

Marxismus und Postmoderne

Hofmeister, Arnd

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Hofmeister, A. (1998). Marxismus und Postmoderne. *Psychologie und Gesellschaftskritik*, 22(2/3), 115-134. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-287885>

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 Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Marxismus und Postmoderne

1.

Der Titel dieses Artikels »Marxismus und Postmoderne« ist gewissermaßen problematisch, stellt er doch zwei derart voluminöse und schillernde Begriffe nebeneinander und gegeneinander, daß eine sinnvolle Bearbeitung in diesem Rahmen unmöglich erscheint. Ein Blick auf den philosophischen Diskurs genügt, um zu wissen, daß es weder *den* Marxismus noch *die* Postmoderne gibt. Dennoch scheint mir dieser Titel gerade im Rahmen eines Themenheftes zu »K/kritischer Psychologie« angebracht, bilden diese Begriffe doch die neuen Pole, um die herum sich eine vom mainstream absetzende Psychologie in den Neunzigern gruppiert. Auf der einen Seite stehen die Altvorderen des Marxismus. Für sie ist die Postmoderne der neue 'Klassenfeind'. Postmoderne steht für sie in einer Reihe mit der These vom Ende der Geschichte, einem 'anything goes' und einem sich globalisierenden Neoliberalismus. Alles, was nicht explizit links ist, ist rechts und damit mehr oder weniger suspekt. Auf der anderen Seite stehen die Vertreter der Postmoderne, die zur Beerdigung des Marxismus aufrufen und ein Lied von der neuen Freiheit singen. Das diskursive Feld hat sich in zwei Lagern geordnet und zwingt zur Positionierung. Doch wenn Theoriebildung zum Bekenntnisakt wird, dann ist das theoretische Niveau der Glaubenskriege erreicht, mit denen Wissenschaft sicherlich vieles gemeinsam hat, aber wenn Wissenschaft zu reinem Dezionismus wird, hat sie ihr kritisches Potential, mit dem beide Ansätze operieren, verloren. Mit der Beiordnung dieser vermeintlich polaren Gegensätze von Marxismus und Postmoderne im Titel soll eine Entscheidung für eines der beiden Lager vermieden werden, stattdessen geht es darum, Geltungsansprüche des einen und Reflexionsformen des anderen im Sinne eines produktiven, um nicht zu sagen, emanzipatorischen Denkens nutzbar zu machen.

Der Weg dorthin ist zunächst ein höchst moderner. So wird der Diskurs über das Verhältnis von Marxismus und Postmoderne über das Werk von J. F. Lyotard geordnet. Im Durchgang durch seine Schriften soll der Fokus auf eben jenes Verhältnis von Marxismus und Postmoderne gerichtet werden. Die Ausgangsthese dafür ist, daß Lyotard zwar einerseits mit dem Marxismus als Theorie gebrochen hat, aber andererseits seine Kritik sich zentral immer wieder gegen die Folgen der Universalisierung des Kapitals richtet. Er verzichtet zwar einerseits auf eine Gesellschaftstheorie, die Wissenschaft und Politik in emanzipatorischer Absicht betreibt, was seine Analysen nicht eindeutig politisch zuordnen läßt, aber andererseits sind diese Analysen so gebaut, daß sie als Elemente einer Theorie des Ideologischen für ein marxistisches Denken fruchtbar gemacht werden und dabei gleichzeitig dieses vor fatalen Theoriekonstruktionen bewahren können. In einem zweiten Schritt soll am Beispiel W. Welschs, dem prominentesten Vertreter der deutschen Postmoderne-Diskussion, gezeigt werden, wie die noch bei Lyotard vorhandene Kritik am Kapitalismus im Zuge seiner Rezeption verschwindet und die Philosophie wieder in den Rahmen des 'deutschen Idealismus' zurückgeführt wird. Abschließend werden einige Überlegungen skizziert, wie ein Denken aussehen könnte, daß sich nicht in Lagern verorten läßt, sondern daß sich beweglich und reflexiv den Problemen unserer Zeit zuwendet.

2.

Lyotard studierte Philosophie an der Sorbonne und wurde dann Gymnasiallehrer. Angesichts des Algerienkrieges fand eine Politisierung statt, die ihn 1954 zum Beitritt in die linksradikale Gruppe »Socialisme ou Barbarie« veranlaßte. Diese Gruppe verstand sich als ebenso antikapitalistisch wie antistalinistisch. Als sich diese Gruppe in den Sechzigern spaltete schloß er sich dem am Marxismus festhaltenden Teil an, trat aber 1966 aus dieser Gruppe aus. Nach einer kurzen Repolitisierung um 1968 stand seine theoretische Arbeit in den darauf folgenden Jahren im Zeichen der als persönlich erlebten Bearbeitung der Krise des Marxismus, der Auflösung der Gruppe »Sozialismus oder Barbarei« und den gescheiterten Versuchen eine linke Politik zu begründen. Sein in dieser Zeit erschienenes Buch »Economie libidi-

nale«, im Deutschen mit »Ökonomie des Wunsches« übersetzt, ist in Form und Inhalt Ausdruck dieser Krise. Die »Flucht in die libidinöse Ökonomie« ist für Lyotard »eine Lösung und ein Entschluß am Ende eines langen Leidens, ein Ausweg aus der Sackgasse« (1984, S. 177 ff.). Sein Versuch ein Lachen aus der Wut und dem Haß über die vermeintlichen Auswege aus der Krise des Marxismus wirken in dieser Schrift etwas verkrampft. Die deutschen Übersetzer sehen in diesem Buch den Versuch Lyotards zu zeigen, »daß im Kapital, in der Sprache und in der Wissenschaft ebenso wie in der Kunst und Erotik lustvolle Intensitäten am Werk sind« (ebd., S. 5 ff.). In dieser Interpretation klingt eine Nähe zu dem in dieser Zeit erschienenen »Anti-Ödipus« von Deleuze und Guattari (1974) an. Die Verbindung von Psychoanalyse und Kapitalismuskritik unterscheidet sich in diesen Werken stark von der deutschen freudo-marxistischen Tradition, ihr geht es eher darum, den Wahnsinn der Produktionsmaschinerie des Kapitalismus zu begreifen. Marxistisches Denken ist, so die These, nicht in der Lage, die Intensität des Kapitalismus zu denken. In dem Maße, wie die Parzellierung des Menschen im Prozeß der Arbeitsteilung nur als Phänomen der Entfremdung gedacht werden kann, wird der Mensch wieder einem zentralen Signifikanten unterworfen und hieße er Arbeiterbewegung. Im Anschluß an eine erneute Nietzsche-Lektüre und seinen Gedanken der Dekadenz kommt Lyotard zu dem Schluß, daß es nicht um das Zuweisen eines Platzes für das Partikulare im Rahmen einer einheitlichen Bewegung gehen darf, sondern daß das Singuläre sich selbst affirmieren muß. Aus diesem Schluß leitet sich Lyotards Solidarität mit den Minderheiten-Bewegungen, seien es Prostituierte, Homosexuelle, Frauen usw. ab. In einem Rückblick auf die sog. Dissidenten in revolutionären Bewegungen und ihrer Eliminierung zeigt er auf, daß sie Opfer jener Universalisierungstendenz dieser Bewegungen waren und diese Tendenz ist für die Enttäuschungen der Revolutionäre verantwortlich, da in ihr die Wiederkehr des Staates vorprogrammiert ist (vgl. Lyotard, 1978).

Schon in diesen Schriften aus den Siebzigern deuten sich Elemente an, die er in seinen späteren Werken wieder aufgegriffen und in einer klareren Sprache formuliert hat. Es ist aber auch deutlich geworden, daß er mit seiner Marxismus-Kritik nicht seine Kapitalismus-Kritik über Bord geworfen hat. Ein zentrales Motiv bleibt sein Bestreben, immer wieder auf die terroristischen Vereinheitlichung-

stendenzen des Kapitalismus aufmerksam zu machen. Seine Reflexionen bleiben strikt anti-kapitalistisch und es wäre ignorant, seine Überlegungen deshalb dem liberalen oder konservativen Spektrum zuzuordnen. Umgekehrt kann man sagen, daß linkes oder marxistisches Denken heute in einer Bringe-Schuld jenen gegenüber steht, die, hätten sie dreißig Jahre vorher ihre Kritik geübt, theoretisch oder praktisch liquidiert worden wären.

Doch moralische Appelle sind als Grundlage für eine theoretische Diskussion ungeeignet, deshalb soll im folgenden anhand einer Interpretation von »Das Postmoderne Wissen« (1986a), einiger kleinerer Texte aus der ersten Hälfte der Achtziger und von »Der Widerstreit« (1989) Lyotards Kritik an den Folgen der Universalisierung, man kann es auch Globalisierung nennen, dargestellt werden. Parallel dazu gilt es, die Gefahren eines marxistischen Denkens aufzuzeigen, das in der abstrakten Negation dieser Produktionsweise dessen Monismus verhaftet bleibt.

»Das postmoderne Wissen« ist ein Bericht für die Universität von Quebec über die Lage des Wissens in den höchstentwickelten Gesellschaften. Moderne Gesellschaften beziehen sich, so Lyotards Ausgangsthese, zur Legitimierung von Gerechtigkeit und Wahrheit auf einen Metadiskurs oder auch große Erzählung genannt. Dieser Meta-Diskurs impliziert eine Geschichtsphilosophie, die die Perspektive der Gesellschaftsentwicklung bestimmt und aus dieser werden Kriterien für Wahrheit oder Richtigkeit abgeleitet. Postmodern bedeutet zunächst nicht mehr, als die Skepsis gegenüber solchen Metaerzählungen.

Bei der Bestimmung des Gegenstandes seiner Untersuchung konstatiert Lyotard, daß das Wissen in den zu untersuchenden Gesellschaften sein Statut wechselt. Im Zuge der Informatisierung der Gesellschaft muß Wissen in informatisierte Codes gebracht werden, es wird somit veräußerlicht, der innerliche Bezug des Wissensproduzenten zum Wissen, auch Bildung genannt, wird marginal, Wissen wird für den Verkauf geschaffen, es verliert seinen Gebrauchswert. Die Wissensproduktion wird zum bestimmenden Teil der kapitalistischen Produktion. Das betrifft in erster Linie das wissenschaftliche Wissen. Aber es gibt verschiedene Formen des Wissens, so unterscheidet Lyotard zunächst schematisch zwischen narrativem und wissenschaftlichem Wissen. Was als wissenschaftliches Wissen gelten

darf, ist in den informatisierten Gesellschaften mehr denn je eine Frage.

Regierung, Macht und Wissen sind aufs engste verflochten (vgl. Lyotard, 1986b). Um die Verfaßtheit des Wissens in den höchstentwickelten Gesellschaften begreifen zu können, ist es erforderlich eine Vorstellung, um nicht zu sagen, einen Begriff dieser Gesellschaften zu haben. Lyotard macht für die Moderne zwei unterschiedliche Modelle aus: einmal die Konzeptionierung der Gesellschaft als einheitliches Ganzes, prominent hier beispielsweise die Systemtheorie, und auf der anderen Seite die Vorstellung der zweigeteilten Klassengesellschaft. Während es ersterer nur um die Leistungsoptimierung geht, mißtraut letztere den vereinheitlichenden Tendenzen der bürgerlichen Gesellschaft und sucht den gesellschaftlichen Widerspruch. Lyotard faßt kurz zusammen, daß in der Geschichte dieser letzten, marxistischen Konzeption diese ihre Glaubwürdigkeit verloren hat, blieb ihr doch mit dem Wegbrechen des Klassenkampfes nur noch die Flucht in die Utopie. Wissen wird dann in diesen Konzeptionen entweder zum technokratischen Wissen oder man versucht reflexives von affirmativem Wissen zu unterscheiden und jenem eine widerständige Kraft zuzusprechen.

Lyotard setzt gegen solche Konzepte von Gesellschaft eine postmoderne Perspektive. Die Gesellschaft entwickelt sich von einer nationalen zu einer globalen Technokratie.

»Die herrschende Klasse ist und wird die der Entscheidenden sein. Sie wird schon nicht mehr durch die traditionellen politischen Klassen gebildet, sondern von einer bunt aus Unternehmern, hohen Funktionären, Leitern von großen beruflichen, gewerkschaftlichen, politischen und konfessionellen Verbänden zusammengewürfelten Schicht« (ebd., S. 53).

Damit zerfällt ein einheitliches soziales Band, der einzelne sieht sich auf ein Selbst reduziert, das auf einen Posten gesetzt wird, der von Nachrichten verschiedener Natur passiert wird. Das soziale Band zerfällt für Lyotard in lockere Netze von Sprachspielen, gleichzeitig sieht er, daß es zu einer zunehmenden Bürokratisierung, und Regulierung dieser Sprachspiele kommt, denen dadurch feste Regeln vorgeschrieben werden, andererseits ist dieser Reglementierungscharakter selbst als momentane, d.h. vorläufige Verdichtung von Sprachspielen zu

denken. Schon an dieser Stelle wird deutlich, daß Lyotard Herrschaftsverhältnisse nicht leugnet, nur daß er traditionelle Konzeptualisierungen dieser Verhältnisse nicht mehr für angemessen hält. Gerade in dem Maße, wie marxistische Gesellschaftstheorie sich nur noch in die Utopie flüchten kann, sie aber nicht in der abstrakten Negation im Sinne von Adornos Diktum: »Das Ganze ist das Unwahre« (1951, S. 57) verharren will, können Lyotards weitere Überlegungen möglicherweise instruktiv sein.

Zunächst bleiben seine Analysen auf wissenschaftssoziologische und -theoretische Überlegungen beschränkt. Mit seiner Kritik an den Großen Erzählungen des Wissens in der Moderne und ihrer Delegitimierung weist er auf jene Vereinheitlichungstendenzen moderner Wissensentwicklung hin. Diese These enthält gerade für »K/kritische Psychologien« einiges an Brisanz, wenn man sie auf die Wissenspolitik eines mainstreams der Psychologie oder auch auf die der Kritischen Psychologie anwendet, die sich selbst als individualwissenschaftlicher Teil der Entwicklung zum wissenschaftlichen Sozialismus hin begreift oder begriffen hat und damit jene Uniformierungstendenzen moderner Wissenschaft nur mit umgekehrten Vorzeichen fortsetzt (vgl. Hofmeister, 1998).

Lyotard konkretisiert seine Überlegungen zur 'Postmoderne' als soziologischer Kategorie in einer Reihe von Aufsätzen. In einer »Raschen Bemerkung zur Frage der Postmoderne« (1985) setzt er sogleich mit der These an, »das Problem, das alle anderen überragt, auch das des zeitgenössischen Staates, ist das Kapital. Kapitalismus ist einer der Namen der Moderne« (ebd., S. 80 ff.). Dieser Kapitalismus speist sich aus dem modernen Verlangen nach Unendlichkeit. Durch dieses Verlangen ordnet er sich das wissenschaftliche Wissen unter. Der Kapitalismus bekommt metaphysischen Charakter. Ähnliches diagnostizierte C. Türcke in seiner Studie »Vermittlung als Gott« (1986), in der er die Lösung des dialektischen Vermittlungsproblems philosophiegeschichtlich rekonstruiert und erst dem Kapitalismus jene wenn auch fragwürdige Leistung universalier Vermittlung zuspricht. Lyotard verlagert die Dynamik des Kapitalismus von der soziologischen Bestimmung als Ausbeutung in ein ontologisches Verlangen nach dem Unendlichen. Dieses Verlangen treibt zur stetigen Ausweitung seines Einflusses und so nimmt es nicht Wunder, daß das soziale Band der Sprache zunehmend im Rahmen der Eroberung

neuer Märkte besetzt und nach dem Kriterium höchster Wirksamkeit organisiert wird. Das betrifft zentral die Bereiche des Sozialen, die davon erschüttert werden. Lyotard sieht darin nicht ein Moment der Entfremdung, sondern lediglich die Gefahr, daß der Herrschaft über die Sprache nichts entgegengesetzt wird. Seine Idee der Postmoderne sieht er als eingreifenden Einsatz in diesem Prozeß, in dem es darum geht, »die flache Vorstellung der Sprache als Information zu kritisieren und eine unaufhebbare Undurchsichtigkeit inmitten der Sprache selbst zu offenbaren« (1985, S. 86 ff.). Es geht ihm darum, die Inkommensurabilität zwischen Satzordnungen zu entdecken. Theoretiker wie Derrida, Foucault oder auch Adorno kreisen in ihrem Denken um ähnliche Probleme.

In seiner Schrift »Grabmahl des Intellektuellen« (1985) kritisiert er die moderne Vorstellung des universalen Intellektuellen, der vom Standpunkt der Menschheit, des Volkes oder auch des Proletariats aus meint, allgemeine Urteile aussprechen zu können. Dies ist für ihn auch gleichbedeutend mit der Absage an allgemeine Urteile im Feld des Politischen. Es gibt keine universellen Subjekte als Opfer, in deren Namen man sprechen könnte, sondern nur noch lokale Ungerechtigkeiten und Verantwortlichkeiten, in die es einzugreifen gilt. Einerseits gibt es für Lyotard den sich zum Universalprinzip aufschwingenden Kapitalismus der metaphysischen Charakter bekommt, andererseits bestreitet er die Berechtigung jeden Versuches, Welt mit einer großen Erzählung zu erklären. Das grundlegende Problem, das sich stellt, besteht kurz gesagt darin, dem dialektischen Denken zu entkommen, zumindest einer Dialektik, die sich noch nicht von ihrem Hegelschen Erbe frei gemacht hat. Dessen Denken steht unter dem Diktum: »Das Wahre ist das Ganze« (1970, S. 24). Reflexion setzt zwar beim Unmittelbaren an, das es dann in unendlichen Vermittlungsschritten zu überschreiten gilt, aber sein Ziel ist ihm gesetzt. Marxistisches Denken ist in den meisten seiner Ausprägungen dieser Hegelschen Denkfigur verhaftet geblieben. Foucault sagt in seiner Antrittsvorlesung am Collège de France,

» ... daß unsere gesamte Epoche, sei es in der Logik oder in der Epistemologie, sei es mit Marx oder mit Nietzsche, Hegel zu entkommen trachtet. (...) Aber um Hegel wirklich zu entrinnen, muß man ermessen, was es kostet, sich von ihm loszusagen; muß man wissen, wieweit uns Hegel insgeheim vielleicht

nachgeschlichen ist; und was in unserem Denken gegen Hegel vielleicht noch von Hegel stammt« (1974, S. 45 ff.).

Wenn man sich dieses Zitat genauer anschaut, wird deutlich, welche ambivalente Haltung Foucault Hegel gegenüber einnimmt. Einerseits gilt es, ihm zu entkommen, das bedeutet für Lyotard mit Nietzsche ein Plädoyer für das Partikulare zu führen, gegen das Diktat des Allgemeinen, es heißt den Terror des Ganzen zu bekämpfen, die Legitimität der Großen Erzählung zu bestreiten. Andererseits heißt es bei Foucault, zu erlauben, was es kostet, auf einen Begriff von Gesellschaft zu verzichten, die Universalisierung des Kapitalismus zu konstatieren, ohne ihn als Ganzes denken zu können. Lyotard ist einer der wenigen französischen Philosophen die Adorno ernsthaft zur Kenntnis genommen haben und so ist er stets bemüht, zwar einerseits auf Ähnlichkeiten hinzuweisen, aber andererseits die Differenzen zu markieren. Adorno hat an Hegel noch da festgehalten, wo er das Gegenteil behauptete, denn das Ganze ist für ihn nur das Unwahre, weil es das Ganze nicht ist, wie er in einem Gespräch mit Bloch sagt. Er bleibt solidarisch auch mit einem Begriff von Gesellschaft, selbst da, wo er schon im Fallen ist, weil sonst nichts mehr bleibt (vgl. Adorno, 1972). Lyotard sieht auch das Horrorszenario eines universalisierten Kapitalismus, aber ein Blick auf alle modernen Ansätze, die versuchen, ihn zu denken oder zu überwinden, begegnet er mit größter Skepsis. Der Grund für diese Skepsis liegt in seinen Vorbehalten gegen ein dialektisches Denken. Lyotard versucht jener Dialektik von Allgemeinem und Besonderem durch ein Denken des Partikularen zu entkommen, ohne deshalb relativistisch oder mit seiner Kritik an einer einigenden Vernunft irrational zu werden.

Lyotard propagiert in seinem Denken keinen Irrationalismus. Vernunftverwirrung ergibt sich für ihn nicht aus der Pluralisierung, sondern aus ihrer Nicht-Beachtung (1985). Den Emanzipationsanspruch der Aufklärung lehnt er nicht generell ab, aber ihre Tendenz, die wissenschaftliche Rationalität zur umfassenden zu erklären. Die Verwirrung der Vernunft »beruht auf dem höchst modernen Projekt einer universellen Sprache, d.h. einer Sprache, die in der Lage wäre, ohne Rest all die Bedeutungen in sich aufzunehmen, die in den besonderen Sprachen niedergelegt sind« (ebd., S. 38 ff.). Man könnte somit sagen, daß für Lyotard die Dialektik der Aufklärung

und Emanzipation aus der Vermischung verschiedener Rationalitäten besteht, in der eine sich zur Monopolrationalität erhebt. Diese Lektüre weist noch starke Ähnlichkeit mit der Konzeption von Habermas auf, nur daß Lyotard eine andere Konsequenz zieht. Ihm geht es darum, solche Konfusionen zu entlarven und dem Eigensinn der verschiedenen Ordnungen, die menschliches Denken und Handeln leiten, Geltung zu verschaffen. In seinem Aufsatz »Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?« (1990) greift er explizit die Vorstellung von J. Habermas an, dessen Ziel darin besteht, den Zerfall der Totalität des Lebens in abgetrennte Spezialgebiete wieder zu verbinden, sei es auch durch die Künste, die »eine Brücke über den Abgrund, der die Diskurse der Erkenntnis, Ethik und der Politik trennt« (ebd., S. 35 ff.), schlagen sollen. Er beendet diesen Aufsatz mit dem kämpferischen Satz: »Krieg dem Ganzen, zeugen wir für das Nicht-Darstellbare, aktivieren wir die Differenzen« (ebd., S. 48). In seiner Studie über »Das postmoderne Wissen« (1986a) hat Lyotard systematischer diese Tendenz zur Vereinheitlichung verschiedener Wissensarten, wie dem wissenschaftlichen mit dem ethischen und politischen, aufgezeigt. Erscheint seine Kritik an den »Großen Erzählungen der Moderne« in diesem Werk selbst manchmal wie eine große Erzählung, so wendet er sich in seinem philosophischen Hauptwerk »Der Widerstreit« (1989) mikrologisch den Prozessen der unlauteren Vermischung von Diskursarten zu. Diskursarten sind komplexe, final strukturierte Ordnungssysteme, die den Übergang zwischen verschiedenen Satz-Regelsystemen innerhalb ihres Systems regeln. Satz-Regelsysteme sind einfacher strukturiert und bestimmen die Regeln für bestimmte Sätze und Sprechhandlungen. Diskursarten und Satz-Regelsysteme sind grundverschieden. So unterscheidet sich die Verknüpfung von Sätzen in unterschiedlichen Diskursarten grundlegend. Lyotard formuliert zugespitzt, »daß das Denken, die Erkenntnis, die Politik, die Geschichte, das Sein von Fall zu Fall an den Nahtstellen zwischen den Sätzen auf dem Spiel stehen« (ebd., S. 11 ff.). Ihm geht es darum, die Heterogenität unterschiedlicher Diskursarten, die auch Lebensformen, Handlungsweisen, Kulturmuster und Denkansätze umfassen, mit größtmöglicher Schärfe zu entfalten.

Das Problem der Heterogenität von Diskursarten tritt am deutlichsten im Phänomen des Widerstreits auf.

»Im Unterschied zu einem Rechtsstreit (litige) wäre ein Widerstreit (différend) ein Konfliktfall zwischen (wenigstens) zwei Parteien, der nicht angemessen entschieden werden kann, da eine auf beide anwendbare Urteilsregel fehlt. Die Legitimität der einen Argumentation schliesse nicht auch ein, daß die andere nicht legitim ist. Wendet man dennoch dieselbe Urteilsregel auf beide zugleich an, um ihren Widerstreit gleichsam als Rechtsstreit zu schlichten, so fügt man einer von ihnen Unrecht zu (einer von ihnen zumindest, und allen beiden, wenn keine diese Regel gelten läßt)« (ebd., S. 9).

Diskursarten geraten über Sätze in Konflikt, die in beiden auftauchen, nur unterschiedlich verknüpft werden. Lyotard geht es um die Aufdeckung von Widerstreitsverhältnissen als quasi aufklärerischem Akt, denn seine Verdeckung hat meist fatale Folgen. In der Aufdeckung eines Widerstreits sollen unterdrückte Geltungsansprüche beredt gemacht werden, selbst wenn diese zunächst noch mit Schweigen geschlagen sind. In einem gleichnamigen Artikel aus »Le Monde« von 1982 wendet er diese Suche nach dem Widerstreit auf den Kapitalismus an. Zunächst stellt er fest, daß die Logik des Kapitalismus von ihrer dialektischen Hülle befreit ist, das heißt nicht, daß in ihm keine Widersprüche mehr auftreten, nur das aus diesen Widersprüchen nichts folgt, was ihre Überwindung andeuten würde. Später bemerkt er dann, daß die Gesellschaft von einem Widerstreit durchfurcht ist, man könnte ihn den Widerstreit zwischen Arbeit und Kapital nennen. Der sogenannte Arbeitsvertrag spricht eine Sprache, in der der Arbeiter seine Arbeitskraft als Ware an den Arbeitgeber abtritt. Er kann dann, was in Arbeitskämpfen geschieht, über die Bedingungen dieser Abtretung verhandeln, aber es bleibt noch die Tatsache, »daß er darüber schweigen muß, daß seine Arbeit nicht den Charakter einer solchen Abtretung hat (und dies nicht nur, weil er nicht anders kann). Was mit der Logik des Kapitals vom Marxismus lebendig bleibt, ist zumindest diese Bedeutung des Widerstreits« (1985, S. 23 ff.).

Allerdings reicht die einfache Artikulation eines Widerstreits nicht aus, um ihn entscheidbar zu machen. Es gilt ihm ein Idiom zu setzen. »Vielmehr besteht die Verantwortung des Denkens darin, die Fälle von Widerstreit aufzudecken und das (unmögliche) Idiom zu ihrer 'Setzung' in Sätze zu finden« (Lyotard, 1989, S. 237). Diese ambivalente Formulierung deutet die ganze Problematik des Lyotard-schen Denkens an. Es kann sich dabei keinesfalls um ein Meta-Idiom

handeln, dennoch muß es Vergleichs- und Übergangsmöglichkeiten zwischen den verschiedenen Diskursarten geben, sonst wäre eine Verständigung über einen Widerstreit erst gar nicht möglich. Dem Philosophen wächst nun die Aufgabe zu, Widerstreit zu bezeugen und ihm ein mögliches Idiom zu geben.

Die Frage der Verbindung zwischen zwei Diskursarten taucht bei Lyotard einmal negativ im Terminus »Verkettung« und einmal positiv mit dem Begriff des »Übergangs« auf. »Man muß verketteten, aber der Verkettungsmodus ist niemals notwendig« (1989, S. 59). Die Form der Verkettung ist in gewissem Maße kontingent. Deshalb bedeutet jede Verkettung den Ausschluß anderer Möglichkeiten, hat also unterdrückenden Charakter. In diesem Sinne von Verbindung als Verkettung, ist diese nicht positiv.

Mit dem auf Kant zurückgehenden Begriff des Übergangs versucht er, ein positives Konzept von Verbindung zu entwickeln. Dieser hatte in seiner »Kritik der Urteilskraft« letzterer das Vermögen zugewiesen, »den Übergang vom Gebiete des Naturbegriffs zu dem des Freiheitsbegriffs« (KUK, B, S. LVI) zu ermöglichen. Lyotard arbeitet nun diesen Begriff des Übergangs in seiner Studie »Der Enthusiasmus – Kants Kritik der Geschichte« (1988) systematisch aus. Dort setzt er mit der Überlegung an, ausgehend von der Tatsache, daß Kant keine vierte Kritik als Kritik der politischen Vernunft geschrieben hat, sondern in einer Vielzahl kleinerer Schriften dazu Reflexionen angestellt hat, daß das historisch-politische Feld ein heterogenes ist. Schon die dritte Kritik stellte den Versuch dar, Übergänge zwischen dem Verstand und der Vernunft zu denken, im historisch-politischen Feld gibt es eine weitaus größere Zahl unterschiedlicher Diskursarten. So bedient sich Lyotard des Bildes eines Archipels. Die verschiedenen Diskursarten sind wie Inseln voneinander getrennt. Doch zwischen diesen Inseln verkehrt gleichsam als Urteilskraft ein Reeder oder Admiral, »der von einer Insel zur anderen Expeditionen unternähme, die dazu bestimmt wären, der einen zu präsentieren, was man auf der anderen gefunden (...) hat« (ebd., S. 33 ff.). Sein Urteilsvermögen erlaubt eine Bestimmung der jeweiligen Vermögen der einzelnen Diskursarten und Übergänge zwischen ihnen. Allerdings wendet er ein, daß »jeder unkritische Übergang von einer zur anderen illegitim« (ebd., S. 106 ff.) ist. Während Kant noch in seinen Studien die Anziehungskraft zwischen den ver-

schiedenen Diskursarten (Rationalitätsformen) hervorhebt, akzentuiert Lyotard eher die Spaltung (ebd.).

Die zentrale Problematik in Lyotards Konzeption liegt in der Figur des Reeders. Wenn Sprache und das heißt im erweiterten Verständnis Lyotards auch Gesellschaft, wie eine Inselgruppe strukturiert ist, dann müßte dies auch für den kritischen Diskurs des Reeders gelten oder er müßte sich im Fahrwasser eines Meta-Diskurses bewegen. Ein solcher Meta-Diskurs kann aber Lyotards Ausgangsüberlegungen zufolge nicht existieren, andererseits existiert er bei ihm schon in seinem Text, wenn er nämlich die Eigenrechte der Inseln/Diskursarten gegeneinander abgrenzt. Um aus diesem Widerspruch herauszukommen, gibt es zwei Möglichkeiten: Entweder der Diskurs des Reeders oder auch der philosophische Diskurs ist immer schon präsent Teil inmitten der verschiedenen Diskurse, oder aber er kommt von außen, ist mit der Fähigkeit des Eindringens in die jeweiligen Diskurse ausgestattet. Lyotard entscheidet sich für die zweite Option. Doch nach einer solchen Entscheidung wächst dieser Figur ein derartiges Vermögen zu, demgegenüber die Eigenart der Diskursarten minimiert wird.

An diesem Punkt der Reflexion scheint man das Ende der Möglichkeiten des Denkens der Heterogenität bei Lyotard erreicht zu haben und Hegel ist ihm listig nachgeschlichen und schaut ihm auf einmal aus dem Spiegel seines Denkens entgegen. Der Diskurs des Reeders oder auch des Philosophenrichters ist der Diskurs Hegels, der systematisierenden Zugang zu allen Diskursarten hat. Aber selbst wenn man am Ende der Theoriekonstruktion Lyotards merkt, daß man auf einem Holzweg gelandet ist, dann folgt daraus nicht, daß deswegen seine Reflexionen hinfällig wären. Mit einem Denken des Widerstreits lassen sich im real existierenden Kapitalismus viele Probleme analysieren. So geht es in der aktualempirischen Arbeit der Kritischen Psychologie, wie beispielsweise Ute Osterkamps Rassismusprojekt um das bezeugen eines Widerstreits, sie will dem Nicht-Artikulierten und -Artikulierbaren eine Sprache geben, die zur Ohnmacht verurteilten zu Wort kommen lassen (1996). In diesem Sinne leistet sie eine postmoderne Wissenschaftspraxis. Möglicherweise hat eine solche Praxis der Diskurs-Gerechtigkeit schon genug zu tun, um den vom Kapitalismus zum Schweigen gebrachten Geltungsansprüchen eine Sprache zu verleihen.

Lyotards Denken mündet schon im »postmodernen Wissen« in der moralischen Forderung nach einer Theorie der Gerechtigkeit. So ist postmodernes Denken zumindest bei Lyotard weit davon entfernt, eine neue Freiheit nach dem Ende des Marxismus zu propagieren. Es ist an den Punkten, an denen es konsistent bleibt, zunächst ein negatives Denken, das majorisierende Ansprüche bestimmter Diskursarten kritisiert, Ausgriffe auf Entwicklungen historischer und politischer Art gehen ihm allerdings verloren, damit auch Formen der Erklärung der Mächtigkeit bestimmter Diskursarten. Andererseits ermöglicht sein postmoderner Zugang auf Gesellschaft als Ensemble von Diskursarten mit institutionellen Verhärtungen, die umringt sind von anderen »Gegen«-Diskursarten, einen analytischen Zugang zu lokalen Problemen, der nicht vorher schon kategorial grundgelegt ist.

Marxistische Theorie kann und will nicht auf einen Begriff des Allgemeinen oder der Gesellschaft verzichten. Allerdings verstrickt sie sich deshalb auch immer wieder in den Aporien Hegelscher Dialektik, einerseits in einer großen Dialektik, die Entäußerung und Aufhebung des Geistes als Ganzem denkt und andererseits in einer kleinen Dialektik, die das einzelne nur unter das Allgemeine subsumiert. Althusser versucht zwar dieser Dialektik zu entkommen, in dem er von einem strukturierten Ganzen spricht. Für ihn schlägt die Stunde der letzten Instanz nie (1968), d.h. er versucht sich weitestgehend lokalen, ideologischen Praxen zuzuwenden. Aber die grundlegende Differenz zu postmodernem Denken besteht sicherlich in dem Beharren auf der Annahme, es gäbe dennoch eine letzte Instanz, von der aus sich alle Diskursarten irgendwann einmal ordnen lassen könnten, um sie dann in einen revolutionären Gegen-Diskurs zu verkehren. Ob dem so ist oder nicht, muß sich in einer Diskurspraxis erweisen. Postmodernes Bezeugen des Widerstreits hat in dieser Praxis die Aufgabe, auch die durch emanzipatorische Theorie zum Schweigen gebrachten Geltungsansprüche hörbar zu machen und Verknüpfungen von Sätzen immer wieder in Frage zu stellen.

3.

In einem zweiten Schritt soll der Lösungsversuch diskutiert werden, den W. Welsch als Überwindung der Aporien von Lyotards Heterogenitätsdenken vorschlägt. Lyotards zentrale Schwierigkeit liegt in dem

Umstand, daß er auf der radikalen Heterogenität von Diskursarten besteht, aber infolge Schwierigkeiten hat, Übergänge zwischen beiden zu denken.

In seinem philosophischen Hauptwerk »Vernunft – zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept transversaler Vernunft« (1996) versucht Welsch über ihre Widersprüche hinweg, postmoderne Philosophie grundzulegen. Im ersten Teil dieses Buches resümiert er die Thesen der bedeutendsten Vernunftkritiker dieses Jahrhunderts, um im zweiten Teil sein Konzept der transversalen Vernunft zu entfalten. Die Ausgangsthese dieses Artikels ist, daß sich Welsch im Zuge der Rezeption der zeitgenössischen Vernunftkritiker und seinen weiterführenden Gedanken, in gutdeutschen Idealismus zurückzieht. Richtet sich zeitgenössische Vernunftkritik gegen die fatalen Folgen durch das Bündnis von Herrschaft und Vernunft und ihre Tendenzen zur Uniformierung, ist für Lyotard der Kapitalismus das herausragende Problem unserer Zeit, so verschwinden diese Motive des Denkens im zweiten Teil dieser umfassenden Studie von Welsch fast vollständig.

Es geht mit dieser These nicht darum, Welsch deswegen vor schnell zu diskreditieren, nur hat diese Entwicklung etwas Paradigmatisches für die meisten Theoretiker der Postmoderne, durch ihr Schweigen über die Konsequenzen eines globalisierten Kapitalismus, verurteilen sie die Opfer erneut zum Schweigen, anstatt ihnen eine Sprache zu geben.

Dennoch hat Welsch mit seinem Konzept der Transversalität, eine Form des Denkens entwickelt, mit der man den Aporien der Heterogenitätsthese Lyotards entkommen kann. Welsch optiert deshalb für das Modell der inneren Verflechtung der unterschiedlichen Diskursarten und nicht ihrer radikalen Trennung. Bei letzterer Überlegung stellt sich die Frage, inwieweit es bei dieser strikten Trennung überhaupt zum Streit kommen kann. Diskursarten sind miteinander verflochten. »Es wird darauf ankommen Vernunft inmitten der pluralen Rationalität als 'Vernunft im Übergang' zu denken« (ebd., S. 353). Dieses Konzept einer »transversalen Vernunft« entfaltet Welsch im zweiten Teil seiner Studie. In seinem Kapitel über Transversalität skizziert er folgendes Modell einer transversalen Vernunft.

Da es ihm darum geht, nicht hinter neuzeitliche Vernunftkritik zurückzufallen, sondern über sie hinauszugelangen, geht er davon

aus, daß die Aufgabe der Vernunft darin besteht den unterschiedlichen Ansprüchen verschiedener Rationalitätsformen/Diskursarten Geltung zu verschaffen und Vereinseitigungen zu kritisieren. Die Bewegungsform dieser Vernunft ist wesentlich der Übergang. »Die Übergänge der Vernunft sind erstens Übergänge zwischen Heterogenem. Zweitens sind sie dialektischer, nicht linearer Natur« (ebd., S. 749). Diese Übergänge sind ein Hin- und Hergehen und nicht ein Fortgang im Sinne eines dialektischen Aufhebens.

Wenn es sich bei solchen Übergängen um Übergänge zwischen Heterogenem handelt, darf nicht die Logik des einen zum Maßstab des Übergangs gemacht werden. In den Übergängen, wollen sie nicht unterdrückend sein, ist ein Vermögen am Werk, das darin besteht, sich die diversen rationalen Komplexe in der Unterschiedlichkeit ihrer Logik vor Augen zu führen, sie gesondert zu analysieren und dann zu vergleichen. Im Übergang wird eine Relation zwischen beiden hergestellt. Aber dieser Übergang läuft nicht auf eine Synthese hinaus, auch der Weg hin und zurück ist nicht derselbe, dabei können partielle Verschiebungen auftreten. So werden durch das Operieren der Vernunft in der Heterogenität neue Verbindungen hergestellt. Diese Vernunft versucht die einzelnen Rationalitäten ins rechte Verhältnis zueinander zu setzen. »Die Rationalitäten werden in einen Raum der Gleichzeitigkeit überführt, in dem sie verhältnisrichtig zu stehen kommen« (ebd., S. 758). Transversale Vernunft ist für Welsch die überlegene Vollzugsform des reflexiven Gesamtvermögens. Allerdings dürfen ihre Übergänge nicht zu Metapositionen gerinnen.

Mit dem Terminus 'transversale Vernunft' bezeichnet Welsch einen Operationsmodus, der »Heterogenität und Verflechtung, Pluralität und Übergang zusammendenken (kann)« (ebd., S. 762 ff.). Sie folgt keiner Axiomatik oder Systematik. Sie ist jedoch nicht strukturlos, ihre Strukturen sind rein formaler Art. Prägnant bringt es Welsch auf den Punkt: »Vernunft ist nicht, sie geschieht« (ebd., S. 764).

Dieser Begriff der Transversalität bewegt sich bei Welsch im Bereich der Vernunft und hat seine expliziten Bezüge zu Gesellschaft eingebüßt, 'idealistisch' ist er deshalb insofern, als Wirklichkeit auf einen reinen Begriff reduziert wird (vgl. Laclau, 1984). Es kommt also darauf an, Welschs Ansatz in der weiteren Diskussion um die Postmoderne für ein sozialwissenschaftliches Denken fruchtbar zu machen.

4.

Nachdem in den ersten beiden Schritten versucht worden ist, den kontroversen Diskurs zwischen Marxismus und Postmoderne anhand des Werkes von Lyotard und seiner Weiterentwicklung bei Welsch zu entfalten, geht es in den abschließenden Überlegungen darum, Elemente eines Denkens zu entfalten, daß sich von den Grabenkämpfen modernen Denkens frei macht und seine Tragfähigkeit in einer Praxis erweist, die auch die wissenschaftliche Praxis als theoretische mit einschließt. Überträgt man den Begriff der Transversalität auf die Gesellschaft, so wird diese als ein heterogenes Geflecht konzeptualisiert, in dem es Übergänge zu denken gilt. Die Grundstruktur des Kapitalverhältnisses ist keine determinierende auch nicht in letzter Instanz. Sie ist vielmehr als Struktur zu begreifen, die in alle gesellschaftlichen Bereiche eindringt und diese nach ihren Regeln zu ordnen versucht. Der Gegensatz von Oberfläche und Tiefe verschwindet, ebenso der Gegensatz von Wesen und Erscheinung. Das Kapitalverhältnis ist kein Ausdrucksverhältnis, das sich in allen Phänomenen ausdrückt, sondern diese sind in ihrer Spezifik zu denken. Wendet man sich einem lokalen Problem zu, so entdeckt man, daß es in verschiedenen Diskursen artikuliert wird, die jeweils spezifische Dimensionen dieses Problems sichtbar machen, dafür aber andere verdecken. Traditioneller Marxismus würde in diesen Phänomenen das Kapitalverhältnis als die bestimmende Grundstruktur suchen und finden und die Spezifik des Problems über diese Struktur ordnen. Postmoderne Theorie unterscheidet sich in ihrem methodischen Vorgehen grundlegend. Sie nähert sich dem Problem immer wieder neu, versucht die in diesem Problem verschlungenen, sich überlappenden Diskursarten in eine Gleichzeitigkeit zu überführen und sie momentan, punktuell verhältnismäßig zum Stehen zu bringen. Sie versucht, vereinseitigende Problemdefinitionen aufzudecken und zu korrigieren. Die erarbeitete differenzierte Problemsicht gerinnt ihr aber nicht zur Metaposition, sondern begreift sich selbst als Teil des Diskurses. Deshalb gibt es selbstverständlich keine Lösung des Problems im herkömmlichen Sinne, sondern nur eine differenzierte Problemartikulation. Postmodernes Denken ist eine Reflexionsform und kein Erklärungsmodell. Diese Skizze ist sehr abstrakt, obwohl sie ein Plädoyer für das Spezifische und Konkrete beinhaltet. Postmodernes Denken ist, wie

Welsch sagt, eben inhaltsleer und rein formal, sein kritisches Potential kann sich also erst im Vollzug entfalten.

Aber wie eingangs postuliert, sollte es nicht darum gehen, sich für eines der beiden theoretischen Lager zu entscheiden, sondern die Reflexionsformen des einen und die Geltungsansprüche des anderen produktiv nutzbar zu machen. Nachdem zunächst dargelegt worden ist, inwieweit postmodernes Denken Eingang in die Form einer Problementfaltung finden kann, geht es jetzt um die Frage des Geltungsanspruches. Um es mit Adorno zu sagen: »Das Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen, ist die Bedingung aller Wahrheit. Denn Leiden ist Objektivität, die auf dem Subjekt lastet; was es als sein Subjektivstes erfährt, sein Ausdruck, ist objektiv vermittelt« (1966, S. 29).

Die Aussage des letzten Teilsatzes über einen allgemeinen Vermittlungszusammenhang ist bereits mehrfach kritisiert worden, auch das Festhalten an einem affirmativen Wahrheitsbegriff gilt es zu problematisieren, aber daß das zentrale Motiv von Wissenschaft der Anspruch ist, Leiden beredt zu machen, dahinter sollte postmodernes Denken nicht zurückfallen. Lyotard sagt in einem Gespräch mit Gérard Raulet zu dem Vorwurf er sei ein neoliberaler Konservativer, daß er bezogen auf den Nord-Süd-Konflikt, das Problem des Trikonts und dem Gegensatz von Arbeit und Arbeitslosigkeit nicht neo-liberal sei, sondern Sozialist bleibe, im alten Sinne des Sozialismus (1986b, S. 41 ff.). Sein Denken ist, wenn die von Foucault (1974) zu recht problematisierte Argumentation über die Autorenschaft vorläufig beiseite gelassen wird, zumindest aus Lyotards Sicht nicht abgekoppelt von gesellschaftlichen Problemen. Autorenschaft bleibt eine Form der Verknappung des Diskurses, und es gibt sicherlich in der Vielschichtigkeit seiner Schriften genug Ansatzstellen für andere Lesarten, die in dieser Theorie Möglichkeiten der Rezeption sehen, ohne sich um einen anderen als den wissenschaftlichen Geltungsanspruch zu kümmern. Gleichwohl sollte deutlich geworden sein, daß sich in dem von Lyotard entwickelten postmodernen Denken viele Reflexionsformen finden, die Leiden beredt machen helfen: Der zum Schweigen gebrachte Widerstreit ist ein solches Leiden, das Schweigen des Arbeiters in seinem Ausbeutungsverhältnis ist auch ein Moment von Leiden, die Reduktion von Sprache auf Information produziert vielfältige Formen des Leidens. Wenn im Zeichen der Postmoderne von neuen Freiheiten geredet wird, kann damit der befreiende Schritt aus dem

Denkkorsett eines dogmatischen Marxismus gemeint sein, der gerade in k/kritisch-psychologischen Diskursen eine Vielzahl von Denkverboten produziert hat. Die Postmoderne kann in Bezug darauf möglicherweise als das Idiom für diesen Widerstreit innerhalb kritischer Psychologie und Theorie verstanden werden. (Der befreiende Charakter postmodernen Denkens kann sich auch auf die Entdeckung der Restriktionen beziehen, die an ein einheitliches, ich-identisches Subjekt gekoppelt sind.) Postmoderne ist hingegen nicht das Reich der Freiheit, von dem nicht einmal Marx wußte, wie es denn aussehen sollte. Der Freiheitsgrad für individuelle Entfaltungen mag zwar gewachsen sein, aber diese Freiheit ist heute wie vor 150 Jahren noch jene doppelte Freiheit, frei von Produktionsmitteln zu sein und frei, seine Haut zu Markte zu tragen (vgl. Beck, 1986). Postmoderne, die ein falsches Lied der Freiheit singt, übertönt damit das Leiden der Menschen und verurteilt sie zum Schweigen.

Ein Denken zwischen Marxismus und Postmoderne ist weder als Gegeneinander noch als ein einfaches Miteinander zu konzeptualisieren, sondern als ein Durcheinander.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1951). *Minima Moralia*. Reflexionen aus einem beschädigten Leben. Frankfurt am Main.
- Ders. (1966). *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main.
- Ders. (1972). *Gesellschaft*. In: Theodor W. Adorno (Hrsg.), *Soziologische Schriften I*. Frankfurt am Main.
- Althusser, Louis (1968). *Für Marx*. Frankfurt am Main.
- Beck, Ulrich (1986). *Risikogesellschaft*. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt am Main.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Felix (1974). *Anti-Ödipus*. Kapitalismus und Schizophrenie. Frankfurt am Main.
- Foucault, Michel (1974). *Die Ordnung des Diskurses*. München.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970). *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main.
- Hofmeister, Arnd (1998). Postmoderne Ansätze als Varianten der Kritik des psychologischen mainstream. In: Barbara Fried et. al. (Hrsg.), *Erkenntnis und Parteilichkeit*. Kritische Psychologie als marxistische Subjektwissenschaft. 3. Plenum, *Kritische Psychologie, psychoanalytische, feministische und postmoderne Ansätze als Varianten der Kritik des psychologischen Mainstream* (S. 107-147). Berlin.

- Kant, Immanuel (1908). Kritik der Urteilkraft. Akademieausgabe (Bd. 5). Berlin
- Laclau, Ernesto (1984). The Controversy over Materialism. In: Sakari Hänninen & Leena Paldán (Hrsg.), Rethinking Marx. Berlin.
- Liotard, Jean François & Bernhard-Henry Lévy (1978). Ein Barbar spricht vom Sozialismus. Ein Interview mit J.-F. Lyotard. In: Jean François Lyotard (Hrsg.), Intensitäten. Berlin.
- Lyotard, Jean François (1984). Ökonomie des Wunsches. Économie libidinale. Bremen.
- Ders. (1985). In: Peter Engelmann (Hrsg.), Grabmahl des Intellektuellen. Darin: Grabmahl des Intellektuellen (S. 9-19). Der Widerstreit (S. 20-25). Die Vernunftverwirrung (S. 32-39). Rasche Bemerkung zur Frage der Postmoderne (S. 80-88). Wien.
- Ders. (1986a). Das postmoderne Wissen. Ein Bericht. Wien.
- Ders. (1986b). Interview mit G. Raulet. Spuren, Nr. 17. Nov./Dez.
- Ders. (1988). Der Enthusiasmus. Kants Kritik der Geschichte. Wien.
- Ders. (1989). Der Widerstreit. München.
- Ders. (1990). Beantwortung der Frage: Was ist postmodern? In: Peter Engelmann (Hrsg.), Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart (S. 33-48). Stuttgart.
- Osterkamp, Ute (1996). Rassismus als Selbstentmächtigung. Hamburg, Berlin.
- Türcke, Christoph (1986). Vermittlung als Gott. Lüneburg.
- Welsch, Wolfgang (1996). Vernunft. Zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept transversaler Vernunft. Frankfurt am Main