SSOAR

Open Access Repository
www.ssoar.info

Postmoderne als Jugendkultur

Bruder, Klaus-Jürgen

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:
Bruder, K.-J. (1994). Postmoderne als Jugendkultur. *Journal für Psychologie*, *2*(4), 25-36. https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-22569

Nutzungsbedingungen:
Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de

Terms of use:
This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Comercial-NoDerivatives). For more Information see:
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0

gesis
Leibniz-Institut
für Sozialwissenschaften

Mitglied der
Leibniz-Gemeinschaft

Postmoderne als Jugendkultur

Klaus-Jürgen Bruder

Zusammenfassung: Die Diskussion über postmoderne Jugend und Jugendkultur wird in den Kontext der Diskussion über den Status der Subjektivität im Diskurs der Postmoderne gestellt.

„Nun da die Zeiten härter geworden sind, vielleicht auch nur die Krisen deutlicher sichtbar, da totgeglaubte Atavismen, Nationalismen, Fundamentalismen aller Art die Welt erschüttern, da für sicher gehaltene ökonomische, rechtliche und soziale Errungenschaften bedroht oder bereits verwirkt sind und die alten liberalen Selbstgewißheiten wanken", erscheine auch „die obskure Debatte über die Postmoderne nur noch als der fahle Widerschein einer sorglosen Zeit." Weil also „die hedonistisch-arglose Wohlfahrt" am Ende sei, erwarten wir „eine andere Ernsthaftigkeit". Ulrich Greiner (1993, 59) schlägt damit den gegenwärtigen Tenor in der Debatte über die Postmoderne an. Die Postmoderne ist out: als Spielerei einer übersättigten Zeit entlarvt. Jetzt geht es wieder um Probleme: Krieg, Nationalismus, Rechtsradikalismus, Arbeitslosigkeit, und da sei die postmoderne Beliebigkeit fehl am Platze. Man müsse wieder durchgreifen, intervenieren, Identität behaupten und Moral einfordern.

I. Jugendkultur

Wir kennen diese Haltung der „Ernsthaftigkeit" gegenüber dem „Hedonistischen", diesen Affekt der Etablierten gegenüber den „Außenseitern", als Abwehrmechanismus gegen die – vermeintliche oder tatsächliche – Bedrohung, Verunsicherung, die das Neue ausübt. Wir kennen sie als einen zentralen Topos in der Auseinandersetzung mit der Jugend. „Hedonistisch, verantwortungslos": ein Urteil, das die Jugend meint, das sie ausschließen soll, aus dem Diskurs der – vernünftigen, verantwortungsvollen – Erwachsenen. Postmoderne, die als „hedonistisch, verantwortungslos, unvernünftig" etikettiert wird, kann dann nur eine Haltung von – unvernünftigen – Jugendlichen sein. Bei diesen allein wäre sie angemessen, verstehbar als ein vorübergehendes Jugendproblem.

Und tatsächlich ließ die „postmoderne Jugend" nicht lange auf sich warten. Eine Reihe von Jugend-Forschern und Jugend-Beobachtern behaupten jedenfalls, eine „postmoderne Jugend", postmoderne Haltung(en) unter den Jugendlichen Ende der 80er und zu Anfang der 90er Jahre entdeckt zu haben. Stellvertretend für viele andere – und deshalb ausführlicher – zitiere ich im folgenden aus dem Bericht von Ferchhoff & Dewe (1991). Dort wird diese „postmoderne Jugend" charakterisiert als „eine erlebnishungrige, erfolgsorientierte, dekadente und vom Luxus faszinierte, nach maximaler persönlicher Stimulation und Exzentrik strebende Konsumentenszene" (190). „Ein exponierter, zuweilen auch haltloser Individualismus und rauschhaft radikaler Hedonismus" sei nicht nur an den Rändern der Jugendkulturen „auf dem Vormarsch". „Nehmen, was man bekommen kann", heiße die Lebensdevise dieser Jugendlichen (193). Die Ästhetik habe die Ethik abgelöst. Jeder sei sich selbst der Nächste und das einzige, was zähle, sei der eigene „Bock", das präsentierte eigene „Outfit", „manchmal nur für ein Hochgefühl des jugendlich-rauschhaften Exzesses für den Tagesgebrauch ..., für eine hedonistische ‚Feier des Ichs', indem ... Identitäten wie Socken gewechselt werden" (Diederichsen 1983, 167). „Es ist egal, was Du machst, Du mußt es nur gut machen – unheimlich gut!" (Ferchhoff & Dewe, 193).

Große Teile der Jugendlichen würden heutzutage in der Gegenwart leben, ohne große Visionen und Zielvorstellungen und mit bescheidenen, minimalen Erwartungen, was die berufliche Orientierung und ihre Zukunft an-

geht (194). Es würden zudem „keine Sympathien für Linksorientierungen jedweder Art gehegt". „Die großen emanzipatorischen Ziele" seien „ad acta gelegt oder eingemottet" (192). Die Lebensdevise heiße dann „Null-Bock auf Großentwürfe gesellschaftlich-politischer Umgestaltung, also null Bock auf Illusionen!" Utopien, Visionen und Ideologien langweilen, denn in den Augen vieler Jugendlicher heute seien alle Formen kollektiven Widerstands in der Vergangenheit kläglich gescheitert (187). Man habe aufgehört, nach verbindlichen, synthetisierenden Lebens- und Weltdeutungen krampfhaft zu suchen. Die Dinge werden eher disparat und in der Schwebe gehalten, nach der Devise: Es leben die variablen Ordnungen, Dispersionen, Differenzen, Disseminationen und Dissonanzen (195). „Differenz" und „Konsens" am „Dissens" seien die Parolen, unter die der Zeitgeist alle eine. An die Stelle des einigenden Bandes der „einseitigen" Vernunft und eines besonderen Typs der Rationalität (namentlich der technischen Zweck-Rationalität) seien Pluralität, Variabilität und Relativität getreten (185). „Die mit einem postmodernen Habitus bzw. Existenz-Design ausgestatteten Jugendlichen bilden eine quasi virtuelle ‚multiple Identität' aus, d. h. ihre Zeichen, Symbole und Verweisungen [stammen] aus einer Kombination ironisch gebrochener Stil-Zitate vergangener Moden" (187). Das „Spiel mit der Mode" nehme – etwa im Punk-Stil – die gesellschaftlich definierten Stigmatisierungen und Ausgrenzungen vorweg, mit dem „sekundären Gewinn, sich selbst in gewisser Hinsicht autonomie-sichernd noch als (kompetenter) „Verursacher" sehen zu können, statt als Opfer, mit dem etwas gemacht wird" (Ziehe 1985).

Jaide & Veen (1989) kommen in einer Sekundärauswertung der Befragungen kommerzieller Meinungsforschungsinstitute zwischen 1975 und 1987 zu einem etwas anderen Bild der Jugendforschung:

1. Bei den Lebenseinstellungen von Jugendlichen gebe es „keinen grundlegenden sozialen Wertewandel". Noch immer dominieren traditionelle Werte: Leistung, Freude am Beruf, Respekt vor den Eltern, das Ziel, eine eigene Familie zu gründen (aber nicht unbedingt mit Trauschein).

2. Enorme Veränderungen seien vor allem bei den jungen Frauen zu beobachten: Sie wollen Familie und Beruf miteinander vereinbaren; sie erwarten sich in dieser Hinsicht aktive Mitarbeit ihrer Ehe- bzw. Lebenspartner. Beruf sei in ihrem Alltag beinahe ebenso wichtig geworden, wie bei den jungen Männern. Auch politisch seien sie engagierter als ihre Mütter.

3. Insgesamt sei das politische Interesse bei Jugendlichen nach wie vor sehr hoch, neben dem traditionellen Wahlrecht machen sie zunehmend Gebrauch von anderen Formen politischer Partizipation – von der Demonstration bis zur Bürgerinitiative. Damit einher gehe ein deutlicher Vertrauensverlust in staatliche Institutionen (Parlament, Gericht, Polizei). Jeder vierte Jugendliche billige Gewalt zumindest gegen Sachen, Haus- und Betriebsbesetzungen mehr als die Hälfte.

Der bei Ferchhoff & Dewe zitierte Helmut Fend (1988, 286) schreibt, veränderte Bedingungen des Aufwachsens hätten den „Weg von normativen Bedingungen zu einer Individualisierung moralischer Entscheidungen" geebnet. Während Ferchhoff & Dewe mit Ulrich Beck (1986, 212) mutmaßen, daß diese „Individualisierungsschübe" die Jugendlichen „an eine Außensteuerung und -standardisierung ausliefern", kommt Ralf Bohnsack (1989) in einer Untersuchung der „kollektiv geteilten Selbstdeutungen der Akteure" zu dem Ergebnis, daß die „Authentische Generation" der um 1970 Geborenen nicht einem standardisierten Lebenslauf, vorgegebenen Bedürfnissen oder maskenhafter Zwangsmoral folgen wolle. Ferchhoff & Dewe: „Die postmodernen Jugendlichen sind in dem Sinne abgeklärt, daß sie aus dem Korsett traditioneller sozialer Ordnungen und Regelkodexe sowie linker und ökoalternativer Loyalitäten ausbrechen. Sie signalisieren in gewisser Weise auch den Untergang von Fundamentaloppositionen und den Niedergang der Alternativbewegungen. Diese postmodernen Immoralisten und Neozyniker, die ihre eigene Lebensführung zu einem persönlichen Kunstwerk ausweiten, trauen keiner Versöhnung durch ein wie auch immer geartetes Objektives" (193). Sie seien aber „keineswegs anspruchslos". Sie seien „nicht unpolitisch, egoistisch, privatistisch und amoralisch, wie manche älter gewordene Aktivisten der 68er Bewegung uns weismachen wollen." Sie seien „nur skeptisch gegenüber den konventionellen Vorstellungen von vergreisten

Politikformen und oft genug politischer Korruptionsmoral (195). Mit ihrer Neigung zu „modischen Gesten, Chiffren und Zeichen" wehren sich nicht selten die Kinder der 68er gegen deren Diskurs- und Sprachmacht, stellt Mathias Horx (1988, 66) fest. Und Ferchhoff & Dewe konstatieren: Wenn sie sich auch nicht als „unermüdliche politische Systemsaboteure gerieren", so „lassen sie sich allerdings auch nicht vom System vereinnahmen, sondern sie vereinnahmen auf ihre Weise durch kalkulierte Ironie, Raffinesse oder Kalauereien das System" (188).

In einer Welt, in der nicht nur die Erwerbstätigkeit, sondern auch ein genereller, lebensumspannender Sinn knapp geworden sei, werde ein solcher Sinn über bestimmte lebensstil-stiftende Mythen der manieristischen oder postmodernen Jugendkulturen transportiert. Diese blieben in den meisten Fällen den Erziehungspersonen (oder Jugendforschern) verschlossen (197). „Die um Lebenssinn besorgten Kulturkritiker wittern hier Gleichgültigkeit und Leere, nihilistische Tendenzen und Oberflächlichkeiten". Dagegen handle es sich bei den „jugendlichen Trendies" eher um „das bewußte Genießen von Verwirrungen, chaotischen Zuständen und absichtsloser Augenblicke", um die „Feier der Oberfläche", die keineswegs immer „oberflächlich" sei. „Das lässige Spiel mit dem Schein und den Zitaten scheint manchmal mehr zu bewegen als die Angriffe auf einen vorgeblichen Sinngehalt oder Bedeutungskontext" (193 f.).

Die Haltung der Jugend-Forscher gegenüber dem Objekt ihrer Begierde schwankt zwischen faszinierter Bewunderung und verächtlicher Entwertung: ein eher altes Beziehungsmuster. Die Jugend dient als Projektionsfläche der (Wünsche und Enttäuschungen) der Erwachsenen (Bruder-Bezzel & Bruder 1984). Die Charakterisierung der Jugend als konsumverfallen, hedonistisch, egoistisch, verantwortungslos, desinteressiert an Politik und Gesellschaft, mit einem Wort: defizitär, das hatten wir schon einmal: So wie heute die „postmoderne Jugend" wurde die Jugend der Meskalero-und TUNIX-Generation Ende der 70er Jahre durch die Theorie vom „Neuen Sozialisationstyp" etikettiert, oder sagen wir besser: stigmatisiert, als hedonistisch, egoistisch, verantwortungslos, desinteressiert an Politik und Gesellschaft, mit einem Wort: defizitär – gemessen an den Vorstellungen, Erwartungen, Forderungen der Erwachsenen (Bruder-Bezzel & Bruder 1979, s.a. Bohleber & Leuzinger 1981). „Postmodern" scheint in dieser Diagnostik der Defizite die Nachfolge des Etiketts des „Neuen Sozialisationstyps" angetreten zu haben.

Die Jugend verweigert sich diesen Zumutungen, Forderungen der Erwachsenen. Diese Verweigerung kann durchaus mit Baudrillards (1983) – postmodernen – „fatalen Strategien" beschrieben werden: Das Objekt (der Herrschaft/der Untersuchung) entzieht sich dem Subjekt. „Versucht nicht, uns zu verstehen" schreibt Peter König (1993, 1) im *Kursbuch 113* mit dem Titel *Deutsche Jugend*. „Ihr könnt uns untersuchen, befragen, interviewen, Statistiken über uns aufstellen, sie auswerten, interpretieren, verwerfen, Theorien entwickeln und diskutieren, Vermutungen aufstellen, Schlüsse ziehen, Sachverhalte klären, Ergebnisse verkünden, sogar daran glauben. Unseretwegen. Aber ihr werdet uns nicht verstehen. *Wir sind anders als ihr.*" *Das* wäre eine postmoderne Haltung: Die Andersartigkeit des anderen ist nicht zu verstehen, aber sie ist da, sie ist nur zu akzeptieren. Dies kommt der Auflösung der Macht des Subjekts gleich. „Die Position des Subjekts [ist heute] schlichtweg unhaltbar geworden. Heute ist niemand mehr in der Lage, sich zum Subjekt der Macht, des Wissens oder der Geschichte zu machen ... diese unerfüllbare Aufgabe, die mit dem Universum der Psychologie und der bürgerlichen Subjektivität lächerlich geworden ist ... Wir erleben die letzten Zuckungen dieser Subjektivität, und dabei werden immer noch neue Subjektivitäten erfunden (Baudrillard 1983, 140).

Es gibt heute kaum ein Gebiet des Wissens, der Praxis, in dem nicht von einem „tiefgreifenden Wandel" die Rede wäre: Wandel der (Wert)-Haltungen und Einstellungen, der Arbeitsbedingungen und -verhältnisse, der Lebensstile, der (gesellschaftlichen) Bedingungen insgesamt, der theoretischen Auffassungen, der praktischen Antworten, Lösungsversuche, Interventionen. Wir sind inzwischen daran gewöhnt, diesen Zustand einen „postmodernen" zu nennen. Wir bezeichnen damit einen Zustand, in dem die bisherigen – die „modernen" – Orientierungen nicht mehr funktionieren, nicht mehr greifen, einen Zu-

stand der Auflösung unserer Sicherheiten (van Reijen 1988, 397): Postmoderne wird so zum Synonym für Zerfall, für die Zerstörung der modernen Errungenschaften, der Kultur, Zivilisation, für die Auflösung von Identitäten. Dieser Zustand ruft Unsicherheit, Desorientierung hervor, läßt die Sehnsucht nach der Rückkehr der alten Zustände entstehen, verbunden mit dem Festhalten an den alten Lösungsmustern und Denkschablonen.

Dies ist allerdings nicht die Option der Vertreter des Diskurses über die Postmoderne. Sie begreifen die Unsicherheit der gegenwärtigen Situation vielmehr als Möglichkeit, nach neuen Antworten zu suchen. Die „postmoderne" Antwort auf die postmoderne Situation ist nicht beschwert durch Trauer über den Verlust der alten, liebgewordenen Orientierungen und Denkmuster, im Gegenteil: Die postmoderne Antwort ist beflügelt durch die Freude über die endlich gewonnene Freiheit, daß wir uns etwas Neues ausdenken können, und den Spott über die, die am Alten festzuhalten versuchen. Diesen haben wir bei Baudrillard.

Vor allem diese Reaktion, diese – postmoderne – Antwort auf den Zustand der Kultur und Gesellschaft, ruft den erbitterten Widerspruch jener hervor, die darin eine Absage an ehrwürdige Traditionen europäischen Denkens sehen, eine Absage an die Moderne, einen Rückfall hinter die Errungenschaften der Aufklärung. Ein Beispiel dafür haben wir in der Charakterisierung der Jugend als postmodern qua verantwortungslos gesehen, in der Etikettierung der Jugend-Kultur als vom Luxus faszinierter Konsumenten-Szene. Wir können also die Jugend-Forschung als Beitrag zur Diskussion über die Postmoderne verstehen. Jugend als Stellvertreter, als der „Sack", den man schlägt, wenn man den „Esel" der Postmoderne meint. In diesen Sack hat man viel hineingesteckt, was nicht zusammen gehört. Aber auch stimmt, daß sich unter dem Etikett „postmodern" ganz unterschiedliche Leute unterschiedlicher Positionen tummeln.

Der postmoderne Diskurs versteht sich in der Tat als eine Kritik an den Vorstellungen der Moderne, ihrer Konzepte von Rationalität und Identität, der Legitimationsfunktion ihrer „großen Erzählungen" – von Fortschritt und Emanzipation. Aber die Argumente sind nicht die einer „Gegenmoderne", einer Revision der Moderne, sondern die Kritik an der Moderne gründet auf der Analyse, daß die Vorstellungen der Moderne der postmodernen Situation nicht mehr gewachsen sind. Diese werden von der Praxis (der postmodernen Wissenschaften, des Wissens) nicht mehr bestätigt, die Praxis ist nicht mehr damit zu fassen. Was die Moderne als „Rationalität" versteht, wird von der Postmoderne vielmehr als Einschränkung unseres Blickfeldes und unserer Erfahrung erfahren (van Reijen 1992, 283). In der heutigen Kultur gebe es keine letztendliche Stabilität, keine Autorität und kein Zentrum. Eine „verbindliche Zielsetzung" für Theoriebildung und -anwendung könne nicht begründet werden. Das Ziel müsse offen bleiben, es könne nicht als Fortschritt definiert werden und werde immer „unvermeidlich antagonistisch" bestimmt sein. Jede sogenannte Wahrheit sei eine bloß temporäre Wahrheit (Hassan 1987). Als postmodern gelten jene (Kultur-) Äußerungen, die nicht vorgeben, etwas über den wahren Charakter des Menschen auszusagen (van der Loo & van Reijen 1990, 257).

Der postmoderne philosophische Diskurs reflektiert den umfassenden kulturellen Transformationsprozeß der Moderne und dessen Konsequenzen für das Subjekt. „Das Beunruhigende für den Menschen ist ..., daß ihm seine (angebliche) Identität als ‚menschliches Wesen' entgleitet ... (Die) Vorstellungen, die das unmittelbare Gefühl einer Identität des Menschen nähren, (sind) schwächer geworden. Nämlich: Erfahrung, Gedächtnis, Arbeit, Autonomie (oder Freiheit) ..." (Lyotard 1985, 79 f.).

Baudrillard macht sich lustig über die unmögliche Vorstellung, Subjekt sein zu wollen, über die Unmöglichkeit der Anforderung an das Individuum, Subjekt sein zu müssen, über die Selbstüberschätzung bürgerlicher Subjektivität. „Die Subjekte sind tot, sie können nichts mehr produzieren, im Gegenteil, sie werden produziert. Wir sprechen nicht die Sprache – die Sprache spricht ... uns. Wir machen nicht die Tradition, die Tradition macht uns" (van Reijen 1988, 398). Die Macht, die wir kraft unserer Rationalität über uns selbst, unsere Mitmenschen, unsere Umgebung und unsere Sprache zu haben glaubten, ist illusionär (397).

„Wir glauben, daß wir überreden, verführen, überzeugen ... doch zwingt nur eine dialektische, erotische, didaktische, ethische, rhe-

torische, ‚ironische' Diskursart ‚unserem' Satz und ‚uns' selbst ihren Verkettungsmodus auf. Es gibt keinen Grund, diese Spannungen Absichten zu nennen" (Lyotard 1983, § 183). Die Inhalte des Gesagten haben ihren Ursprung nicht im Bewußtsein bzw. der Intention von Sprecher-Subjekten, sondern seien abhängig von den zur Verfügung stehenden, kulturell anerkannten Sprachstrukturen. Die Rolle eines Subjektes fällt den Satzstrukturen (Satzregelsystemen und Diskursarten) zu. Das Subjekt ist nur eine „Position" im Satz. „Sender und Empfänger werden im Universum, das der Satz darstellt, situiert, genauso wie dessen Referent und dessen Sinn" (§ 18). Das „Ich" werde erst durch Benennung, durch einen Namen konstituiert. Sprache wird somit Voraussetzung von Subjektivität (§ 94).

Die Welt sei nur sprachlich faßbar. Aber die Sprache stehe nicht in einem Abbildungsverhältnis zu einer außer- oder vorsprachlich gegebenen Wirklichkeit, sondern Wirklichkeit sei selbst bereits sprachlich konstituiert. Sprache sei aber auch kein Königsweg zur Wahrheit. Das Ungesagte, das Schweigen sei der letzte Grund der Sprache (van Reijen 1992, 283). Hören auf das Schweigen sei deshalb die Aufgabe der postmodernen Philosophie: sich auf Wahrheit ex negativo beziehen. Die Aufgabe der postmodernen Kunst: das Undarstellbare darzustellen (285). Die „Frage des Undarstellbaren ... die einzige, die den Einsatz von Leben und Denken lohnt" (Lyotard 1988, 221). Das „Undarstellbare": das ist jener „blinde Fleck" im Denken, jene Differenz, die jeder Innerlichkeit (oder traditionellen Subjektivität) immer schon entgehe, die vom Bewußtsein nicht erfaßt werden könne, weil sie sich seiner linearen Homogenität entziehe; das „Ungedachte": das ist das kontingente Sich-Ereignen von Wirklichkeit, das vom Bewußtsein nicht zu fassen, in diesem aber stets anwesend sei und es unaufhörlich bedrohe (Lyotard 1990, 26). Das Bewußtsein ist erst *nachträglich*, ein Imaginäres, Effekt einer Illusion, eines Nicht-Sehen-Könnens. „... das Bewußtsein [ist] kein Organ der Erkenntnis, sondern eines der Abwehr von Erfahrung ..." (Kamper 1988, 9, 108). Das Ereignis – als geschehende Realität – zu denken hieße, in einem „Spiel ohne Regeln" die Daten auf neuartige Weise zu synthetisieren, den Zugang sich nicht durch apriorische Erkenntnisregeln zu verstellen. Diese ergeben sich erst nachträglich im Akt des Denkens. Das Spiel ohne Regeln ist für Lyotard die adäquate Weise, sich durch das Chaos spätkapitalistischer Gesellschaften zu bewegen (Lyotard 1983, § 98), Handlungsspielräume für das Individuum zu erkunden und zu eröffnen.

Der Diskurs über die Postmoderne begann in den 60er Jahren in den USA als Kritik zunächst an der literarischen Moderne. Die postmoderne Kunst reagierte auf eine kulturelle Krise: Verwischen der Grenzen zwischen Hochkultur und Popkultur und Absage an die Interpretation (van Reijen 1992, 9 ff.). Sie artikulierte den Widerstand gegen die als erstarrt empfundene moderne Gesellschaft (van der Loo & van Reijen 1990, 257). Eine radikale Kritik der Moderne hat es seit deren Anfängen gegeben. Sie erreichte ihren Höhepunkt zur Zeit der Durchsetzung der modernen Gesellschaft in der Industrialisierung, in der Großstadt. Diese Kritik, zunächst als kritisches Einklagen der Versprechen der Moderne in der Aufklärung, war bei Marx als Kritik der Produktionsweise formuliert. Das Kapital als Motor der Geschichte „kritisierte" alle bisherige Geschichte in dem Sinne, daß es die vorgefundenen Verhältnisse auflöste, „verdampfte": alles Traditionelle, alle Sicherheiten, die Fesseln der Produktivkräfte.

Nietzsche, Heidegger, Bataille, Blanchot, Lacan, Derrida machen auf unterschiedliche Weise ästhetische Verfahren zum Instrument einer philosophischen Kritik der Moderne. So unterlaufen sie die unausgesprochenen Voraussetzungen des rationalen philosophischen Diskurses, dem sie gleichwohl verpflichtet bleiben (Bürger 1992). Postmodern ist: die Skepsis gegenüber jenen durch die Aufklärungsphilosophie begründeten Ansprüchen der Beweisbarkeit der Wahrheit unserer Urteile, der Möglichkeit eines Übergangs von kognitiven Urteilen zu moralischer Verpflichtung und der Kalkulierbarkeit und Legitimation von Interventionen (van Reijen 1992, 282 f.). Im Unterschied zur – klassischen – Kritik, die die Unmöglichkeit einklagt, sei es als kulturkonservative Kritik der Menschen, sei es als progressive Kritik der Verhältnisse, die es den Menschen unmöglich machen, die Versprechen/Forderungen der Aufklärung auf die Freiheit des selbstbestimmten Subjekt-Seins zu realisieren/zu erfüllen, werden die

Verhältnisse nicht mehr an den Versprechen der Aufklärung gemessen.

Was die postmoderne Diagnose der Zeit von der Marxschen unterscheidet, ist ihr Verzicht auf ein Jenseits dieses Zustandes, jenseits des Kapitalismus, wo das Projekt einer humanen Gesellschaft erscheint, durch das Abstreifen der Fesseln der Produktivkräfte. Postmoderne Diskussion macht nicht nur die uneinlösbaren Versprechungen der Aufklärung lächerlich, sondern sie bezieht – bei Lyotard in *La condition postmoderne* (1979) – den Marxismus mit ein in die „großen Erzählungen" der Aufklärung und des Idealismus. Diese seien – als große Erzählungen – fehlgeschlagen in ihrem Versuch, eine heterogene Wirklichkeit unter eine einzige Perspektive zu fassen, sei es der Erkenntnistheorie oder der Emanzipation. Sie erzeugten damit Terror und nicht Humanität (1979, 113). Diese „Delegitimierung" bereitet der Postmodernität den Weg (118). Die Erfahrung des Scheiterns der Revolution(en), wenn nicht in der Eroberung der Macht, so spätestens im Versuch bzw. Versprechen, andere Verhältnisse einzurichten, wird zur Absage an die revolutionäre Hoffnung auf die Möglichkeit befreiter Gesellschaft jenseits kapitalistischer Ökonomie.

Diese Absage trug den Vertretern des postmodernen Diskurses den Vorwurf der Affirmation ein, und Fukuyama (1992) nennt seine Affirmation des triumphierenden Kapitalismus ja auch eine postmoderne. Die affirmative Architektur der Metropolen war ihm darin vorausgegangen. Hier, im „anti-modernistischen Postmodernismus", wie Frederic Jameson (1984) diesen im Unterschied zum „promodernistischen" Lyotards bezeichnet, dreht sich die Kritik an der Moderne um: Aus einer Absage an die Gewalt und Herrschaft wird eher eine Absage an die Menschen und die Emanzipationsversprechungen der Moderne. Der Mensch ist zwar eingeplant, aber nicht als Schöpfer dieser Inszenierungen und Bauten, sondern als ihnen Unterworfener.

Man sieht, der Begriff der Postmoderne wird von unterschiedlichen Positionen beansprucht, steht nicht für einen einheitlichen Diskurs, sondern für ein Forum, auf dem die unterschiedlichsten Diskutanten miteinander um die Hegemonie, die Definitionsmacht streiten. Politisch hat der Kapitalismus erst mal gesiegt, ist als Sieger hervorgegangen aus der „Konkurrenz der Systeme". Er scheint das einzig mögliche ökonomische System zu sein. Ökonomisch hat er damit aber noch lange nicht gesiegt, im Gegenteil, die Probleme scheinen eher größer zu werden – die Kriege sind ein Zeichen dafür – oder besser: Sie werden offensichtlicher, sie können nicht mehr versteckt werden hinter dem Hinweis auf das andere, „schlechtere" System. In dieser Situation haben wir wieder den Legitimationsdiskurs: den Diskurs als Ablenkung, „Rauchschleier": die Kritik am untergegangenen konkurrierenden System ersetzt die Selbstkritik des Kapitalismus. Hierfür werden Argumente der Postmodernen herangezogen. Die Diskussion über die Jugend, über Jugend-Kultur als „postmoderne", ist ein Beispiel dafür. Jugend steht quer zu den Klassen, sie ist (noch) nicht (vollständig) integriert in den gesellschaftlichen Konsens. Ihre Desintegration bricht in jeder Generation wieder auf. Zugleich auch tritt sie in Widerspruch nicht nur zur Gesellschaft, sondern zur Generation vor ihr, zur Gesellschaft der „Alten", zu deren Integration, aber auch zu deren Idolen und Idealen, die sie „verraten" hat.

II. Kulturindustrie

Nehmen wir ein anderes Beispiel: Madonna – das Idol der Jugend. Das Pop-Organ *Rolling Stone* (Nr. 591, 1990, 93) nennt Madonna eine „Postmodern Goddess": „If postmodern more or less means the art of the left rip-off, the canny revamping of styles ... her every gesture is a shadow of some past vogue" (97). Sie bekleide sich mit den Posen berühmter schöner Weiblichkeit und sei „dennoch eindeutig und unverkennbar – Madonna: die Einzige, die Erfolgreichste, der reichste weibliche Star" (Schultz 1992, 99). Madonnas message sei die vom Erfolg. „Sie ist der Fleisch und Blut gewordene Mythos vom Erfolg: weiblich, der Pop-Archetyp, der die westliche Erfolgsreligion vom Aufstieg als weibliches Geschlecht verkörpert: Vamp – Tramp – Superstar. „Ich bin die Fleisch-und-Blut-gewordene Männerphantasie vom Erfolg: weiblich."

Die erfolgreiche Zurschaustellung des weiblichen Körpers als „Schönheit" verlange, so Irmgard Schultz, „die Distanz, den Bruch und das teuflische Lachen über die auf Män-

ner zugeschnittene Erfolgsverkörperung". Der weibliche Star spiele mit der zweigeschlechtlichen Festlegung der Macht als „body politics". Er überschreite parodierend die Norm, daß Erfolg-gleich-männlich und seine Verkörperung-gleich-weiblich zu sein hat (100). Madonna spiegele im Spiel mit den Versatzstükken des modernen „Mythos-vom-Erfolg-als-Frau" auf der Höhe der Postmoderne vor, was Frauen in ihren Orientierungen immer wieder suchen: weibliche Potenz, die mehr ist als die männliche Story vom Erfolg durch Geld. Das weibliche Idol als Vorbild für die Frau sei, wie Madonna zeige, kein Bild vorbildhafter weiblicher Körperlichkeit, sondern ein Bild „vorbildhafter weiblicher Selbstbezüglichkeit" (103). Das Idol als Botschaft von den ganz anderen Möglichkeiten weiblicher Lebensform sei „eine Rede gegen und mit der Mutter im Prozeß der Selbstverständigung der Frau" (104). Für Mädchen stehe das weibliche Idol über die für Jungen und Mädchen gleichermaßen gegebene Funktion als Akkulturations-Instanz hinaus für eine subversive Dimension des Bewußtwerdens der Herrschafts- und Machtfestlegung durch „body politics" (106).

Was macht das Postmodern-Neue in Madonnas „Botschaft" aus, fragt Irmgard Schultz, und sie antwortet: „nicht nur die Lobpreisung der eigenen Lust der Frau, sondern die Vorführung einer eigenen Lust der Frau auf der Höhe der Zeit." Sie habe „vor allem den Blick freizulegen durch einen ganzen Wust an Kulturindustrie gewordener Männerphantasien von der Leidenschaft der Frau" hindurch, die die freie Liebe in den letzten zwanzig Jahren in Pornographie verwandelt habe (108). Durch diesen „Zeitmantel des Pornographischen" hindurch dekonstruiere Madonna die gegenwärtige Normalität des Pornographie gewordenen weiblichen sexuellen Willens und zeige so, daß diese Normalität nichts anderes ist als „eine in den Stand von „Wirklichkeit" verallgemeinerte Männerphantasie von der Sexualität der Frau"; nichts weiter also als „ein historisch weiteres Dessousstück in der abendländischen Geschichte von der sexuellen Norm" (110). Es ist dieser tiefe Einblick in den utopischen, frauen-selbst-vermittelten „Ort" als die nie realisierte andere weibliche Schönheit, mit denen die wirklich-weiblichen Idole vor allem auch die Frauen fesseln (111).

David Tetzlaff (1993) bestreitet diese emanzipatorische Funktion von Madonna. Ihre Botschaft vom Erfolg sei keine andere als die jeder anderen Horatio-Alger-Geschichte: „Look, the path to success *is* open. To anyone!" (261). Der einzige Unterschied liege darin, daß Madonna sich an die Karriere-Frau aus der Mittel-Schicht wende. Aber auch für diese bedeute ihre Botschaft kaum einen Angriff auf das Patriarchat. Sie ersetze das patriarchalische Ideal der Jungfrau durch kapitalistische Imperative. Die Botschaft für die Karrierefrau sei: „Business comes first, but we still might call on you to be a sex object on the side." Aller demonstrierten Unabhängigkeit und Macht zum Trotz, biete sich Madonna immer noch als ein Objekt des männlichen, sexistischen Blicks an.

Wenn wir nur die Texte an der Oberfläche des sich ständig ändernden Images von Madonna lesen, mögen wir glauben, der „poststrukturalistischen Vision des dezentrierten Subjekts" zu begegnen, dessen persönliche Position nicht durch individuelle Einzigartigkeit definiert ist, sondern durch einen chaotischen Zusammenstoß von ineinandergreifenden und miteinander wetteifernden Diskursen. Aber bei Madonna handle es sich nicht um unterschiedliche Stimmen *innerhalb* des Subjekts, Madonna wähle aus einer Vielfalt von Diskursen aus, um ihre Subjektivität *außerhalb* zu drapieren. Sie seien bloße Werkzeuge in ihrer Selbst-Darstellung (257). Madonna habe durchaus eine „Identität". Diese sei verortet – nicht im manifesten Inhalt der Oberfläche, nicht in den historischen Diskursen darunter, sondern *über* der Oberfläche, in der Arena des Tauschs und des Wettkampfs um Privilegien und Macht. Das ist nicht neu für einen Super-Star, aber Madonna ist darin so verblüffend offen, und dies wird von ihren Fans akzeptiert. Sie sind von Madonnas Image verführerischer Macht fasziniert. Die Machtlosen wünschen, etwas vom Glanz der Macht abzubekommen. Jedoch repräsentieren die leicht verfügbaren Ikonen der Macht oft nichts anderes als ein anderes Netz von Fallen. Das dominante System zielt zuerst darauf ab, ihnen alle Macht abzusprechen. Zu diesem Zweck überschüttet es sie mit Diskursen, die Apathie, Resignation, Passivität fördern (260).

Sich mächtig zu fühlen, ist nicht dasselbe wie mächtig sein. Wollte Madonna ihren Fans

wirklich von ihrer Macht abgeben, müßte sie ihnen mehr bieten, als der Zelebrierung ihres Erfolgs beizuwohnen. Ihre Arbeit müßte ihren Fans eine Art Rollen-Modell geben, übertragbar auf deren eigenen Kampf um Selbstbestimmung. Die einzige Anleitung, die aus Madonnas Metatext zu gewinnen sei, folge dem Grundmuster des Reaganism: Sei selbstsüchtig, rücksichtslos, nütze jeden materiellen Vorteil, um die Position zu erreichen, von der Deine Selbst-Verwirklichung abhängt, und zur Hölle mit jedem oder allem, das in Deinem Weg steht (262). „Die modernen Kulturkonzerne sind der ökonomische Ort, an dem ... noch ein Stück der sonst im Abbau begriffenen Zirkulationssphäre überlebt. Dort kann schließlich einer noch sein Glück machen ... Wie freilich die Beherrschten die Moral, die ihnen von den Herrschenden kam, stets ernster nahmen als diese selbst, verfallen heute die betrogenen Massen mehr noch als die Erfolgreichen dem Mythos des Erfolgs" (Horkheimer & Adorno 1944, 157 f).

David Tetzlaff sieht im „Madonnaismus" die Aneignung der Symbole von Emanzipation und Selbstbestimmung, die zugleich ihre historische und soziale Bedeutung abstreife. „Wir erkennen keine resistente Subkultur, die dabei wäre, sich den dominanten Diskurs anzueignen, sondern das Ersetzen eines dominanten Diskurses durch einen anderen und die Mobilisierung der unterdrückten Bevölkerung für die Transformation des kulturellen Erbes aus dem alten Regime in flüssiges Kapital für den Profit der neuen Herren" (253). Vielleicht erkennen Madonnas Zuschauer, daß sie diese unterschiedlichen Symbole nur zur Schau trägt, als ob sie eine Modekollektion vorführte. Die Modeindustrie hat schon lange die Bilder des exotischen Anderen ausgebeutet. Madonna hat diese Technik auf die Symbole der Subkultur übertragen. Die message ist die der upward mobility (259). Sie spricht Menschen einer großen Vielfalt von soziokulturellen Positionen an, verspricht Wunscherfüllung für jedermann, von Straßenkids, die glauben wollen, daß kulturelle Rebellion sie tatsächlich irgendwohin tragen würde, bis zu Yuppie-Frauen, die glauben wollen, daß ihre corporate upward mobility nicht wirklich ein Ausverkauf ist und daß sie eine expressive nonkonformistische Unabhängigkeit aufrechterhalten können (261).

Die Kulturindustrie spezialisiere sich auf die Popularisierung und Validierung von Formen des Rückzugs aus der Opposition, die den Status quo bestätigen (260). „Vergnügtsein heißt Einverstandensein ... nicht: Flucht vor der schlechten Realität, sondern vor dem letzten Gedanken an Widerstand (Horkheimer & Adorno 1944, 172). „Das Vergnügen befördert die Resignation, die sich in ihm vergessen will". (166 f). Obwohl sich ohne Frage die Teilnahme an jeder Art von Guerrilla-Krieg mit Symbolen sehr befreiend anfühlen kann, ist der Zugang zu irgendeiner besonderen Instanz tatsächlicher Befreiung selten allgemein verfügbar. Eher ist er abhängig von bestimmter sozialer und kultureller Position (Tetzlaff, 253). Madonnas Macht ist an ihre Fähigkeit gebunden, ihr Image zu reproduzieren und zu verbreiten. Die Massen können Madonnas Weg zu Macht nicht folgen, weil sie nicht die Möglichkeit haben, Images von sich selbst in die Medien zu bringen. Die Tore zur Traumwelt des Fernsehschirms sind nur den wenigen offen, die für die Suche der Kulturindustrie nach maximiertem Profit nützlich sind. Madonna kann als Idol bewundert, aber nicht wirklich nachgeahmt werden. Ihre Macht existiert nur in der Hyperrealität des postmodernen Medienspektakels, das den Massen nur dafür zur Verfügung steht, „to sit and watch, to buy" (262).

„Immerwährend betrügt die Kulturindustrie ihre Konsumenten um das, was sie immerfort verspricht" (Horkheimer & Adorno 1944, 166). Während das Geheimnis ästhetischer Sublimierung darin liege, Erfüllung als gebrochene darzustellen, sublimiere Kulturindustrie nicht, sondern unterdrücke. „Kunstwerke sind asketisch und schamlos, Kulturindustrie ist pornographisch und prüde ... Die Serienproduktion des Sexuellen leistet automatisch seine Verdrängung. Gelacht wird darüber, daß es nichts zu lachen gibt. Allemal begleitet Lachen den Augenblick, da eine Furcht vergeht. Es zeigt Befreiung an. Das versöhnte Lachen ertönt als Echo des Entronnenseins aus der Macht, das schlechte bewältigt die Furcht, indem es zu den Instanzen überläuft, die zu fürchten sind ... Die permanente Versagung, die Zivilisation auferlegt, wird den Erfaßten unmißverständlich in jeder Schaustellung der Kulturindustrie nochmals zugefügt und demonstriert" (167 f.).

„Das Existieren im Spätkapitalismus ist ein dauernder Initiationsritus. Jeder muß zeigen, daß er sich ohne Rest mit der Macht identifiziert, von der er geschlagen wird" (182). Dies ist die „Abschaffung des Individuums ... dadurch, daß die Individuen gar keine sind, sondern bloße Verkehrsknotenpunkte der Tendenzen des Allgemeinen" (184). „Innerlichkeit, die subjektiv beschränkte Gestalt der Wahrheit, war stets schon den äußeren Herren mehr als sie ahnte untertan. Von der Kulturindustrie wird sie zur offenen Lüge hergerichtet" (171). Aber: „Massenkultur entschleiert damit den fiktiven Charakter, den die Form des Individuums im bürgerlichen Zeitalter seit je aufwies" (182).

III. Ästhetisierung des Lebens

Seyla Benhabib (1992) versteht den postmodernen Diskurs als Kritik der westlichen Rationalität aus der Perspektive ihrer Peripherie, vom Standpunkt derer, die sie ausgeschlossen hat. Dieser Ausschluß – der Frauen, der Kinder, der Narren und der Primitiven – war die andere Seite der grandiosen Vision der modernen westlichen Zivilisation, der „Aufklärung". Diese suchte das „Andere", das Heterogene, aus der als homogen vorgestellten sozialen Wirklichkeit zu eliminieren. Deshalb wird das Denken der Aufklärung im postmodernen Diskurs als „totalitäres" denunziert.

„Aufklärung ist totalitär" heißt es bereits in der *Dialektik der Aufklärung* von Horkheimer & Adorno. Von der Aufklärung werde nur anerkannt, was durch Einheit sich erfassen läßt. „Die Vielheit der Gestalten wird auf Lage und Anordnung, die Geschichte aufs Faktum, die Dinge auf Materie abgezogen" (16 f.). Horkheimer & Adorno erkennen darin „das Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft selbst" wieder. Diese sei „beherrscht vom Äquivalent." Sie mache „Ungleichnamiges komparabel, indem sie es auf abstrakte Größen reduziert" (18). Die Abstraktion, „das Werkzeug der Aufklärung", verhalte sich zu ihren Objekten „als Liquidation" (24). „Ohne Rücksicht auf die Unterschiede wird die Welt dem Menschen untertan ... Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen besteht in der Souveränität übers Dasein, im Blick des Herren, im Kommando" (19). „Die Herrschaft in der Sphäre des Begriffs erhebt sich auf dem Fundament der Herrschaft in der Wirklichkeit" (25).

Die philosophische Postmoderne greift diesen Diskurs wieder auf, knüpft an ihn an – das ist zumindest eine mögliche Sichtweise. Derrida erkennt im „endlosen Spiel binärer Oppositionen" den Versuch, die Anwesenheit des Anderen in den Texten der westlichen Metaphysik zu löschen. Die Logik der binären Oppositionen sei eine Logik der Unterwerfung und der Beherrschung (Derrida 1991), „Logik des Entweder-Oder". (Horkheimer & Adorno 1944, 53). Ebenso wie für Lyotard ist für Derrida die Differenz unaufhebbar: „Differänz". Die *condition postmoderne* sei kein Pluralismus, sondern Folge von unlösbaren Gegensätzen. Es gibt keine Synthesis, keine „Metasprache" (Lyotard), „keine ‚Sprache' im allgemeinen", sondern viele Sprachen, viele Arten zu reden, Satz-Regelsysteme und Diskursarten: Argumentieren, Erkennen, Beschreiben, Erzählen, Fragen, Zeigen, Befehlen usw. „Zwei Sätze ungleichartiger, heterogener Regelsysteme lassen sich nicht ineinander übersetzen. Sie können in Hinblick auf einen durch eine Diskursart festgelegten Zweck miteinander verkettet werden, mit denen Ziele erreicht werden können: Wissen, Lehren, Rechthaben, Verführen, Rechtfertigen, Bewerten, Erschüttern, Kontrollieren ..." (Lyotard 1983, 10). Zwischen diesen verschiedenen Sprachen bestehe ein unaufhebbarer Widerstreit.

Dem Denken der Aufklärung, das sich darüber hinwegsetzt, „wird die Rechnung präsentiert" (Horkheimer & Adorno 1944, 39): das „Andere der Vernunft" sucht diese selbst heim (Foucault 1961). „Mit der Versachlichung des Geistes wurden alle Beziehungen der Menschen selber verhext" (Horkheimer & Adorno 1944, 41). Das Subjekt scheitert an der – fatalen – Strategie des Objekts (Baudrillard 1983). „Die Weltherrschaft über die Natur wendet sich gegen das denkende Subjekt selbst" (Horkheimer & Adorno, 39). „Das Erwachen des Subjekts [wurde] erkauft durch die Anerkennung der Macht als des Prinzips aller Beziehungen (19). Innerlichkeit war eben „stets schon den äußeren Herren mehr als sie ahnte untertan" (171). Heute bestehe der Verdacht, daß die „menschliche Innerlichkeit", die selbstbezügliche Bewußtseinsinstanz, auf die

die Moderne gesetzt hatte, zu einem universalen Gefängnis umgebaut" werde, daß sich das Subjekt in der Immanenz des Imaginären selbst einschließe (Kamper 1988, 104).

„Als Organ solcher Anpassung ist Aufklärung destruktiv", resümieren Horkheimer & Adorno (56). Sie halten aber zugleich an der Dialektik der Aufklärung fest, daran, daß Aufklärung „als solche der Herrschaft überhaupt entgegengesetzt ist" (55). Sie habe jedoch „ihrer eigenen Verwirklichung entsagt" (56). Die „Selbstzerstörung der Aufklärung" (7) ist das Ergebnis. Aufklärung komme erst dann (wieder) zu sich selbst, wenn sie „das falsche Absolute", das Prinzip der blinden Herrschaft, aufzuheben wage, dem letzten Einverständnis mit diesem absage (56 f.).

„In ihre Auflösung [des „falschen Absoluten"] vermag das Wissen ... nun überzugehen" (56 f.). Dies ist auch die Überzeugung der Vertreter der Postmoderne. Für Lyotard ist das postmoderne Wissen *nicht nur* ein Instrument der Herrschenden. „Es verfeinert [vielmehr] unsere Sensibilität für die Unterschiede und verstärkt unsere Fähigkeit, das Inkommensurable zu ertragen" (1979, 16). Da das postmoderne Wissen seinen Grund „nicht in der Übereinstimmung der Experten, sondern in der Paralogie der Erfinder" (16) finde, plädiert Lyotard für einen experimentellen philosophischen Diskurs ohne (apriorische) Erkenntnisregeln (1983, § 98). Auf diese Weise wird die Wahrnehmung völlig neuer Formen ermöglicht.

Es geht darum, die Wahrnehmungskapazität des Subjekts zu erweitern und damit auf die Herausforderungen und Verunsicherungen der Postmoderne zu reagieren, die sich aus dem Zusammenbruch der gewohnten raum-zeitlichen Ordnung (der Moderne) durch das Aufkommen der neuen technischen Medien für das Subjekt ergeben. Es geht „um die Vervielfältigung der Möglichkeiten, Daten zu verbinden, um neue Formen darzustellen und zu genießen" (Lyotard 1989, 71).

Die Situation des Subjekts heute ist durch die Singularität des Augenblicks, bzw. der *intensiven* Zeit bestimmt, durch isolierte, punktuelle Augenblicke, die nicht in einem eindeutigen Zusammenhang mit vergangenen oder zukünftigen Ereignissen stehen. Der kommende Augenblick ist ungewiß und undeterminiert. Das Subjekt wird mit der Kontingenz konfrontiert. Kein Blick auf Vergangenes oder Zukünftiges vermag Sicherheit (eines Sinnes) und Handlungsorientierung zu gewähren. Im Zeitalter der Elektronik haben wir es nicht mehr mit Dingen, sondern mit Immaterialien zu tun. Bei diesen kann jene scharfe Trennungslinie zwischen Geist und Materie, Subjekt und Objekt nicht mehr gezogen werden, durch die sich das neuzeitliche Subjekt konstituierte. Das souveräne Subjekt der Aufklärung gestaltete ihm Entgegen-stehendes (Ob-jektives). Der Raum dieser Gestaltung und Selbst-Gestaltung war das raum-zeitliche Kontinuum (Böhme & Böhme 1985). Übersichtlichkeit und Vorhersehbarkeit der Welt der Moderne wurde durch verschiedene Strategien zur Eliminierung der Kontingenz erreicht. Mit dem Verlust dieser Stützen scheint das rational verfahrende neuzeitliche Subjekt kaum noch handlungsfähig. Deshalb die „Krise des Subjekts". Das Subjekt ist nicht in der Lage, der Prozeß- und Ereignishaftigkeit unserer Welt zu begegnen, die veränderte Welt hoher Komplexität zu reflektieren, weil es an das neuzeitliche Raum-Zeit-Kontinuum gebunden ist. Das Paradoxe der Situation besteht darin, daß die Konzepte des neuzeitlichen Raum-Zeit-Kontinuums immer noch handlungsleitend sind.

Lyotard versucht, die Wahrnehmung ohne bewußtes Subjekt zu denken, und damit auch ohne Einheit. Er trägt damit „ein Konzept vor, das in einen sehr elementaren Bereich der Realitätswahrnehmung vordringt, überspringt zwei traditionell entscheidende Momente des Denkens: das Bewußtsein und das Subjekt" (Reese-Schäfer 1989, 77, 88). Das Subjekt wird durch ein System von Strukturen, Oppositionen und Differenzen ersetzt, die als Produkte einer lebendigen Subjektivität betrachtet werden müssen (Frank 1989). „Mit der Versachlichung des Geistes ... schrumpft der einzelne zum Knotenpunkt konventioneller Reaktionen und Funktionsweisen zusammen, die sachlich von ihm erwartet werden" (Horkheimer & Adorno 1944, 41). Jedermann wird seine eigene Geschichte und seinen eigenen Stil selbst bestimmen können; aber dieses „Eigene" ist eine Illusion (van der Loo & van Reijen 1990, 262).

„Aus dem Zerfall der Großen Erzählungen ergibt sich ... keineswegs ... die Zersetzung des sozialen Bandes, ... Zustand einer

aus individuellen Atomen bestehenden Masse ... Das Selbst, auf das jeder zurückgeworfen, ist nicht isoliert, es ist in einem Gefüge von Relationen gefangen; auf Posten gesetzt, die von Nachrichten verschiedener Natur passiert werden. Niemals machtlos gegenüber diesen Nachrichten, die es durchqueren, indem sie ihm die Stelle des Senders oder des Empfängers oder des Referenten zuordnen. Denn seine Verschiebung hinsichtlich dieser Wirkung der Sprachspiele ist zumindest in bestimmten Grenzen tolerierbar und sogar durch die Regulierungen ... hervorgerufen, deren das System sich zur Verbesserung seiner Leistung versieht" (Lyotard 1979, 55).

Das Paradigma des Bewußtseins wird bei Lyotard durch das Paradigma der Sprache ersetzt (Frank 1989). Lyotard möchte davon überzeugen, daß die Destruktion der Episteme der Repräsentation nur die Option erlaubt, die Unvereinbarkeit und Unversöhnlichkeit der Sprachspiele anzuerkennen, und zu akzeptieren, daß nur lokale und kontextspezifische Kriterien der Gültigkeit formuliert werden können. Man müsse m. a. W eine „Agonistik" der Sprache akzeptieren: Zu sprechen heiße zu kämpfen im Sinn des Streitgesprächs, und Sprechakte fielen in den Bereich einer allgemeinen Agonistik (Lyotard 1983). Sprechen sei stets, infolge der Singularität der Sätze und des Fehlens einer Metaregel, von einer fundamentalen und unüberwindlichen Ungerechtigkeit durchzogen. Durch die Sprache werden Machtstrukturen aufgebaut und stabilisiert (s. bereits Foucault 1972). Nietzsches These, daß die Welt Wille zur Macht sei, reformuliert Lyotard unter heutigen Bedingungen, d. h. insbesondere unter sprachphilosophischen Gesichtspunkten. Der Kampf finde statt „zwischen Redestrukturen, die die Welt konstituieren" (Taureck 1991, 187 f.). Es bestehe die ständige Gefahr, daß ein Diskurs die Macht an sich reiße und die anderen Diskurse dadurch unterdrücke, daß er diese mit seinen eigenen Regeln beurteilt. „Die Möglichkeit von Sprache ist die Möglichkeit zur Gewalt als Beraubung von sprachlicher Artikulation" (Taureck 1988, 293). Der *Widerstreit* handelt von dieser „Gewalt der Diskurse" (291), von „der Tendenz der Diskurse zur Verdrängung anderer Diskurse" (296), vom „Bürgerkrieg der Sprache mit sich selbst" (291). In der Gegenwart drohe die Hegemonie des Diskurses der Informatik.

Es gelte, „Widerstreite" als solche zu bezeichnen (bezeugen) und unterdrücktem Sprechen durch die Suche einer geeigneten sprachlichen Artikulation zum Ausdruck zu verhelfen. Lyotard als Anwalt des Heterogenen, Pluralen, Inkommensurablen und Singulären plädiert dafür, die Probleme unbedingt offen zu halten, sie als Probleme überhaupt erst bewußt werden zu lassen, statt vorschnelle Antworten zu geben. Diese Option impliziert einen „Polytheismus von Werten" und eine Politik der Gerechtigkeit jenseits von Konsens (Benhabib 1992, 9 f.).

Die Philosophie der Postmoderne reagiert auf den Verlust des Glaubens, daß wir Beweisgründe für unsere fundamentalen demokratischen Werte haben können (van Reijen 1992, 9 ff.). Der Verzicht auf den Anspruch, gesichertes Wissens zu erwerben und mit Hilfe dieses Wissens die gesellschaftlichen Widersprüche zu versöhnen, sei die wichtigste Voraussetzung für die Sicherung demokratischer Verhältnisse (Lefort 1990). Die wahre Theorie der Demokratie versuche nicht, die Antagonismen aufzuheben oder zu verschleiern, sondern mache klar, daß das „Unversöhnbare" das Herzstück der noch ausstehenden Demokratie ist. Es manifestiere sich zum einen im „bürgerlichen Konflikt" und liege zum anderen, wie das Es dem Ich, der Gesellschaft als ihr „Anderes" zugrunde. Ein anderer Ausdruck für diese Trennung sei Macht: die Symbolisierung des Verschiedenen. Sie manifestiere sich in den vielfältigen Repräsentationen: Nutzlosigkeit, Verschwendung, Sinnlosigkeit (Gauchet 1990).

Literatur

Baudrillard, Jean (1983): *Les stratégies fatales*. Paris. [Die fatalen Strategien. München: Matthes & Seitz, 1985]

Beck, Ulrich (1986): *Risikogesellschaft*. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt/M.: Suhrkamp

Benhabib, Seyla (1992): *Situating the Self*. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics. New York: Routledge

Bohleber, Werner & Leuzinger, Marianne (1981): Narzißmus und Adoleszenz. Kritische Bemerkungen zum „Neuen Sozialisationstypus". In: Psychoanalytisches Seminar Zürich (Hg.), *Die neuen Narzißmustheorien: Zurück ins Paradies?* Frankfurt/M.: Syndikat, 125-138

Böhme, Gernot & Hartmut (1985): *Das Andere der Vernunft.* Frankfurt/M.: Suhrkamp

Bohnsack, Ralf (1989): *Generation, Milieu und Geschlecht.* Ergebnisse aus Gruppendiskussionen mit Jugendlichen. Opladen: Leske + Budrich

Bruder, Klaus-Jürgen (1993): *Subjektivität und Postmoderne. Der Diskurs der Psychologie.* Frankfurt/M.: Suhrkamp

Bruder-Bezzel, Almuth & Bruder, Klaus-Jürgen (1979): Unter den Talaren, der Muff von 10 Jahren: Die Theorie vom „Neuen Sozialisationstyp". *Psychologie & Gesellschaftskritik 11*, 19-32

dies. (1984): Jugend. Psychologie einer Kultur. München: Urban & Schwarzenberg

Bürger, Peter (1992): *Das Denken des Herrn.* Bataille zwischen Hegel und dem Surrealismus. Frankfurt/M.: Suhrkamp

Derrida, Jacques (1991): *Gesetzeskraft.* Der „mythische Grund der Autorität". Frankfurt/M.: Suhrkamp

Diederichsen, Dietrich (1983): Die Auflösung der Welt. In: ders., Hebdige, D. & Marx, D. D., *Schocker.* Stile und Moden der Subkultur. Reinbek: Rowohlt, 166-188

Fend, Helmut (1988): *Sozialgeschichte des Aufwachsens.* Bedingungen des Aufwachsens und Jugendgestalten im zwanzigsten Jahrhundert. Frankfurt/M.: Suhrkamp

Ferchhoff, Wilfried & Dewe, Bernd. (1991): Postmoderne Stile in den Jugendkulturen. In: Helsper, W. (Hg.), *Jugend zwischen Moderne und Postmoderne.* Opladen: Leske + Budrich, 183-199

Foucault, Michel (1961): *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique.* Paris: Plon [dt.: *Wahnsinn und Gesellschaft.* Eine Geschichte des Wahnsinns im Zeitalter der Vernunft. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1969]

ders. (1972): *L'Ordre du discours.* Paris: Gallimard [dt.: Die Ordnung des Diskurses. München: Hanser 1974]

Frank, Manfred (1989): *Das Sagbare und das Unsagbare.* Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik und Texttheorie. Frankfurt/M.: Suhrkamp

Fukuyama, Francis (1992): *Das Ende der Geschichte.* München: Kindler

Gauchet, Marcel (1990): in: Rödel, U. (Hg.) *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie.* Frankfurt/M.: Suhrkamp

Greiner, Ulrich (1993): Zucker für die Affen – Über die Entbehrlichkeit gegenwärtiger Kunst: Eine Polemik aus nicht gegebenem Anlaß. *Die Zeit* 48, 26. 11. 93, S. 59

Hassan, Ihab (1987): Pluralismus in der Postmoderne. In: Kamper, D. & van Reijen, W. (Hg.), *Die unvollendete Vernunft.* Frankfurt/M.: Suhrkamp

Horkheimer, Max & Theodor W. Adorno (1944): *Dialektik der Aufklärung.* Amsterdam: de Munter (1968)

Horx, Mathias (1988): My Generation. In: *Zeitmagazin* 25. 3. 1988, 54-67

Jaide, Walter & Veen, Hans-Joachim (1989): *Bilanz der Jugendforschung.* Ergebnisse empirischer Analysen in der BRD von 1975-1987. Paderborn: Schöningh

Jameson, Frederic (1984): The Politics of Theory. Ideological Positions in the Postmodernism Debate. *New German Critique 33*, 53-65

Kamper, Dietmar (1988): *Hieroglyphen der Zeit.* München: Hanser

König, Peter (1993): Wir Vodookinder. *Kursbuch* 113: „Deutsche Jugend", Berlin: Rowohlt

Lefort, Claude (1990): in: Rödel, U. (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie.* Frankfurt/M.: Suhrkamp

van der Loo, Hans & Willem van Reijen. (1990): *Modernisierung.* München: dtv (1992)

Lyotard, Jean-François (1979): *La condition postmoderne.* Paris: Editions de Minuit [dt.: *Das postmoderne Wissen.* Wien: Böhlau 1982]

ders. (1983): *Le Différend.* Paris: Editions de Minuit [dt.: *Der Widerstreit.* München: Fink 1987]

ders. (1985): *Immaterialität und Postmoderne.* Berlin: Merve

ders. (1988): *L'inhumaine.* Paris: Galilée [dt.: *Das Inhumane.* Wien: Passagen 1989]

ders. (1989): *Streifzüge.* Wien: Passagen

ders. (1990): *Heidegger and the Jews.* Minneapolis: University of Minnesota Press

Reese-Schäfer, Walter (1989): *Lyotard.* Hamburg: Junius

van Reijen, Willem (1988): Das unrettbare Ich. In: Frank, M., Raulet, G. & van Reijen, W. (Hg.), *Die Frage nach dem Subjekt.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 373-400

ders. (1992): *Allegorie und Melancholie.* Frankfurt/M.: Suhrkamp

Schultz, Irmgard (1992): Madonna – das ewige und das wirkliche Idol. Reflexionen über weibliche Schönheit anhand der Rolle von Idolen für das Selbstverständnis der Frau. In: Akashe-Böhme, F. (Hg.), *Reflexionen vor dem Spiegel.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 91-111

Taureck, Bernhard (1988): *Französische Philosophie im 20. Jahrhundert.* Reinbek: Rowohlt

ders. (1991): Wo steht Lyotard? In: Reese-Schäfer, W. & B. Taureck (Hg.), *Lyotard.* Hamburg, 185-203

Tetzlaff, David (1993): Metatextual Girl. In: Schwichtenberg, C. (ed.), *The Madonna Connection.* Representational Politics, Subcultural Identities, and Cultural Theory. Boulder: Westview Press, 239-263

Ziehe, Thomas (1985): Manuskript; zit. n. Ferchhoff, W. & Dewe, B. 1991, Postmoderne Stile in den Jugendkulturen. In: Helsper, W. (Hg.), *Jugend zwischen Moderne und Postmoderne.* Opladen: Leske + Budrich, 185