seelenleben als nicht mitteilend. Im einsamen Seelenleben erscheint das Wort als »an sich gleichgültig, der Sinn aber als das, worauf es mit dem Worte ›abgesehen‹«. ⁴ Husserl unterscheidet also (einer langen philosophischen Tradition folgend) zwischen Sinn und Bedeutung einerseits, die als Bewußtseinsakte verstanden werden, und der Versprachlichung bzw. Kommunikation von Sinn andererseits, wozu sich die Bewußtseinsakte veräußern müssen.

Hier setzt Derridas Kritik an. ⁵ Er dekonstruiert Husserls Opposition von Ausdruck und Anzeichen, indem er argumentiert, daß sich kein Ausdruck denken läßt, der nicht bereits die Struktur des Anzeichens in sich trägt. Dabei geht es Derrida nicht nur um die Korrektheit des Zeichenbegriffs, sondern Husserls ›Ausdruckskonzeption‹, wie sie Derrida versteht, betrifft die proklamierte Präsenz und Selbstpräsenz des Bewußtseins selbst, betrifft jedes Vorstellen, Darstellen, Anschauen, insofern in diesem das Signifikat (der Bewußtseinsinhalt) zu lokalisieren ist. Wo *bestimmt* wird, wird immer schon idealisiert, wird immer schon wiederholt und die Wiederholbarkeit des Zeichens aktualisiert, wird, und darum geht es letztlich, immer schon *re-präsentiert*. ⁶ Re-Präsentation bedeutet dabei, daß es keine Präsenz oder Selbstpräsenz im Bewußtsein gibt, welche dem Anzeichencharakter des Zeichens vorausginge. Derrida definiert die Struktur des Bewußtseins über das Zeichen als *notwendig* repräsentativ, sekundär, abgeleitet. Jedes Zeichen muß immer schon in das ›Spiel‹ der Repräsentation eingetreten sein, um als Zeichen funktionieren zu können. ⁷

Derrida führt vor, wie Husserl unter Rekurs auf eine metaphysisch vorausgesetzte Unmittelbarkeit der Stimme (Phonozentrismus) die sich für die Vorstellung notwendig öffnende Distanz der Repräsentativität aufzulösen sucht. Dem Phonozentrismus, wie ihn Derrida in seiner Husserlkritik dekonstruiert, setzt Derrida dann Sprachbegriffe wie *écriture* und *texte* entgegen, die sich an der Verschriftlichung von Sprache orientieren, an ihrem Anzeichencharakter, an ihren Kommunikationsbedingungen. Solange der Mensch in der Sprache ist bzw. denkt, entzieht sich ihm, was er mit Identitätsbegriffen wie Präsenz, Sein, Form, und Identität selbst, als Grundlage seines Denkens im menschlichen Bewußtsein als selbstpräsenten Bewußtseinsinhalt voraussetzte. Derrida zeigt also, wie Präsenz- und Identitätsbegriffe aller Art Konstruktionen (Beobachtungen) eines bestimmten

⁴Ibid: S.42 (vgl. bes. §7. »Die Ausdrücke in kommunikativer Form« und §8. »Die Ausdrücke im einsamen Seelenleben«).

⁵In einer seiner ersten, die Dekonstruktion gewissermaßen initialisierenden Schrift, *La voix et le phénomène*.

⁶Diese Notwendigkeit erklärt Derrida am prägnantesten in seinem Essay »signature événement contexte«. Derrida spekuliert sogar, »*iter*, *derechef*, *viendrait de itara, autre* en sanskrit, et tout ce qui suit peut être lu comme l'exploitation de cette logique qui lie la répétition à l'altérité« (Derrida, *Marges de la Philosophie* [1972]: S.375).

⁷»Ein Phonem oder ein Graphem ist bis zu einem gewissen Grade jeweils notwendig anders, je nach der Operation oder Wahrnehmung, der es sich repräsentiert; dennoch kann es als Zeichen und als Sprache überhaupt nur insofern fungieren, als seine formale Identität es wiederzugebrauchen und wiederzuerkennen gestattet. Diese Identität aber ist notwendig eine ideale. Deshalb ist ihr notwendigerweise Repräsentation implizit: als *Vorstellung*, Ort der Idealität überhaupt, als *Vergegenwärtigung*, Möglichkeit der reproduktiven Wiederholung überhaupt und als *Repräsentation*, sofern jedes signifizierende Ereignis Substitut (eines Signifikats ebenso wie der idealen Form des Signifikanten) ist. Da diese repräsentative Struktur die Bezeichnung selbst ist, vermag ich keinen ›tatsächlichen‹ Diskurs anzuknüpfen, ohne bereits in eine unbestimmte Repräsentativität verwickelt zu sein.« Derrida, *Die Stimme und das Phänomen* (dt.1979): S.103-4 (Die kursiv gedruckten Wörter sind im Original deutsch).

metaphysischen (phono- und logozentristischen) Diskurses sind, der, um seine Wahrheiten kommunizieren zu können (d.h. auch: um sinnvoll sein zu können), auf eben den Anzeichencharakter zurückfallen muß, von dem er sich zu distanzieren versucht.

Was hier auf den ersten Blick wie philosophische Haarspalterei aussieht, hat tiefgreifende Konsequenzen für unsere Beobachterfrage. Entscheidend ist weniger die philosophische Widersprüchlichkeit einer bestimmten metaphysischen Tradition, als ein fundamentaler Perspektivenwechsel. Während in der modernen Tradition Individuen autonome Beobachter darstellen, die sich auf die Autorität des Bewußtseins berufen und die Sprache den Intentionen dieses Bewußtseins unterordnen können, geht die postmoderne Tradition von Kommunikationsbedingungen aus, die gerade nicht individuell sein können und also auf kein Bewußtsein, auf kein bestimmtes Subjekt oder Individuum hin reduziert werden können. Im zweiten Fall ›denkt‹ – sprich: beobachtet – also die Sprache gerade dort, wo sie sich dem Bewußtsein und seinen Intentionen entzieht, dort wo sie kommuniziert. Ohne daß deswegen bewußtes Beobachten ausgeschlossen werden müßte, versteht dieser Perspektivenwechsel Beobachtung als primär soziale Kategorie, als etwas, das keinem einzelnen Individuum oder Subjekt allein, keinem Einen mehr zugeschrieben werden kann. Ist die Beobachtung an ihre Kommunikationsbedingung gebunden, kann die Wahrheit tatsächlich erst mit Zweien beginnen.

Man kann an einer ganzen Serie von sogenannten postmodernen Theorien Kommunikationskonzepte ausmachen, welche im Widerstreit zur Subjektzentrierung moderner Theorien stehen. Wir sahen das an der Schrift- und Kommunikationsorientiertheit der Dekonstruktion; die Kybernetik mißt z.B. im Anschluß an die Absage ans Bewußtsein, wie sie schon der Neo-Empirismus (William James) propagierte, Intelligenz nur mehr an der Kommunikationsfähigkeit (man vergleiche etwa schon den Turing Test); Foucault betreibt Geschichte mit Hinblick auf Diskurse und Diskursveränderungen, nicht mehr mit Hinblick auf Individuen und intendierte Handlungen; in der Systemtheorie erhebt Niklas Luhmann die Kommunikation zum allein maßgeblichen, gesellschaftskonstitutiven System. Andere Theorien tun sich etwas schwerer, zwischen Subjekt- und Kommunikationszentrierung zu wählen, d.h. das Subjekt ganz aus dem erkenntnistheoretischen Fenster zu werfen. Zu solchen Zwitterstellungen gehören etwa Habermas' Kommunikationstheorie, welche die Kommunikation in der Rationalität (und Intention) des aufgeklärten Individuums fundiert; oder auch der radikale Konstruktivismus eines Siegfried J. Schmidts, der gleichfalls das Subjekt zur Linse der konstruktivistischen Beobachtung macht. In diesen Debatten formuliert Luhmann die radikalste Position. Seine ›posthumanistische Theorie‹ geht grundsätzlich davon aus, daß nicht Menschen kommunizieren, sondern daß allein Kommunikation kommuniziere. Das liegt durchaus der Folgerung Derridas nahe, daß die *Stimme* des Bewußtseins den Gesetzen des Anzeichens (Husserl) bzw. der Schrift unterliege und nicht der Autorität eines dieser Stimme vorläufigen Bewußtseins, das neben oder vor den Akten der Versprachlichung diese formiere. Was jedoch bei Derrida als Folge einer unterstellten Untrennbarkeit von Bewußtsein und Kommunikationsgesetzlichkeit (Repräsentativität des Zeichens) erscheint, welche letztlich zur Beibehaltung wenn auch eines nun zersplitterten, sich selbst entfremdeten, sich in der Sprache nur mehr als Äußerliches wiederfindenden Subjekts führt, resultiert dagegen bei Luhmann aus der sich vom Systembegriff herleitenden radikalen Trennung von Bewußtsein und Kommunikation. Als je eigene Systeme müssen beide voneinander unabhängig sein (sonst hat der Systembegriff keinen Sinn). Demnach bleibt aber das Bewußtsein von der Kommunikation ausgeschlossen und umgekehrt ist Kommunikation nicht auf Bewußtseinsfunktionen reduzierbar. Eine allfällige Einheit genauso wie eine allfällige Zersplitterung des Bewußtseins kann entsprechend nur als ein Kommunikationsphänomen verstanden werden, und das heißt nach Luhmanns Definition von Gesellschaft als Kommunikation, als eine sozial und also auch historisch bedingte Erscheinung.

Was sind nun aber die Konsequenzen einer solchen Umstellung vom Subjekt zur Kommunikati-

on, wenn sich diese tatsächlich beobachten läßt? Es steht mit der Abschaffung der Subjektzentrierung erst einmal auch die erkenntnistheoretisch bisher maßgebliche Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt auf dem Spiel. Beobachtung (und wir ließen deshalb diesen Begriff bisher bewußt unbestimmt) kann nicht mehr als Austausch oder Transfer zwischen Subjekt und Objektbereich, zwischen einem Ich und einer außerhalb liegenden Welt vorgestellt werden. In der Kybernetik (siehe besonders Heinz von Foerster), in der biologisch orientierten Systemtheorie (siehe Maturana und Varela), im Anschluß an diese beiden Theorieprojekte in Luhmanns Sozialtheorie, aber auch z.B. in verschiedenen naturwissenschaftlich orientierten Kognitionstheorien finden sich mittlerweile allgemeiner definierte Beobachtungsbegriffe, welche Beobachtung an Unterscheidungsoperationen und Systembildung binden, die schon von einzelligen Amöben bewerkstelligt werden, wenn auch derartige Beobachtungen nicht das Komplexitätsniveau der Beobachtungen des menschlichen Bewußtseins oder des Kommunikationssystems erreichen. Vielleicht entscheidender als die epistemologische Fragestellung scheint mir aber die ›Vergesellschaftlichung‹, welche mit der Umstellung von Subjekt- auf Kommunikationsorientierung einhergeht. Die Entscheidung, Kommunikation (Diskurs, Sprache) als letzten Beobachter gelten zu lassen, könnte eine postmoderne Wende auch in gesellschaftlich bedeutenderen Bereichen als die Philosophie anzeigen. Dabei könnte sich gerade der einleitend angezeigte ›Mangel‹ der Postmoderne als Stärke erweisen. Zu den vielversprechenden Potentialen des konstruktivistischen Weltbildes gehört, daß es durch und durch undogmatisch ist. Es fehlt ihm die Möglichkeit, sich ohne Selbstwiderspruch auf eine vorgegebene Wahrheit oder Welt zu berufen. Das kann nun politisch in gewissen Situationen lähmend wirken; umgekehrt bietet sich die Möglichkeit, etablierte Strukturen und Machtverhältnisse viel grundsätzlicher in Frage zu stellen, als das für idealistische oder liberale Theorien möglich ist.⁸

Ein solches kritisches Potential kann hier nicht im einzelnen belegt und besprochen werden, allerdings sollen ein paar Beispiele helfen, den Perspektivenwechsel in konkreten Fällen wenigstens anzudeuten. Man kann etwa in der feministischen Theorie die beiden skizzierten und als modern bzw. postmodern bezeichneten Seiten besonders schön unterscheiden. Zum einen findet man feministische Theorien, die sich an der Eigenheit des Frauseins als Lebenserfahrung orientieren. Sie arbeiten mit Originalität- und Authentizitätskonzepten, welche auf Identifikation, Emphase und Solidarität in Absetzung gegen das ihr Andere zielen, d.h. auf einen gemeinsamen Erlebnishorizont, von der Möglichkeit also, über eine Selbstbeobachtung des Individuums zu einer Art von Selbsterkenntnis zu gelangen, welche nicht qua Beobachtung, sondern qua Gegenstand mitteilbar, vergleichbar, als gemeinsamer Gegenstand kommuniziert werden kann. Die postmoderne Variante ist radikaler. Sie setzt nicht ein eigentümlich weibliches Bewußtsein voraus, sondern geht vom radikalen Konstruiert-Sein beider Kategorien, des Männlichen und Weiblichen aus. Geschlechtsdifferenzen werden hier nicht als selbstidentische, selbstevidente, selbstpräsenzte Erfahrungswerte verstanden, sondern als Gesellschaftskonstruktionen, die, sobald ihnen auch nur die geringste Bedeutung zugesprochen wird, qua Bedeutungszumessung als gesellschaftlicher Akt verstanden werden müssen.⁹ Eine *moderne* feministische Theorie geht also von den wahrnehmbaren Differenzen der Geschlechter aus und versucht diese möglichst deutlich zu beschreiben; eine *postmoderne* Theorie dagegen geht von der *Beschreibung* solcher Differenzen aus. Im ersten Fall steht die Beobachtung des ›Gegenstandes‹ im Zentrum;

⁸Für eine ausführlichere Diskussion der pragmatischen Bedeutung verschiedener konstruktivistischer Theorien, siehe besonders Cary Wolfe, *Critical Environments. Postmodern Theory and the Pragmatics of the ›Outside‹* (Minnesota UP, 1998).

⁹Ich denke besonders an Judith Butler, wo das politische Potential einer radikal (de-) konstruktivistischen Theorie für die sexuelle Orientierungsdebatten geltend gemacht wird (siehe besonders Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. [Routledge 1990]).

im zweiten Fall stipuliert man, daß es sich selbst in seiner einfachsten Struktur um Beobachtungsdirektiven handelt, die sozial bestimmt und also historisch-kulturell bedingt sind.

Man kann diesen perspektivischen Wechsel auch in anderen Theoriebereichen beobachten, besonders aktuell scheint er mir in der Literaturtheorie zu sein. Der Literaturtheorie eigen ist die Fähigkeit, andere Theorien für die Untersuchung ihres Gegenstandes (Literatur) inkorporieren zu können. Innerhalb solcher Appropriationsversuche sieht sie sich nun aber immer wieder vor die verlockende Frage gestellt, ob die Theorie nur ihr Literaturverständnis fördern soll, oder ob umgekehrt, die Literatur nicht auch zu einem besserem Verständnis der jeweiligen Theorie beitragen kann. Letzteres ist nur aus postmoderner Perspektive möglich. Beide Positionen findet man in den psychologisch orientierten Literaturtheorien und in den *cultural studies*. Die Literaturwissenschaften haben seit ihren Anfängen im 18. Jahrhundert eine psychologische Ausrichtung, das bedarf kaum der Ausführung. Umgekehrt kann aber auch anhand von Literatur die Entwicklung des psychologischen Diskurses, der psychologischen Sehweise an ihren Kommunikationsparametern beobachtet und also als gesellschaftliches Phänomen einer bestimmten Zeit und Kultur verstanden werden. Das gilt ähnlich für die populäreren Versionen der *cultural studies*. Man kann von der Individualität und Verschiedenheit fremder Kulturen und benachteiligter Kulturkreise ausgehen und diese ›objektiv‹ beschreiben, d.h. von dem ausgehen, was der einzelne Beobachter wahrnehmen kann. Eine postmoderne Kulturwissenschaft würde dagegen die Beobachtung von Kulturdifferenzen beobachten und diese wiederum selbst als gesellschaftliche Phänomene verstehen wollen, die sich auf gewisse Diskursfelder und Kommunikationsstrategien stützen, die einer sehr deutlich definierten (und privilegierten) Gesellschaftsgruppe eigen sind. Eine solche Abwendung vom Subjekt als favorisierte Beobachterposition muß noch nicht unmittelbar das Ende von Individualität und Individualitätsempfase bedeuten. Das Subjekt kann (sich) immer noch in seiner Individualität erfahren, wobei Individualität paradox definiert werden muß, als Gleichheit im Anderssein z.B. von Klasse, Geschlecht, Religion, Rasse, oder anderer kultureller Eigenheit. Allerdings muß auch ein solcher Individualismus als soziales Konstrukt verstanden werden (sollte also z.B. nicht allzu schnell auf nichtwestliche Kulturen übertragen werden). Die politische Konsequenz einer radikalen Kritik des Subjekts scheint mir in der Möglichkeit zu liegen, kulturelle Differenzen ernst zu nehmen, ohne sie zu versteinern und ohne alle Menschen als im Grunde gleich oder ähnlich definieren zu müssen. Das verhindert nicht, sondern vergrößert die Möglichkeit, die eigene kulturelle Identität auf ihre Differenzen zu anderen Kulturkreisen hin zu reflektieren.

Wer also ist der Beobachter der Postmoderne? Wessen Beobachtungen sind die hier angedeuteten Theorien? Entscheidet man sich für die Kommunikations- oder Diskursseite, so muß diese Frage auf gesellschaftlicher Ebene beantwortet werden. Dabei kann man auf jeden Fall beobachten, daß nicht jede Gesellschaftsform (historisch oder geographisch definiert), sondern nur die *moderne* Gesellschaft, d.h. eine hochdifferenzierte Gesellschaftsform von der Kontingenz der eigenen Beobachtungswelt weiß, also Diskursfelder entwickeln konnte, wo dies zu beobachten möglich ist. Und selbst da nur in sehr engen Kreisen, an Universitäten und im wenig verbreiteten Genre des theoretischen Aufsatzes. Die Postmoderne stellt damit zugleich eine Fortsetzung und eine Begleiterscheinung der Moderne dar. Der sooft verpönten ›Theorie‹ – etymologisch ist das griechische Wort noch mit der Bedeutung ›Beobachtung‹ verbunden – soll an dieser Stelle ein Länzchen gebrochen werden. Theorie, wie sie seit Ende der 60er Jahre in den Humanwissenschaften betrieben wird, stellt ein spezifisch postmodernes Phänomen dar. Es handelt sich dabei um Beobachtungsformen, die sich selbst in ihren Beobachtungen zu beobachten (und zu bezeichnen) gelernt haben. Das heißt, Theorien sind Weltansichten, die sich als Weltkonstruktionen verstehen. Theorien zeichnen sich besonders darin aus, daß sie anders als das Dogma die eigene Wahrheit als ›vorläufig‹ bezeichnen, daß sie von

sich nicht mehr behaupten, als eine *mögliche* Weltsicht zu sein. Theorien bedürfen eben deshalb der Kommunikation, der Ablehnung und Zustimmung, der Diskussion, um Geltung erlangen zu können. In diesem Sinne ist eine Theorie (das kann auch in den Naturwissenschaften, etwa in der Astro- oder Teilchenphysik beobachtet werden) eben nichts anderes als eine Welt für sich, als die Beobachtung von ihr eigenen Welten. Und ob es dahinter noch eine Welt ohne oder außerhalb der Theoretischen gibt, auch darüber kann letztlich nur wieder theoretisch entschieden werden, zugänglich wird sie immer nur theoretisch bleiben. Und es wird auf den Beobachter ankommen, ob sich an dieser Schwelle theoretischer Beobachtung Moderne und Postmoderne treffen oder trennen.