

1. Suche nach Gründen und deren Endlosigkeit

Wenn von philosophischen Problemen die Rede ist, besteht zuerst die Frage, was unter solchen Problemen verstanden wird und was sie von anderen Problemen unterscheidet. Dabei wird es nicht darum gehen, zu der Vielzahl an Bestimmungen der Disziplin Philosophie eine weitere hinzuzufügen oder sie unter einen Oberbegriff zu zwingen. Vielmehr steht im Mittelpunkt, auf eine Tendenz hinzuweisen. Die Eigentümlichkeit des Philosophischen liegt in ihrer Präzision und gleichzeitig ihrem Mangel. Auf der einen Seite ist sie interessiert an »Grundfragen«, die über alltägliche Erfahrungen hinausgehen oder zumindest als solche verdeckt und unbewusst bleiben. Fragen nach dem Urgrund, dem Sinn von Sein oder der Bedeutung von Bedeutung gehen über die Ebene des Was hinaus zu dem Warum. Hier will Philosophie die präziseste und gründlichste aller Wissenschaften sein. Auf der anderen Seite tauchen philosophische Probleme dort auf, wo andere Disziplinen an Grenzen geraten, weil es an Bestimmtheit mangelt. Der schwammige Charakter rührt nicht zuletzt daher, dass Philosophie sich abmüht, Beschreibungen für Phänomene, Eindrücke und Situationen zu finden, die sich der sprachlichen Beschreibung entziehen, wie beispielsweise die Bedeutung der Endlichkeit des menschlichen Lebens, der unvermeidbare Mangel an Wissen oder die Darstellung dessen, was Normativität heißt. Bereits die philosophischen Grundbegriffe und Termini sind oft bedeutungsüberladen und schwer verständlich. Philosophie ist daran interessiert, wie Rentsch schreibt, »die Abstraktheit und Gestörtheit wegzuarbeiten« (Rentsch 2000: 83), und gleichzeitig legt sie diese durch die Behandlung erst frei. Dieses »Grund«-Verständnis als Ausgangspunkt für die vorliegende Studie deutlich zu machen, ist aus mehreren Gründen sinnvoll.

Erstens ist die Arbeit als ein genau solches Vorgehen zu verstehen. Sie ist der Versuch einer Präzisierung und des Verständlich-Machens dessen, was »Kontingenzeinsicht« genannt werden soll. Einem solchem Vorgehen sind notwendig Grenzen gesetzt, die sich sowohl in der Analyse als auch sprachlich niederschlagen.

Zweitens weist die Situation aus Bestimmtheit und Unbestimmtheit auf eine Verklammerung hin, die auch für die vorliegende Arbeit und die analysierten Autoren zutreffend ist. Angenommen wird ein Zusammenhang zwischen einer theoretischen Erschließung und Deutung der Welt sowie der Art und Weise unseres Handelns und unseres Agierens in dieser.

Drittens kann die Allgemeinheit der Situation mit der besonderen Wahrnehmung dieser Situation in einem historischen Abschnitt und den daraus entstandenen Philosophien in Verbindung gebracht werden. Es sind immer andere Gegenstandsbereiche, auf die sich die obige Allgemeinsituation bezieht und aus denen sich etwas über die Gegenwart lernen lässt. Konkret gilt es darauf hinzuleiten, wie besonders der Aspekt des »Mangels« in den Vordergrund rückte und zum Kern gegenwärtiger Sozialphilosophie wurde.

Es gilt deshalb einleitend daran zu erinnern, weshalb die Philosophie sich lange Zeit als *Suche nach Gründen* (1.1) verstand und wie sich diese Suche verändert hat. Deutlich soll werden, dass die Veränderung den Fokus auf die Darstellung und Beschreibung der Grenzen der Suche richtete und wie die Erkenntnis der Grenzen, Unmöglichkeiten und damit von *Negativität* dennoch mit einem Erkenntnisgewinn verbunden ist (1.2). Ausgehend von dieser Bewegung lässt sich dann ein ideengeschichtliches Bild des Verhältnisses von *Moderne und Postmoderne* entwerfen (1.3).

1.1 Suche nach Gründen

Der Stellenwert von Gründen in der Philosophie ist bis heute nicht zu unterschätzen. Nicht nur, weil Philosophie ihrem Erklärungsanspruch gerecht werden will, sondern auch, weil es mutmaßlich ein Bedürfnis nach solchen Gründen gibt, ist dieser Anspruch aktuell geblieben. Der Ausdruck »Grund« wird jedoch vieldeutig verwendet und ist schwer von anderen Begriffen wie Ursprung Ursache, Begründung etc. abzugrenzen. Gegenwärtig wird deshalb betont, dass somit trotz der »Allgegenwärtigkeit der Gründe [...] notorisch unklar« (Nida-Rümelin/Özmen 2012: XVIII)¹ ist, was Gründe eigentlich sind. Dies lässt sich mit einem Rückblick auf die Arbeiten Aristoteles' verdeutlichen, gilt er doch als einer der ersten Autoren, welcher auf dem »philosophischen« Weg die Suche nach dem Grund² spezifizierte.

In seiner Metaphysik unterscheidet Aristoteles zwischen Arché und Aitía, zwischen Ursprung und Ursache (Aristoteles 2017a: 981b–983b). Arché bezieht sich auf ein Anfangs- oder Ursprungsprinzip und hat als Begriff weitreichende philosophische Konsequenzen, betrachtet man die Disziplin selbst als ursprüngliche Begründungsinstanz. Die damit einhergehenden Fragen reichen von der Suche nach dem Wesen, dem ontologischen Kern einer Sache oder eines Dings bis hin zur Rückführung der Dinge auf einen Urstoff. Aitía dagegen bezieht sich auf die Ursache eines Vorkommnisses und kann auch als seine Erklärung verstanden werden. Es bedeutet, Wissen über eine Sache zu besitzen. Gegenüber solchen Erklärungen sind die Fragen der Arché in

-
- 1 Sie plädieren deshalb für einen philosophischen Pluralismus. Auch der Aufbau des Bandes spiegelt mit Fragen zur theoretischen als auch praktischen Philosophie, Theologie, Ästhetik, Psychoanalyse, Ökonomie und politischen Philosophie die unterschiedlichen Perspektiven wider.
 - 2 Die bisherigen Erläuterungen passen auch zur etymologischen Herkunft des Wortes »Grund«. Unter Grund wird zum einen Boden, Feld oder Erde, ein fester Standpunkt, auf dem sich aufbauen lässt, verstanden. Hieran schließen auch frühe Deutungen zu Besitz als Land- oder Grundbesitz an. Auch wird Grund verstanden als Tiefe oder Innerlichkeit und damit auch als Grenzüberschreitung, wie es sich in begrifflichen Konzeptionen wie Talgrund, Schlucht oder Meeresgrund widerspiegelt.

ihrem Begründungszusammenhang auf die Frage nach Letztbegründungen bezogen, soll heißen, auf die Idee einer Behauptung, die ohne weitere Begründung auskommen kann. Sie sind damit als Fundament Wahrheit und Gewissheit. Aristoteles gilt nicht nur als Begründer der Unterscheidung zwischen Ursprung und Ursache, seine metaphysischen Ausführungen, verstanden als »erste Philosophie«, erhoben für die Disziplin den Anspruch, eine vorrangige Wissenschaft vor allen anderen zu sein.³

Dabei war die Verwendung des Begriffs »Ursprung« in der Antike nicht auf den theoretischen Raum beschränkt. Die Suche nach dem Grund wurde nicht nur als theoretische Explikation, sondern auch als sozialphilosophische bzw. politische Dimension verstanden. Arché hieß »in der Politik ursprünglich erster Platz und daraus abgeleitet: Herrschaft, Herrschaftsbereich, auch Amt, Behörde; im antiken Griechenland Bezeichnung für politische Funktionen, in denen Macht und Herrschaft ausgeübt wurden« (Kirchner/Hoffmeister/Regenbogen 2013: 63). Ursprung der Dinge und Welt und auch Ursprung von Herrschaft waren in ihrem Verständnis verbunden. Die bekannteste Verknüpfung findet sich in Platons Ideenlehre und deren politischen Implikationen im Philosophenkönigtum; einem Modell, das sich in groben Zügen auf die politische und philosophische Diskussion des Mittelalters übertragen lässt, wenn Gott als letzter Grund zur Quelle von Herrschaft wurde. Schon bei Aristoteles, der trotz zahlreicher Kritik hier Platon treu bleibt, hatte der Ursprung als ewig und unveränderlich Seiendes eine theologische Dimension. Ohne in Details überzugehen, lässt sich behaupten, dass sich solche metaphysischen Ansprüche auf die menschlichen Vorstellungen einer Möglichkeit von Gründen abseits der empirischen Vielfalt zurückführen lassen. Aristoteles als Ausgangspunkt einer Beschäftigung mit Gründen zu nehmen, ist deshalb sinnvoll, weil bei ihm, trotz der begrifflichen Differenz, alle Dimensionen gemeinsam vorliegen. Grund ist hier Frage der Ontologie, der Epistemologie, der Logik als auch der Ethik und Sozialphilosophie.

(i) Jedoch, die heutige, in gewissem Sinn erneute Feststellung der Mehrdimensionalität ist selbst Konsequenz aus *geschichtlichen Einengungen*. Die Ausdifferenzierung der einzelnen Dimensionen von Gründen trug, insbesondere ab der Aufklärung, zu einem *Fokus auf erkenntnistheoretische Fragen* bei. In den Metaphern des Kapitels gesprochen, verschob sich die Debatte von der *Suche nach dem letzten Grund* (Ontologie) auf die Festlegung der *Verfahren der Suche* (Epistemologie). Theoretische Gründe wurden explizit von handlungsanleitenden Gründen bzw. praktischen Gründen unterschieden, gleichwohl sie dafür in Anspruch zu nehmen waren. Kants Unterteilung der einzelnen Kritiken der Vernunft steht bis heute paradigmatisch dafür. Theoretische Gründe können abstrakt als Gründe verstanden werden, etwas Bestimmtes zu glauben oder für wahr zu halten.

Eine genauere Betrachtung der Beschreibung »etwas für wahr halten« macht bereits auf die zentrale Problemstellung aufmerksam. Etwas für wahr oder glaubhaft zu

3 Die Geschichte der Metaphysik als Geschichte der letzten Fragen hat sich heute in Kontroversen aufgelöst. Besonders im 20. Jahrhundert galt »erste Philosophie« nicht mehr als Frage nach dem Wesen, sondern wurde wie im Falle Husserls als eine transzendente Erkenntnistheorie oder wie im Falle Marcharts als politische Theorie ausgearbeitet.

halten, ist etwas anderes, als zu wissen, dass es so ist. Eine Kernfrage der Erkenntnistheorie ist deshalb, ob es etwas wie absolut gesichertes Wissen geben kann und was die Bedingungen für ein solches Wissen sind. Habermas schreibt in *Erkenntnis und Interesse* ganz richtig: »Wollte man die philosophische Diskussion der Neuzeit in Form einer Gerichtsverhandlung rekonstruieren, wäre diese zur Entscheidung der einzigen Frage einberufen worden: wie zuverlässige Erkenntnis möglich sei.« (Habermas 2001a: 11) Mit dem Siegeszug der Wissenschaften hatte sich die Überzeugung durchgesetzt, dass empirische Belege die Sicherheit von Aussagen garantieren können. Bis heute exemplarisch und weitgehend verbreitet ist Poppers Position des Falsifikationismus, die zum einen auf die formale Logik der Inhalte als auch auf die Beweisbarkeit dieser verweist. Die philosophische Auseinandersetzung ist als Debatte über den Grad der Objektivierung zu verstehen, in der sich die jeweiligen Vertreter auf unterschiedliche Stellungen beziehen.⁴

Vorgeworfen wird dieser Entwicklung, dass das szientistische Selbstverständnis der Wissenschaften auf einem auf Rationalität eingeschränkten Vernunftbegriff basiert, kombiniert mit einem naiven Empirismus. Ein solches Vorgehen hat nicht nur die Philosophie als »erste Philosophie« ihres Status enthoben und diesen auf die (Natur-)Wissenschaften verlegt, sondern ein neues Ideal von Gründen aufgebaut. Gegenüber der platonischen Metaphysik stand nun der Positivismus als Philosophie, die sich mit dem Gegebenen und Tatsächlichen begnügt. Er war im Prinzip die andere Seite der Metaphysik, weil er diese zwar ablehnte, aber auch hier Gründe rein aus formalen Prinzipien abgeleitet wurden. Die Einengung auf den Positivismus als auch auf den Rationalitätsbegriff verweisen auf die Reduktion der Vernunftansprüche und auf die dominanten Methoden des Wissenschaftsbetriebes. (vgl. Schnädelbach 1984: 8)

(ii) Die hier kurz umrissene erkenntnistheoretische Reduktion der aristotelischen Mehrdimensionalität von Gründen führte in der Philosophie des 20. Jahrhunderts zu einer Vielzahl von *Gegenreaktion und Kritiken*. Habermas versuchte beispielsweise, Erkenntniskritik als Gesellschaftstheorie zu denken, die sowohl eine objektivistische, subjektivistische als auch gesellschaftliche Komponente enthält. Ebenso als Teil dieser Entwicklung und als Konsequenz auf den »linguistic turn« sowie den »Pragmatismus« wurde die Frage nach Gründen entweder auf ihre sprachliche Konstruktion oder ihren Anwendungswert⁵ reduziert. Die heute bekannte Rationalitätskritik reicht von Nietzsche, Heidegger, den Autoren der Kritischen Theorie bis Foucault und den Vertreter:innen der sogenannten Postmoderne.

Der Blick auf Foucault lässt einen wichtigen Brückenschlag zu. Seine Kritik richtet sich maßgeblich gegen ein zu idealistisches Wahrheitskonzept, welches den Aspekt

4 In dem Sammelband *Welt der Gründe* heißt es: »Naturalisten meinen, dass sich Gründe auf Ursachen reduzieren lassen und dass diese Ursachen grundsätzlich mit den Mitteln der Naturwissenschaften beschreibbar sind. Objektivisten meinen, dass Gründe objektiv sind, auch wenn das Akzeptieren von Gründen etwas Subjektives ist. Objektivisten (oder Realisten) bezüglich Gründen halten es für (logisch) möglich, dass (objektiv) gute Gründe für eine bestimmte Handlungsweise sprechen, auch wenn niemand sich dieser Gründe bewusst ist und danach handelt.« (Nida-Rümelin/Özmen 2012: XVII)

5 Siehe hierzu beispielsweise McDowell 1998 oder Brandom/Gilmer/Vetter 2000.

von Wahrheit als Macht ignoriert. Die Debatte um Wahrheit war zumeist eng mit der Frage um Erkenntnis und Gründe verbunden. Das hat plausible Ursachen. Zum einen sind die Bedingungen von Wahrheit an die Darlegung von Gründen gebunden. Die mittlerweile weitreichenden Versuche, Wahrheit zu definieren, haben zu sehr unterschiedlichen Kriterien geführt.⁶ Immer wird der Anspruch erhoben, »die Frage nach der Bedeutung von ›Wahrheit‹ im Rekurs auf epistemische, als das Erkennen, Begründen und rationale Überzeugt-Sein betreffende Konzepte [...] beantworten zu können« (Rähme 2010: 9). Wahrheit als logischer Grundbegriff bezieht sich auf die Bedingungen, unter denen etwas als wahr gelten kann.⁷ Auffällig ist, dass die Verbindung von Wahrheit und Gründen dort stärker wird, wo explizit auf die normativen Komponenten des Wahrheitsbegriffes Bezug genommen wird. Seide bezeichnet dies auch als »epistemische Verantwortlichkeit«. Jemand, der eine wahre Meinung hat, muss »epistemischen Pflichten nachkommen« (Seide 2011: 19). Der Geltungsanspruch von Wahrheit wird auf den Überzeugungsgehalt anderen gegenüber reduziert. Die Debatte in dem Dreigezspann – Rorty, Davidson, Habermas (vgl. Davidson/Rorty 2005) –, ob nun der eine an Wahrheit festhalten will oder der andere sie völlig verwirft, fällt letztlich auf die Frage der Rechtfertigung zurück. Was bleibt, ist die Position des Fallibilismus, unter der Irrtümer nie auszuschließen sind und nur der Versuch bleibt, durch Kritik und Überprüfung diese zu vermeiden. Davidson schreibt: »Wir können nichts Besseres tun als prüfen, experimentieren, vergleichen und unbefangen bleiben. Aber einerlei, wie lange und wie vortrefflich wir und die kommenden Generationen daran arbeiten, wir und sie werden nichts anderes in der Hand behalten als *fehlbare Überzeugungen* [Hervorh. Ramin].« (Ebd.: 298)

Durch diese Tendenz zur Frage nach Überzeugungen kann neben der eben beschriebenen Bewegung als Gegenreaktion auf die Einengung von Gründen auf ihre epistemische und theoretische Seite auch eine Einengung auf ihre *soziale Funktion* festgestellt werden. Weder das *Ergebnis der Suche* noch das *Verfahren der Suche*, sondern nur *die Suche selbst* blieb als »modus operandi« übrig. Gründe und Wahrheit sind nichts anderes als Rechtfertigungen oder soziale Macht und, auf den Einzelnen bezogen, als innere Überzeugungen zu sehen. Gerade in der Debatte um das Postfaktische äußert sich ein Zweifel an der Überzeugungskraft einer Konzeption von Gründen in Verbindung mit Wahrheit. Hier sind es gehäuft emotionale, aber auch mediale Bezüge, die als Begründungsleistung verstanden werden können. Es gibt durchaus »nichtsprachliche Gründe« (vgl. Abel 2012), die den Rationalitätsbegriff erweitern können. Zu diesen zählen »relevante Verständigungs- und Handlungszusammenhänge« sowie die »Kohärenzbeziehungen« (Quante 2016: 153) der jeweiligen Lebensform. Insofern steht das Dargestellte

-
- 6 Korrespondenztheorien verweisen auf die Übereinstimmung mit einer Tatsache oder der Wirklichkeit, Kohärenztheorien sehen Wahrheit durch die widerspruchlose Möglichkeit des Einfügens in ein System von Aussagen gegeben, semantische Wahrheitstheorien machen Wahrheit abhängig von der Art und Struktur der Aussage und deflationistische Wahrheitstheorien sehen Wahrheit als redundant an und beschränken sich auf ihren performativen Charakter.
- 7 Der Rekurs auf ein solches Verständnis von Wahrheit, welches sich auf das »Begründet-Sein« und dessen Bedingungen bezieht, findet sich beispielsweise bei Autoren wie Jürgen Habermas, Hilary Putnam, John McDowell, aber auch Robert Brandom.

paradigmatisch für die eingangs erwähnte Struktur philosophischer Probleme. Je tiefer die Suche reichte, umso unbestimmter wurde sie.

Drei Schlussfolgerungen lassen sich ziehen: *Erstens* und ausgehend von der aristotelischen Gesamtstruktur hat die Ausdifferenzierung von Gründen Radikalisierung und Verkürzungen zur Folge. Auf der einen Seite besteht die Verkürzung im Fokus auf Epistemologie, der Frage nach Wissen und Wahrheit (Verfahren der Suche). Auf der anderen Seite besteht die Reduktion im Fokus auf Praxis und deren praktischen Status, sei es in Form von subjektiven Wünschen oder gesellschaftlicher Macht (Suche für sich).

Zweitens ist in der Gesamtschau eine Tendenz zu Letztem wahrnehmbar, welche auch als Folge eines weiteren und tieferen Fragens und der Einsicht in die dortigen Grenzen zu sehen ist.

Drittens hat die scheinbare Unmöglichkeit oder, leichter ausgedrückt, Schwierigkeit einer Aufstellung absoluter Gründe den erkenntnistheoretischen Umgang mit Gründen zwar seines Anspruchs beraubt, seine Fragen jedoch zum allgegenwärtigen Prüfstein erhoben. So schreibt Gabriel in Bezug auf die Relativierung der Ansprüche: »Unsere endlichen Gründe ermöglichen uns somit zwar eine Transzendenz über unsere endlichen Gründe, ohne daß wir das Gelingen der Transzendenz aber jemals durch einen wahrheitsgarantierenden Grund völlig sicherstellen können.« (Gabriel 2016: 101) Kurzgefasst: Die historisch nachweislich angestiegene Skepsis rückt die »Arbeit am Grund« in den Mittelpunkt.

1.2 Leben in Negativität

Die Situation, die sich in der Suche nach Gründen ausdrückt, lässt sich aber nicht nur mit der Frage nach deren Qualität und Status bearbeiten. Verändert sich die Blickrichtung, wird deutlich, dass die Frage nach Gründen erst dann zu einer relevanten Frage wird, wenn solche nicht einfach vorliegen. Erst ein *Mangel* an diesen weckt überhaupt das Bedürfnis, nach ihnen zu fragen.

In der philosophischen Auseinandersetzung wird für dieses Fehlen von Gründen oft der Terminus der *Negativität* verwendet. Negativität meint im aussagenlogischen Sinn nichts weiter als die Verneinung eines Tatbestandes oder dessen Widerspruch. Bereits in der Antike wurde das Privative, griechisch *Stérēsis*, verstanden als fehlende positive Bestimmtheit. Erneut ist es Aristoteles, der, wie im Fall fehlender Sehkraft, beschreibt, wie etwas, das eigentlich vorhanden sein könnte, abgezogen wird und somit ein Mangel entsteht (vgl. Aristoteles 2017a: 1022b22–1023a7). Privation meint dann die Abwesenheit einer bestimmten Eigenschaft. Negativität kommt *ontologisch* der Status des Nichts oder des Nichtvorhandenseins zu. Der substantialistische Gegenbegriff zum vorherigen Abschnitt wäre der Begriff der Grundlosigkeit, welcher den Mangel an Gründen als letzten Punkt vor die Suche nach Gründen stellt. Heute wird jener Begriff maßgeblich in einer auf Heidegger aufbauenden politischen Ontologie verwendet, die aufgrund ihres Fehlens auf die Notwendigkeit von Politik verweist. Genau wie bei Heidegger findet eine Umkehr ontologischer Fragestellung von ihrer Substanz und ihrer

Bestimmung zu ihrem Sinn und der Notwendigkeit des Fragens überhaupt statt.⁸ Dieser Zugang wird mit seinem Hauptprotagonisten im deutschsprachigen Raum, Oliver Marchart, in dieser Studie noch ausführlicher im Mittelpunkt stehen.

(i) Die Abkehr von der logisch-ontologischen Diskussion zeigt sich in den letzten Jahren besonders in der Interpretation von Negativität als Kernmerkmal *praktisch-philosophischer Einsichten*. Ob im Kontext von Ethik (vgl. beispielhaft Rentsch 2000), Kunst (vgl. beispielhaft Seel 1996; Adorno/Adorno 2010; Menke 2014) oder Politik (vgl. beispielhaft Celikates 2018; Saar 2018) galt es menschliche Erfahrungen in den Mittelpunkt zu stellen, die, wie ein kürzlich erschienener Sammelband zu Negativität deutlich macht,

von Fehler und Irrtum bis zum Verstoß und Verletzung, von Verneinung und Entfremdung bis zu Verdrängung und Verwerfung, von Transformation und Konflikt bis zur Revolution und Kollision, von Epoche und Ellipse bis zu Annihilation und Auflösung, von Differenz und Andersheit bis zu Tragik und Widerwille [reichen]. (Khurana et al. 2018: 16)

Rentsch schlägt deshalb vor, drei Verständnisebenen von Negativität zu unterscheiden. Auf der ersten Ebene faktischer Negativität muss auf Erfahrungen Bezug genommen werden, denen eine menschliche Existenz grundsätzlich ausgeliefert ist. Dazu gehört die Notwendigkeit des Todes, das Erleben von Leid und Schmerz als auch die Angewiesenheit auf andere. Bereits die bloße Feststellung zeugt von dem Verlangen nach Gründen für jene Asymmetrien. Die Notwendigkeit solcher ist in der zweiten Ebene, in der Beurteilung des Negativen, als negativ verankert. Die Erfahrungen begegnen dem Menschen nicht neutral, sondern in ihnen ist bereits eine Ablehnung, ein Ausdruck von Mangel impliziert. Drittens nennt Rentsch die alltägliche, aber auch philosophische Reflexion von Negativität (vgl. Rentsch 2000: 11). Es ist nicht zu weit gegriffen, die Bearbeitung des Negativen als eine Hauptbeschäftigung dessen zu bezeichnen, was Leben genannt wird. Sie schlägt sich in der Konflikthaftigkeit gemeinschaftlicher Praxis, in Kunst und Literatur bis zum Stammtisch nieder. *Negativitätsanalysen* wollen solche Erfahrungen als ausgezeichnete Erschließungsphänomene menschlichen Weltverhältnisses darstellen. Verstehen findet nicht nur darüber statt, zu den Gründen zurückzukehren, sondern kann auch mit dem Verweis auf die Notwendigkeit von Gründen vollzogen werden. Gerade für die Philosophie gründet sich hierin ihre Relevanz, weil trotz der Naturwissenschaften und Ausdifferenzierung der Geisteswissenschaften keine Disziplin diese Form des Denkens derart in den Mittelpunkt stellt. Wissen kann nicht gleich Sinn- und Bedeutungsaspekte ausfüllen. Zur weiteren Darstellung soll auf zwei Perspektiven von Negativitätsanalysen weiter Bezug genommen werden.

(ii) In einer *ersten Perspektive* bezieht sich die zur »Arbeit am Negativen« reformierte »Arbeit am Grund« auf eine anthropologische Notwendigkeit und damit individuell betrachtet auf die Möglichkeit eines sinnvollen Lebens. Besonders hervorgehoben finden sich solche Gedanken in der Philosophie zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Die Erkenntnisse der empirischen Wissenschaften, sei es Biologie, Ethnologie als auch Psychologie,

8 Diese Umkehr wird auch beschrieben als »ontological turn«.

sowie die Krisenhaftigkeit der politischen und moralischen Lebenswelt forderten zu einer Neuvermessung menschlichen Selbstverständnisses auf.

Um nur eine Manifestierung dieser Erfahrungen aufzugreifen, kann auf die *philosophische Anthropologie* Bezug genommen werden. So leitet Scheler, gedanklicher Begründer jener Disziplin, sein Untersuchungsfeld und die Notwendigkeit einer neuen Forschungsdisziplin damit ein, die Leitbilder des Menschen einer radikalen Dekonstruktion zu unterziehen: »Wie soll man seines Erachtens auch sonst beginnen in einem ›Zeitalter‹, in dem sich der Mensch völlig und restlos ›problematisch‹ geworden ist; in dem er nicht mehr weiß, was er ist, zugleich aber auch *weiß, daß* er es nicht weiß« (Hartung 2004: 107). Gilt, dass der Mensch nach Scheler keine natürliche Einheit von sich kennt, ist er im Gegensatz zum Tier nicht »umweltgebunden«, sondern »welt-offen«, so gehört zum Prinzip der Menschwerdung eine ständige Rekonstruktion der eigenen Seinsweise. Ziel ist es deshalb, das Problem der Bestimmung des Menschen vor den naturwissenschaftlichen Zugriffen als philosophische Aufgabe zu bewahren. Für Scheler bedeutet dies allerdings, den Fokus auf die Geistesfunktionen zu legen und damit ein metaphysisches Programm als Loslösung und Befreiungsakt von der Natur zu etablieren. Dies hat zur Folge, dass die Überbetonung der Ungebundenheit auf geistiger Ebene den Menschen theologisiert, ihn gottgleich macht und in den Mittelpunkt stellt. Die Einsicht in die Notwendigkeit und dem Verlangen nach Gründen wird nicht als Nachteil, sondern als Prozess der Ermächtigung aufgefasst. Einen ähnlichen Weg, vielleicht nicht ganz so euphorisch, schlug folgend auch Gehlen ein. Auch hier stand die Unbestimmtheit des Menschen im Zentrum, wenn Gehlen sich auf den Menschen als »Mängelwesen« und auf das »unfertige, un-festgestellte« (Hartung 2004: 176) Wesen bezieht. Gerade Gehlen will zeigen, dass das Fehlen automatischer Reaktionsmuster nach einer Schaffung von Orientierungs- und Sinnstrukturen und damit nach einer Deutung seiner Existenz verlangt. Hier ist dies jedoch kein Schritt zur Vergeistigung, sondern existenzielle Notwendigkeit. Dem »Mängelwesen« ist es auferlegt, das Fehlen der Instinkte zu kompensieren. Geistige und damit von der natürlichen Notwendigkeit losgelöste Bewältigungsstrategien dienen als Mittel jener Kompensation. Für Gehlen ist es sowohl Aufgabe als auch Möglichkeit der Kultur, die Mängel auszugleichen.⁹

9 Die philosophische Anthropologie und deren weitere Vertreter wie Helmut Plessner, Karl Löwith, Erich Rothacker, aber auch Ernst Cassirer wurde mit ihrer Suche nach einer Abstraktion vom individuellen Menschen zum allgemeinen Menschen besonders auf dessen kognitive und kulturelle Besonderheiten aufmerksam. Mit der Betonung der »Selbstproblematisierung« standen Fragen zu Sinn und Bedeutung als Bedingungen der Möglichkeit am Grund menschlicher Existenz im Mittelpunkt. Gleichwohl sich existentialistische Autoren wie Martin Heidegger oder später Jean-Paul Sartre explizit gegen den metaphysischen Status dieser Disziplin wandten, teilten sie jedoch die Offenheitsdimension menschlicher Weltwahrnehmung und Gestaltung. Nur galt es, diese nicht zum allgemeinen Status eines Wesensmerkmals zu erheben und auszubauen, sondern sie ganz in der jeweils individuellen Bedeutungsebene aufgehen zu lassen. Die Frage nach dem Lebensinn wurde damit nicht mehr unter dem Gesichtspunkt einer Gattung beantwortet. Jedem Menschen ist es individuell aufgegeben, jedem Menschen kommt die Freiheit zu, sich selbst und die jeweilige Sinnvorstellung zu definieren. Die (Welt-)Offenheit und Freiheit der menschlichen Existenz ist auch hier Ausgang eines Selbstbestimmungs- und Reflexionsvorganges, welcher umso mehr auf Gründe angewiesen ist. Das Geschenk der Freiheit ist jedoch ein Doppeltes. Zum einen ist es Möglichkeit zur selbstbestimmten Gestaltung des eigenen Lebens, zum anderen aber auch not-

Allgemein gilt heute das Betreiben philosophischer Anthropologie, zumindest in ihrem klassischen Sinn als Wesensschau, als problematisch. Jene Versuche sind im Kontext vielfacher Kritik berechtigterweise zurückgestellt worden. Dieses Zurückstellen darf aber nicht mit einem Ende des Fragens verwechselt werden. Die Versuche einer Konstitution von Sinn und Bedeutung sind stetig relevant, nur sind die Antworten vorsichtiger geworden. Die von der Philosophie betonte Offenheit schlägt sich im 20. Jahrhundert in weiteren Disziplinen nieder, deren Entwicklung und Anwendung mittlerweile zum Standardrepertoire westlicher Gesellschaften gehört. *Psychoanalyse* sowie *Psychologie* beschäftigen sich mit den Strukturen menschlicher Bedürfnisse sowie deren Einfluss auf den menschlichen Geist. Auch wenn der Fokus dort auf Triebstrukturen und biochemische Prozesse fällt, ist der Fokus auch hier die Ermöglichung praktischen Lebens. Es wundert deshalb nicht, dass die Verarbeitung von Leiderfahrung, Traumata, Enttäuschungen oder Depressionen zum Aufgabenfeld beider Disziplinen gehören.

(iii) Nun besitzen diese Formen von Negativitätsanalysen bis heute Relevanz, sind aber spätestens seit Mitte der 50er Jahre noch in eine andere Richtung erweitert worden. Das Problem war, wie Rentsch es anhand von Heidegger rekonstruiert, eine zu starke Fokussierung auf das Individuum und dessen individuelle Sinnsuche. Dabei sind die »als Negativität beschriebenen Grundmuster [...] nicht allein auf einzelne Subjekte zu beziehen, sondern wurzeln im gemeinsamen Leben der Menschen, in der kommunikativen Interexistenz« (Rentsch 2000: 89). Genealogisch betrachtet führen viele dieser Ansätze zurück zu Hegel. Dieser hatte in der *Phänomenologie des Geistes* (Hegel 2017) darauf hingewiesen, dass das Denken bei seiner Bestimmung des Gegenstandes diesen durch die Abkehr von der bloßen Erscheinung zuallererst negieren muss. Durch den Prozess des individuellen, gedanklichen Urteils setzt sich das Individuum der Möglichkeit der Revision und damit auch der Selbstverneinung aus. Erst dadurch kann das Selbst sich setzen, indem es in der vielfach interpretierten »Negation der Negation« vermitteln muss. Die Möglichkeit, abseits reiner Naturhaftigkeit denken zu können, ist auch Möglichkeit zum Verfallen in selbst gemachte Vorstellungen. Hegels Subjektanalysen warnen daher vor dem reinen Selbst und zielen auf die *Analyse der kommunikativen Lebensformen* ab. Der Einfluss dieser Denkform zieht sich von Nietzsche, Marx bis hin zu Heidegger und den Autoren der Kritischen Theorie. Der Fokus galt dem Denken einer Praxisphilosophie.

Dieser Grundannahme folgend, sind in der *zweiten Perspektive* Negativitätsanalysen mit *sozialphilosophischen Fragen* verbunden. In gesellschaftlicher Praxis und der geteilten Lebenswelt tauchen oft erst die Felder des Mangels auf, sei es in zwischenmenschlichen Beziehungen wie Liebe und Freundschaft, aber auch in größerem Rahmen wie in Politik, Tradition und Moral, welche als negative Erfahrungen auf das Subjekt zurückwirken. Individuelles Sinnverstehen wird nur im Kontext kultureller als auch gesellschaftlicher Praktiken konstituiert.

wendige Übernahme der Verantwortung für die Handlungen und Folgen jener Selbstbestimmung. Insofern ist die Beschäftigung mit dem Wunsch des Verstehens und Wissens nicht zwingend Thema einer Disziplin, sondern auch Folge kultureller bzw. historischer Entwicklungen.

Das zeigt sich insbesondere im Rahmen gesellschaftlicher Ordnungen. Die Notwendigkeit von Gründen kann in erster Linie auf fehlende natürliche und selbstverständliche Organisation gesellschaftlicher Ordnung zurückgeführt werden. Zwar besteht die berechtigte Annahme, dass Menschen bereits immer in eine vorgegebene Ordnung geboren werden. Das bedeutet jedoch nicht, dass sie als notwendig und naturgegeben hingenommen wird. In der politischen Ideengeschichte rückt dieses Bewusstsein einer Rechtfertigungspflicht fortlaufend in den Mittelpunkt und begründet das Vorhandensein der Disziplin. Auch wenn gerade durch religiöse Begründungsanstrengung der Versuch unternommen wurde, gesellschaftliche Ordnungen als gott- und naturgegeben darzustellen, so ist die Darstellung, ob in Ritualen, Geschichten oder Literatur, selbst Zeichen des Begründens. Wissenschaftlich aufgearbeitet sind die von den großen Autoren der politischen Ideengeschichte vorgelegten politischen Schriften oder Argumentationen heute unter dem Begriff der Ordnungsbegründungen, welchen laut Greiffenhagen eine Orientierungs- und Ordnungsfunktion zukommt (vgl. Greiffenhagen 1997: 39-41). Ordnungsbegründungen sind Argumentationsversuche, die Installierung und Aufrechterhaltung einer spezifischen politischen Ordnung überzeugend zu vermitteln. Überzeugung muss deshalb geleistet werden, weil politische Ordnungen Einschränkungen auf individueller Ebene und damit Erfahrungen von Negativität implizieren. Sie erzeugen Verbindlichkeiten, rechtfertigen Zwangsgewalt und etablieren Verpflichtungen. Damit sichern sie zuallererst die Einheit des sozialen, gesellschaftlichen und politischen Gefüges. Die »Natur des Sozialen Bandes« (Lyotard 2015b: 53ff.) ist keine gegebene Natur. Lässt sich in der Literatur der letzten Jahre eine Verbindung zwischen der Erosion jenes Bandes und der Erosion von Gründen und Wahrheit ausmachen, zeigt sich der weitläufige Zusammenhang theoretischen und praktischen Denkens einer Suche nach dem Grund. Marcharts Untersuchung zum Begriff der »Gesellschaft« als *unmögliche Objekt* (Marchart 2013a) erläutert ausführlich die Tragweite dieses Diskurses.

Werden diese allgemeinen Aussagen über gesellschaftliches Zusammenleben mit dem veränderten Status von Gründen und mit der gesteigerten Bedeutung von Negativität zusammen gedacht, zeichnet sich eine spezifische Tendenz ab. Spätestens seit der Aufklärung wird der *Mangel an absoluten Gründen mit Verweis auf gemeinschaftliche Praxis kompensiert*. Diese hat zu übernehmen, was Letztbegründungen nicht mehr leisten konnten. Die Demokratisierungsbewegungen der Moderne sind Ausdruck des, wie Habermas es nennt, »prozeduralen Legitimationstypus« (Habermas 1976: 45), bei dem das Verfahren als Garant für die Akzeptanz gemeinschaftlicher Ordnung gilt und nicht substantielle Gründe wie Gott oder Natur. Auch hier sind die Modelle vielfältig und reichen von Rousseaus Idee der »volonte generale« bis zu Habermas' »deliberativen Demokratietheorie«. ¹⁰ Auffallend ist, dass besonders gegen Ende des 20. Jahrhunderts eine Radikalisierung stattfindet, die sich auch gegen die noch so kleinen übriggebliebenen Bestimmungen der Modelle richtet. Unter dem Eindruck grundlegender Negativität wird diese selbst zur Rechtfertigung. In der Einleitung zum Sammelband *Negativität* heißt

10 Im Kern lassen sich für die Unbestimmtheit der Praxis immer noch Bestimmungen finden, sei es wie im Fall Rousseaus ein aufgeladener Gemeinwohlbegriff oder wie im Fall Habermas' die im Diskurs wirkende Vernunft.

es, die Modi verlegen sich mehr auf das Zerbrechen denn auf das Begründen: »In Kunst, Recht und Politik erweist sich Negativität so nicht als bloßes Mittel der Erhaltung einer normativen Ordnung, sondern als Weg der Suspension, der Begrenzung und Transformation des Zwangs normativer Ordnungen« (Khurana et al. 2018: 15). So kann von einer Annäherung zwischen Gründen und deren Mangel und Instabilität gesprochen werden, radikaler sogar von einem Ineinander-Fallen. Negativität wurde zum Grund und kann nur als gemeinschaftliche Praxis verstanden und angegangen werden.

Die Folge ist etwas, das sich als Primat praktischer Vernunft bezeichnen lässt. Der Aspekt des Normativen ist nur möglich, weil alles Bestimmte immer schon fundamental unsicher ist. Für Politik als auch Moral sind »vorgängig konstitutiv [...] demnach insbesondere *negative praktische Einsichten* in die Grenzen unseres Erkennens und Handelns, in das, was wir, recht verstanden, nicht können« (Rentsch 2000: 13). Dieser Mangel kann auch als Freiheit begriffen werden. In dem Bewusstsein über die Unbestimmtheit der menschlichen Welt liegt der Ausgang menschlicher Gestaltungsräume.

Damit ist *erstens* ist davon auszugehen, dass sich die *Suche nach Gründen* und das *Leben in Negativität* einander bedingen. Gründe sind die Antwort auf eine Situation des Mangels, für die Erfahrungen des Negativen als negativ und für den Wunsch der Bewältigung oder zumindest Bewältigung durch Erklärung. Auf der anderen Seite kann ein Kurzüberblick der Ideengeschichte der Gründe zeigen, wie die Ausdifferenzierung und Vertiefung nicht zu einer festeren Grundlegung führte, sondern umso mehr Unwissenheit und Negativität hervorbrachte. Man ist sozusagen, und das ist wichtig, nicht unwissender geworden; vielmehr hat der Gang in die Tiefe die Reflexionsleistung erschwert.

Zweitens: Trifft dies zu, kommt den konkreten Gründen eine übergreifende Bedeutung zu, die sich nach Rentsch sowohl auf die »Faktizität des bloßen Menschseins als auch auf die sinentwerfende Praxis des Menschen bezieht« (Rentsch 2000: 82). Er schlägt deshalb vor, solche Begriffe als »dianoietische« Termini, von gr. >dianoia<, Einsicht« (ebd.) zu bezeichnen. Genau jene Struktur wird in dieser Arbeit im Mittelpunkt stehen. Zu zeigen ist, wie eine bestimmte Form der Philosophie, die ich vorläufig als *postmoderne Sozialphilosophie* bezeichnen will, nur verständlich wird durch jenen Doppelcharakter. Damit ist auch eine Entscheidung zur methodischen Positionierung gefallen. Im Sinne sozialkonstruktivistischer Annahmen geht die Arbeit von einem Zusammenhang zwischen Weltbild und Praxis in der Welt aus.

Drittens deuten die beiden Kapitel nicht nur auf die allgemeine Form der Erkenntnis hin, sondern spiegeln auch eine spezifische Entwicklung. Bei der Suche nach Gründen konnte eine Aufweichung von Gründen festgestellt werden, die sich auf deren prekär gewordenen Status von sicherem Wissen, sicherer Erkenntnis und sicherer Wahrheit bezieht. Andersherum steigerte sich das Verständnis von Negativität und Mangel zu einer durchgehenden Konstante. Die Ausführungen zeigten eine Umkehr des Denkens von dem Ziel der Bestimmung hin zur Erschließung von Unbestimmtheit.

Viertens ließ sich aus dieser Tendenz zum Negativen auch eine Veränderung vernehmen. Die Zunahme des Bewusstseins der Rolle des Negativen machte Gründe sogar immer wichtiger. Je mehr Selbstverständlichkeiten abhandenkommen, desto größer wird

die Notwendigkeit, das Bestimmte zu kritisieren und durchzuarbeiten. *Praxisphilosophie*¹¹ rückt an die Stelle von *Letztbegründungen*.

1.3 Zeitdiagnose: Zwischen Moderne und Postmoderne

Dieses in den letzten beiden Abschnitten allgemein dargelegte Geflecht philosophischen Arbeitens bildet die Grundlage einer ideengeschichtlichen Einordnung und damit auch einer möglichen Zeitdiagnose. Dabei herrscht eine gewisse Vorsicht gegenüber solchen Versuchen, denn die eigene Zeit in Gedanken zu fassen und verstehen zu wollen, muss aufgrund der Komplexität und Perspektivität notwendig mit Kurzschlüssen verbunden sein. Allein die schiere Menge an Kategorien und Daten, die es zu berücksichtigen gilt, würden aus einer solchen Diagnose reine Spekulation machen.

Nach Joas lassen sich zwei Grundtypen von Zeitdiagnose unterscheiden. Den ersten Typ nennt er »monothematische Diagnosen« (Joas 2012: 29). Diese stellen eine bestimmte Veränderung oder ein bestimmtes Merkmal in den Mittelpunkt und leiten von diesem das Zeitgeschehen ab. Die prominenteste Analyse sieht Joas in Becks Konzept der »Risikogesellschaft« (vgl. Beck 2016). Reflexiv gewordene »Risiken« und deren Management bilden den Kern modernen Lebens. Mittlerweile hat sich zu dieser Diagnose eine Vielzahl von Alternativen gesellt, die von Wissensgesellschaft, Kommunikationsgesellschaft, Multioptionsgesellschaft, Verantwortungsgesellschaft bis Netzwerkgesellschaft reichen (vgl. Joas 2012: 26). Insoweit jeder dieser Diagnosen Berechtigung zukommt, besteht die Frage, ob eine Wahl zu treffen notwendig ist. Es bedarf eines integrativen Momentes, um diese Entwicklungen zusammendenken zu können. Der zweite Typ an Diagnosen wird dagegen als »Erklärungen eines Epochenbruchs« (ebd.: 25) aufgefasst. Wie der Name suggeriert, wird davon ausgegangen, dass eine bestimmte Periode und deren prägende Merkmale an ihr Ende geraten sind. Oft erkenntlich an dem Präfix »post«, hat sich aber auch hier eine Vielzahl an Überwindungskulturen etabliert.

Die Debatte mit der größten Wirkkraft war die um den konstatierten *Bruch zwischen Moderne und Postmoderne*. Auch wenn bis heute notorisch unklar bleibt, was mit den einzelnen Abschnitten genau gemeint ist, lassen sich aus dem Diskurs einige Merkmale hervorheben.

(i) Im Kontext der bisherigen Aufteilung und binär gedacht, war die *Moderne das »Zeitalter der Gründe«*. Ausgehend von einem zur Zeit der Aufklärung sich artikulierenden Bruch mit dem christlich-mittelalterlichen Weltbild wird der Beginn der Moderne, oder oft synonym verwendet: der Neuzeit, gern auf das 17. bis 18. Jahrhundert datiert (vgl. Giddens 2013). Die in unterschiedlicher Form mit dem Bruch verbundenen Motive sind Säkularisierung als Abkehr religiöser Setzung und Zunahme von Eigenverantwortung, der damit verbundene Prozess der Rationalisierung, welcher sich in den analytischen

11 Praxisphilosophie meint nicht explizit den auf Marx aufbauenden Diskurs. Im Mittelpunkt steht die Rückführung menschlicher Existenzweise auf dessen Tätigkeit, sowohl bezogen auf Handlungen als auch auf das Denken. Unter Praxis wird die epistemische, sinnliche als auch materielle Gestaltung der Welt durch den Menschen verstanden.

Versuchen der Philosophie sowie später in der Struktur des Staates (Bürokratisierung) niederschlägt, die Grundlegung des Wirtschaftsliberalismus und die einsetzende Industrialisierung sowie die durch Wissenschaft und Technik vorangetriebene Naturbeherrschung. In *Diskurs der Moderne* sieht Habermas die Entwicklungen explizit als Erbe der Aufklärung (vgl. Habermas 2011b). Engelmann spricht dem folgend von dem Paradigma der Subjekt-Objekt-Relation, in dem der Ersetzung Gottes durch das erkennende Subjekt eine zu erkennende Welt gegenübergestellt wurde, welche in ihrer Strukturlogik Heterogenität und Differenz minimieren und ausschließen sollte (vgl. Engelmann 2015: 14).

Als Zentrum dieses Erbes lässt sich demnach ein *befreiender Charakter* identifizieren. Die eben beschriebenen Motive haben sowohl die menschlichen Gedankenräume als auch dessen Handlungsoptionen in enormem Maße erweitert. Der Kern der europäischen Modernisierung ist für Engelmann deshalb die Freisetzung des Individuums: »In der modernen europäischen Gesellschaft wird das freie Individuum zum Ausgangspunkt der sich verändernden ökonomischen, sozialen und ideologischen Strukturen« (Engelmann 2015: 8). Die Folge war gleichzeitig ein gesteigerter Bedarf nach Integration und Begründung. Gesellschaftliche Werte oder die Struktur des Staates existierten nicht mehr natürlich oder gottgewollt, sondern mussten erst hergestellt werden. Die Befreiung brachte immer *Entfremdungserfahrungen* mit sich. Zum einen, weil mit den Errungenschaften auch Probleme einhergingen, wie die Erosion traditioneller Gemeinschaft, die Notwendigkeiten des sozialen Zusammenhalts und auch die in der Industrialisierung entstehende Klassengesellschaft. Zum anderen, weil die Ausdifferenzierung der Wissenschaften und die Zunahme an Wissen allgemein nicht nur eine stärkere Naturbeherrschung, sondern damit auch neue Formen menschlicher Steuerung hervorbrachten. Damit klingt bereits ein Doppelspiel an, welches für die Autoren der Kritischen Theorie den Dreh- und Angelpunkt ihrer Analysen bildete. Die Befreiung bedeutete in ihren Auswirkungen auch Verpflichtung und Disziplinierung. Dieser Hinweis ist wichtig, weil zur Moderne auch ein Reflexivwerden ihrer selbst gehört. Zima schlägt deshalb vor, den Begriff Modernismus von Moderne abzugrenzen (vgl. Zima 2016: 29ff.). Autoren wie Nietzsche oder später Kafka erkennen die Grenzen der Gedanken der Aufklärung und versuchten die Kritik zu erweitern. In Literatur und Kunst, von der Avantgarde bis Dadaismus und Surrealismus sind solche Gegenbewegungen zu erkennen.

Wenn von einem *Zeitalter der Gründe* gesprochen wird, dann aus zwei Motiven. Zum einen besteht die Feststellung neuer Erkenntnisse und tiefer reichender Begründungen. Zum anderen konnte eine gesteigerte Rechtfertigungspflicht diagnostiziert werden. Wenn die Dinge nicht einfach so existierten, bedurften sie der Rechtfertigung durch gute Gründe. Die Moderne wird deshalb mit einem »rationalistischen Verständnis« assoziiert oder, wie es im ersten Kapitel hieß, mit dem Fokus auf Erkenntnistheorie. Das heißt natürlich nicht, dass es für alles rationale Gründe oder Letztbegründungen gab, aber es bestand zumindest der Glaube oder die Hoffnung, diese entdecken zu können und damit auch die Entfremdungserfahrungen aufzuheben. Die Moderne basierte, so Lyotard, auf »großen Erzählungen«, auf Konstrukten, die alle Teile des Lebens und der Gesellschaft und die menschliche Geschichte in einen Entwicklungszusammenhang stellen konnten und damit potentiell auch für alles Erklärungen bereithielten.

(ii) Der Verweis auf Lyotard bildet den Ausgangspunkt, um zur *Postmoderne*¹² überzuleiten. Lyotard hatte sich 1979 in einer Auftragsarbeit für die Regierung von Quebec mit dem Titel *Das postmoderne Wissen* die Frage gestellt, welche gesellschaftlichen Folgen die neuen wissenschaftlichen und technologischen Entwicklungen haben. Aufbauend auf Wittgensteins Theorie der Sprachspiele zeigt er, dass es unmöglich geworden ist, die Vielfalt der Diskurse unter einen interpretativen Nenner zu bringen. Die »großen Erzählungen«, bei ihm verbunden mit der Aufklärung und dem deutschen Idealismus, müssen als gescheitert angesehen werden. Übrig bleiben Erfahrungen der Zerstreuung und Unsicherheit, die Betonung des Dissenses und die Inkommensurabilität kleiner Erzählungen. Diese Grunddiagnose bildete anschließend den Startpunkt einer Menge von Erzählungen über das Scheitern von Erzählungen, das erstarrte Bewusstsein der Krise der Moderne. Besonders der französische Sprachraum (Lyotard, Foucault, Derrida, Barthes, Lacan etc.) wurde zum Stichwortgeber der neuen Postisten. So schreibt Engelmann provokant: »[D]er Weltgeist hat das Rheinufer gewechselt und kommt nun von der linken Seite als Zeitgeist zu uns zurück.« (Engelmann 2015: 6) Ob in der Soziologie, wie in den Arbeiten von Beck sowie Touraine (1969) und Bell (1996) oder Bauman (2016c), in der Wissenschaftsphilosophie wie bei Feyerabend (2013) oder der politischen Philosophie wie in den Werken von Deleuze und Guattari (2016), immer kumuliert die Diagnose in der bereits bei Lyotard angelegten Zerstreuungserfahrung und Auflösungerscheinungen. Weil die Beschreibungsebenen für Mehrdeutigkeit und dessen Darstellung von Literatur über Kunst und deren Vermengung mit Wissenschaft und Philosophie reichen, lag die Intuition nahe, von einer Gesamtentwicklung zu sprechen. Zima versteht philosophische Begriffe der Unsicherheit wie Ambiguität, Ambivalenz und Indifferenz deshalb als »zentrale Problemstellungen« (Zima 2016: 41), auf die sich das Verhältnis von Moderne und Postmoderne beziehen lässt. Gemeinsam ist jenen Termini, dass sie eine gesteigerte Wahrnehmung für Phänomene der Mehrdeutigkeit hervorheben, mit der Menschen fortwährend konfrontiert werden; Phänomene, die gleichzeitig Auswirkungen auf das Selbstverständnis und Handeln der Individuen haben, weil Identitätskonstrukte, normative Handlungsgründe sowie Überzeugungen immer wieder erschüttert werden und an Stabilität verlieren. Der Soziologe und Philosoph Zygmunt Bauman erkennt beispielsweise in der Figur des Fremden den Prototyp der Postmoderne (vgl. Bauman 2016c: 147f.). Ein Fremder zu sein bedeutet, fähig zu sein, ständige Ambivalenz zu leben, ein Ersatzleben der Verstellung. Ambivalenz ist folglich Einsicht in den zweideutigen Charakter der modernen Welt. Die kulturphilosophischen Einlassungen haben meist tieferliegende Referenzen, denn sie erteilen sowohl Realismus als auch naivem Glauben an Wissenschaft eine Absage. Nach Zima hat sich folgend »mit dem Begriff der Indifferenz das bisher beschriebene Bewusstsein für Mehrdeutigkeiten und Unversöhnbarkeiten radikalisiert« (Zima 2016: 43). Wenn sich zeigen lässt, dass es die Gegensätze nur scheinbar gibt, »dann bricht die Zeit der Indif-

12 Wenn im Folgenden einzelne Positionen referiert werden, gilt zu beachten, dass nicht alle den Begriff »postmodern« auf sich anwenden, ihn oft sogar ablehnen. Die Subsumtion unter dem Begriff ist aber auf jenen Zeitgeist zurückzuführen, den Zima als eine Distanzierung von »der aufklärerischen und rationalistischen Moderne« (Zima 2016: 20) bezeichnet.

ferenz, der Austauschbarkeit aller Werte an: Gut und Böse, Wahrheit und Lüge, Liebe und Haß sind kaum noch zu unterscheiden« (ebd.).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die nie ganz deutlich verwendeten Begriffe Kontingenz, Ambiguität, Ambivalenz und Indifferenz sich zwar in Nuancen unterscheiden, jedoch ein Paradigma beschreiben, welches an der Eindeutigkeit der Annahmen eines Zeitalters der Gründe zweifelt. Dualistisch dargestellt steht der Suche nach und dem Glauben an Fundamente als Überwindung und Ziel in der Moderne das nicht änderbare Leben mit Unsicherheiten der Postmoderne gegenüber. Nach Habermas muss deshalb von einem »nachmetaphysischen Denken« (Habermas 2001b) gesprochen werden, in dem die theoretische Lebensform, der Glaube an Identität und Einheit, ob individuell oder politisch, sich aufgelöst hat. Besonders in der französischen Sozialphilosophie mündete diese Diagnose in der in dem Abschnitt zur Negativität beschriebenen Praxisphilosophie. Übrig bleibt allein gemeinsame, menschliche Tätigkeit, die letzter Garant von Wissen und Ordnung sein kann. In Gegenüberstellung zur *Moderne als »Zeitalter der Gründe«* kann dann von einem »Zeitalter der Negativität« gesprochen werden.

Allerdings kann eine Rückkehr zu Lyotard helfen, den Blick auf diese Diagnose zu schärfen. Lyotard hatte nicht die Absicht, als Stichwortgeber einer mit Beliebigkeit, Relativismus und Werteverfall verbundenen Zeit zu gelten. Vielmehr wird die radikalisierte Ungewissheit »zum Zeichen für Veränderung, zur Hoffnung auf einen Bruch« (Engelmann 2015: 12). Das Frei-Machen von den alten Festlegungen ist die Bedingung der Möglichkeit neuer Interpretationen, die vielleicht in der Lage sind, das Scheitern der Aufklärung an ihren eigenen Ansprüchen doch noch zu bewältigen. Lyotard umschreibt am Ende von *Das Postmoderne Wissen* eine Form der Vernunft, die aus dem theoretischen Mangel praktische Schlüsse ziehen kann, die sowohl den Wert des Unbekannten als auch den Wert des Indifferenten schätzt: »Es zeichnet sich eine Politik ab, in der der Wunsch nach Gerechtigkeit und der nach dem Unbekannten gleichermaßen respektiert werden« (Lyotard 2015b: 155). Die so vollzogene Aufwertung prägt meines Erachtens die Grundausrichtung eines postmodernen Paradigmas, welches sich über den Poststrukturalismus, den Theorien der Radikaldemokratie und des Postfundamentalismus bis zur Gegenwart zieht. Dann, so muss mit Engelmann gesagt werden, bedeutet Postmoderne, entgegen einem weitverbreiteten Missverständnis,

nicht Inhaltslosigkeit oder Beliebigkeit, wie ihre Gegner gern behaupten. Postmoderne, so könnte die paradoxe Formulierung lauten, bedeutet inhaltlich die Wiederaufnahme der Grundideen der Moderne. Postmoderne wäre dann ein erneuter Anlauf zur Durchsetzung und Weiterführung des politischen-gesellschaftlichen Kerngedankens der Moderne, des Prinzips der Freiheit des Individuums und das Bemühen um eine gesellschaftliche Ordnung auf dieser Basis (Engelmann 2015: 12).

Sowohl aus diesem Grund als auch aus den Erläuterungen der ersten beiden Unterkapitel ist festzustellen, dass die binäre Codierung zwischen »Zeitalter der Gründe« und »Zeitalter der Negativität« zu kurz greift.

(iii) Es ist deshalb ratsam, sich einer anderen und auch treffenderen Bestimmung zuzuwenden, die neben der eben beschriebenen normativen Ausrichtung eine weitere Grundlage der vorliegenden Arbeit liefern wird. Joas schlägt den Begriff »Zeitalter der

Kontingenz« vor, weil Kontingenz ausdrückt, dass sowohl für die Moderne als auch die Postmoderne die Komplexität nur unter Betrachtung vieler unabhängig voneinander wirkender Prozesse verstanden werden kann (vgl. Joas 2012: 28). Zum einen wird dadurch deutlich, dass auch in der Moderne nicht alles durchdekliniert und begründet ist. Der Aufwand an Begründungen ist erst Folge eines gesteigerten Bewusstseins für Kontingenz. Die Moderne ist strikt verbunden mit Auflösungserscheinungen und Befreiungstendenzen, die den menschlichen Zugriff auf die Welt möglich machten. Joas spricht deshalb von »Zunahme individueller Handlungsoptionen« und dem »Bewusstsein historischer Kontingenz« (ebd.: 29). Das heißt natürlich nicht, dass alle gleichermaßen Freiräume hatten oder haben, aber dass sich diese in der Gesamttendenz ausweiteten und bewusst wurden. Zum anderen hilft die Bezeichnung, einen Unterschied zu markieren. In der mit der Erosion verbundenen Zunahme an Chancen und Optionen ist auch die Bedeutung dieser mitreflektiert. Gesteigerte Selbstbestimmung kann auch in Gefahr und Überforderung münden, welche zur »Sehnsucht nach Optionsreduzierung, ja zu aggressiver Optionsvernichtung führen« (ebd.: 33). Hinzukommt der mit der Zerstreuung einhergehende Orientierungsverlust und die gesteigerten externen Zugriffsmöglichkeiten auf das private als auch öffentliche Leben (ebd.: 29).

In Anbetracht der eben beschriebenen *normativen Aufwertung von Negativität* besteht der zentrale Unterschied zwischen beiden beschriebenen Paradigmen, Moderne und Postmoderne, demnach weniger in dem Bewusstsein einer Situation der Unsicherheit und Unwissenheit als in der Frage nach dem Umgang mit dieser. *Während die Moderne auf eine Bändigung der Unordnung ausgerichtet ist, macht die Postmoderne die Unordnung zu ihrem eigenen Prinzip* (vgl. Toens/Willems 2012: 22). Sie hofft, oder besser: sie glaubt, dass wenn die unvermeidbare Kontingenz nicht mehr als Gefahr, sondern als Gewinn begriffen wird, sich auch die Aporien ihrer Bewältigung beseitigen lassen. Die »Gründe«, für diesen Glauben aufzuzeigen, wird im Zentrum der vorliegenden Arbeit stehen.

Folgend zeigt sich *erstens*, dass eine plakative Verkürzung auf Moderne als Bestimmtheit und Postmoderne als Unbestimmtheit zu kurz greift. Wie bereits mit dem Verhältnis von Gründen und Negativität dargestellt, ist von einer geteilten Erfahrung auszugehen, bei der die Erosion von Gründen mit deren Vertiefung und Ausdifferenzierung verbunden war, die wiederum in noch gesteigerte Erfahrungen von Negativität führte. Die Geschichte der Rationalität ist immer auch Geschichte ihres Verfalls.

Zweitens lässt sich mit dem Begriff der »Einsicht« zeigen, dass die zunehmende Erschließung von Unbestimmtheit nicht nur zu Sinnverlust führt, sondern selbst Teil, wie Rentsch es nennt, »sinnentwerfender Praxis« sein kann.

Drittens wird jene Einsicht, abgeleitet von Joas' »Zeitalter der Kontingenz«, auf die Erfahrungen von Kontingenz bezogen. Wenn es etwas wie das Kernmerkmal postmoderner Philosophie gibt, dann der Glaube an den Mehrwert kontingenzsensibler Rationalität oder, wie Wellmer es nennt, einen »post-rationalistischen Vernunftbegriff« (Wellmer 2015: 48). Damit verschwinden die Ideale der Moderne nicht, sondern ihre Entidealisierung ist verbunden mit einer anderen Form der Verwirklichung.