

Arhe, III, 5-6/2006.
UDK 7.01 = 30 , 72.036 , 316 . 722 , 14
Originalni naučni rad

STEFAN LORENZ SORGNER
Friedrich-Schiller-Universität Jena, Jena
Deutschland

NIETZSCHE UND DER HARMONISMUS

Abstract: Innerhalb dieses Artikels beschäftige ich mich mit der Frage, ob Nietzsche auch noch Einfluß auf die Denker der Gegenwart und der Zukunft, also der Zeit nach der Postmoderne, der sogenannten Post-Postmoderne, haben kann. Um diese Frage zu klären, gehe ich wie folgt vor. Da die Begriffe „Moderne“ und „Postmoderne“ eng mit dem Ausdruck „Post-Postmoderne“ verbunden sind, setzt eine Beschreibung der „Post-Postmoderne“ eine Behandlung der anderen beiden Zeitepochen voraus. Erst nachdem ich auf diese Weise den Begriff der „Post-Postmoderne“ geklärt habe, kann ich auf den möglichen Einfluß von Nietzsche auf diese Zeitepoche eingehen.

Ich teile den Artikel daher in fünf Abschnitte ein, welche die Überschriften tragen: „Einleitung“, „Die Moderne“, „Die Postmoderne“, „Die Post-Postmoderne“ und „Nietzsche“. In der Einleitung stelle ich kurz Marquards Theorie der Moderne und der möglichen darauffolgenden Zeitepochen dar. Aufgrund der Mängel seiner Auffassung, welche ich aufzeige, wird in den darauffolgenden Kapiteln eine angemessenere Beschreibung der verschiedenen Zeitepochen gegeben. Zunächst gehe ich auf die Moderne ein, die durch den Subjektivismus, die wahrheitsbringende Vernunft und die daraus resultierende Kritik geprägt ist. Im Anschluß zeige ich, daß die Postmoderne über die Moderne hinausgeht, weil die Vernunft sich selbst untergräbt und somit jeder Wahrheitsanspruch fragwürdig wird. Aus der Unfähigkeit ohne Wahrheit zu leben, wendet man sich schließlich von der Postmoderne ab und geht auch über diese hinaus. Auf diese Weise kann endlich die Epoche der Postmoderne genauer charakterisiert werden. Im letzten Abschnitt, welcher die Überschrift „Nietzsche“ trägt, gehe ich schließlich auf den möglichen Einfluß von Nietzsche auf die Post-Postmoderne ein.

Schlüsselwörter: Nietzsche, Moderne, Postmoderne, Post-Postmoderne

Innerhalb dieses Artikels beschäftige ich mich mit der Frage, ob Nietzsche auch noch Einfluß auf die Denker der Gegenwart und der Zukunft, also der Zeit nach der Postmoderne, der sogenannten Post-Postmoderne, haben kann. Um diese Frage zu klären, gehe ich wie folgt vor. Da die Begriffe „Moderne“ und „Postmoderne“ eng mit dem Ausdruck „Post-Postmoderne“ verbunden sind, setzt eine Beschreibung der „Post-Postmoderne“ eine Behandlung der anderen beiden Zeitepochen voraus. Erst nachdem ich auf diese Weise den Begriff der „Post-Postmoderne“ geklärt habe, kann ich auf den möglichen Einfluß von Nietzsche auf diese Zeitepoche eingehen.

Ich teile den Artikel daher in fünf Abschnitte ein, welche die Überschriften tragen: „Einleitung“, „Die Moderne“, „Die Postmoderne“, „Die Post-Postmoderne“ und „Nietzsche“. In der Einleitung stelle ich kurz Marquards Theorie der Moderne und der möglichen darauffolgenden Zeitepochen dar. Aufgrund der Mängel seiner Auffassung, welche ich aufzeige, wird in den darauffolgenden Kapiteln eine angemessenere Beschreibung der verschiedenen Zeitepochen gegeben. Zunächst gehe ich auf die Moderne ein, die durch den Subjektivismus, die wahrheitsbringende Vernunft und die daraus resultierende Kritik geprägt ist. Im Anschluß zeige ich, daß die Postmoderne über die Moderne hinausgeht, weil die Vernunft sich selbst untergräbt und somit jeder Wahrheitsanspruch fragwürdig wird. Aus der Unfähigkeit ohne Wahrheit zu leben, wendet man sich schließlich von der Postmoderne ab und geht auch über diese hinaus. Auf diese Weise kann endlich die Epoche der Postmoderne genauer charakterisiert werden. Im letzten Abschnitt, welcher die Überschrift „Nietzsche“ trägt, gehe ich schließlich auf den möglichen Einfluß von Nietzsche auf die Post-Postmoderne ein. Im nun folgenden, einleitenden Abschnitt wende ich mich kurz Marquards Theorie der Moderne und deren Mängel zu.

I / EINLEITUNG

Es gibt verschiedene Theorien bezüglich der verschiedenen Zeitepochen und deren Abfolgen. Deshalb greife ich zunächst kurz eine traditionelle Zeitepocheneinteilung heraus und frage dann nach deren Plausibilität. Odo Marquard unterteilt in seinem Aufsatz „Futurisierte Antimodernismus: Bemerkungen zur Geschichtsphilosophie der Natur“ [Marquard (1995): S. 92-107] die verschiedenen Zeitepochen wie folgt. Er geht von der Moderne aus, für die laut Marquards geschichtsphilosophischen Betrachtungen der Fortschrittsgedanke grundlegend sei [Marquard (2000): S. 50] und die für ihn noch nicht beendet ist [Marquard (1989): S. 7]. Auf die Moderne könne nun eine von drei Arten von Geschichtsverlauf folgen. Diese verschiedenen Möglichkeiten werden durch die folgenden drei Geschichtsphilosophien beschrieben. Zum einen gäbe es eine „promodernistische Variante der Geschichtsphilosophie“ [Marquard (1995): S. 95]. Vertreter dieser Position unterscheiden das dunkle Mittelalter von der positiv zu bewertenden durch den Fortschritt geprägten Neuzeit. Marquard nennt in diesem Zusammenhang Hegel. Als nächstes gäbe es noch die „präterital antimodernistische Grundform der Geschichtsphilosophie“ [Marquard (1995): S. 96], die eine vergangene, vormoderne Welt als Ideal ansieht und die den Fortschritt als Verfall betrachtet. Die meisten Romantiker vertreten eine solche Position. Novalis (in Bezug auf das Mittelalter), Winckelmann (in Bezug auf die Antike) und Rousseau (in Bezug auf die vorkulturelle Natur) werden hier unter anderem genannt. Die letzte Art von Geschichtsphilosophie, die Marquard nennt, ist die „futural antimodernistische Grundform“ [Marquard (1995): S. 97] einer solchen. Auch diese sieht die Entwicklung bis zur Gegenwart als Verfallsgeschichte an, jedoch wird durch diese auch der Fortschritt in eine vollendete Zukunft postuliert, wie etwa Marx dies getan hat, der eine klassenlose Gesellschaft als das Ziel aller Entwicklung ansieht.

Marquards Zeitepochencharakterisierung scheint jedoch einen wichtigen Entwicklungsstrang der Philosophie des 20. Jahrhunderts völlig unberücksichtigt zu lassen. Damit meine ich die Denker der Postmoderne, wie Derrida, Foucault oder der frühe Sloterdijk. Weder sind sie *promodern*, da der Fortschrittsgedanke von ihnen nicht hochgehalten wird, noch sehen sie die Geschichte bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt als Verfallsgeschichte und postulieren ein zu erstrebendes Ideal, welches in der Vergangenheit oder in der Zukunft liegt. Der Gedanke der großen Erzählungen ist bei ihnen gar nicht mehr zu finden, so daß jede Basis für ein Ideal fehlt, jedoch halten sie auch die Notwendigkeit der Kritik nicht mehr hoch, weswegen man sagen kann, daß in der Postmoderne in Bezug auf jede Form von Entwicklung das „Faszinosum der *Indifferenz*“ [Scherpe (1986): S. 272] vorherrscht. Somit ist festzustellen, daß bei der Abgrenzung der verschiedenen Arten von Geschichtsphilosophie nicht nur auf den Aspekt der Entwicklung zum Besseren oder Schlechteren eingegangen werden darf, wie Marquard dies tut. Die Möglichkeit der Indifferenz in Bezug auf die Entwicklung besteht ebenfalls. Es gibt außerdem noch weitere grundlegende Eigenschaften, die sich in den verschiedenen Zeitepochen verändern können. Somit ist auch Marquards Reduzierung der Moderne auf den Fortschrittsglauben innerhalb seiner geschichtsphilosophischen Betrachtungen¹, wie ich im folgenden noch genauer darlege, nicht zu übernehmen. Nun versuche ich eine Übersicht über die Epochen „Moderne“, „Postmoderne“ und „Post-Postmoderne“ zu geben, wobei ich mich nicht nur auf den Aspekt der Veränderung konzentriere, sondern auf den Wandel in Bezug auf die verschiedenen, philosophischen Bereiche eingehe. Ich beginne mit dem Abschnitt über die „Moderne“.

II / DIE MODERNE

Innerhalb dieses Abschnittes stelle ich die wichtigsten Eigenschaften und Entwicklungen der Moderne zusammen. Zunächst gebe ich eine allgemeine Charakterisierung der Moderne, wobei ich hauptsächlich auf Sloterdijk zurückgreife, dann stelle ich kurz die beiden wichtigsten Entwicklungsstufen innerhalb der modernden Philosophie dar und schließlich gehe ich auf einige Konsequenzen der Moderne in Bezug auf die Naturwissenschaften, Politik und Kunst ein. Am Ende dieses Abschnittes fasse ich die grundlegenden Eigenschaften der Moderne zusammen.

Wie wir bereits an Marquards Beschreibung der Moderne gesehen haben, ist für diese Zeitepoche der Fortschrittsgedanke besonders wichtig, jedoch ist dieser Gedanke nicht der einzige und auch nicht der grundlegende der „Moderne“, wie sich im Verlaufe dieses Abschnittes zeigt. In Hinblick auf den Fortschrittsgedanken setzt sich die Moderne jedoch bereits deutlich vom Mittelalter ab, in dem dieser noch nicht vorhanden war. Schließlich besaß man im Mittelalter mit dem Christentum die Wahrheit und somit wäre jeder Fortschritt, also jede Bewegung weg vom Christentum, auch ein Sich-En-

¹ Marquard faßt die Moderne zwar auch als „Rationalisierung plus Pluralisierung“ [Marquard (1989): S. 7] auf, jedoch wann immer er über die geschichtsphilosophische Bedeutung der Moderne spricht rückt bei ihm der Fortschrittsgedanke in den Mittelpunkt: „moderne Fortschrittswelt“; „moderne Innovationskultur“ [Marquard (2000): S.50]; „Die moderne Gegenwart ist Fortschritt“ [Marquard (1995): S. 95].

tfernen von der Wahrheit und damit auch vom guten Leben gewesen, welches im Christentum mit Gott und der Wahrheit in Verbindung gebracht wurde.

Die Moderne und damit auch der Fortschrittsgedanke kam erst dann auf, als die einzelnen Lehren, die man im Mittelalter noch als selbstverständlich empfand, kritisiert wurden. Diese Kritik fand auf den verschiedensten Ebenen statt. Eine deutliche Beschreibung von einigen der wichtigsten Kritiken kann man in Sloterdijks „Kritik der zynischen Vernunft“ finden. Er betont etwa die Kritik der Offenbarung, wobei die biblischen Texte hinterfragt werden und bemerkt wird, daß diese durch die Vernunft nicht zu rechtfertigen sind [Sloterdijk (1983): S. 65-70], die Kritik der religiösen Illusion, wobei die Existenz von Religionen alleine auf das menschliche Bedürfnis nach der Bewältigung der Lebensangst zurückgeführt wird [Sloterdijk (1983): S. 70-83], die Kritik des metaphysischen Scheins, bei der gezeigt wird, daß sich die metaphysischen Fragen zwar stellen, man diese aber nicht alleine durch den Verweis auf die Vernunft beantworten kann [Sloterdijk (1983): S. 83-87], die Kritik des idealistischen Überbaus, mit deren Hilfe die Herrschaftsordnung angezweifelt wurde [Sloterdijk (1983): S. 87-95], oder die Kritik des moralischen Scheins, bei welcher der „geile Mönch, der kriegslüsterne Kirchenfürst, der zynische Kardinal und der korrupte Papst“ [Sloterdijk (1983): S. 99] in den Mittelpunkt gestellt wird.

Somit ist ebenso herauszustellen, daß neben dem Fortschrittsdenken, auch noch weitere Begriffe innerhalb der Moderne eine große Rolle spielen. An den genannten Beispielen kann man ersehen, daß in diesem Zusammenhang etwa die „Kritik“ und die „Vernunft“, auf die im letzten Paragraphen, häufig verwiesen wurde und auf deren Basis die Kritiken stattfanden, sehr wichtig sind. Sloterdijk stellt weiterhin fest, daß die Menschen durch alle diese Kritiken eine bestimmte Einstellung zum Leben entwickelten, welche somit auch notwendigerweise mit der Moderne verbunden ist – der Zynismus. In seinem ersten Hauptwerk der „Kritik der zynischen Vernunft“ erläutert er einige Arten von Zynismen auf ungefähr 200 Seiten [Sloterdijk (1983): S. 397-598]. Er unterscheidet dabei Kardinal- von Sekundärzynismen. Zu den ersteren gehören der Religionszynismus und der Staats- und Vormachtszynismus und in die zweite Gruppe fällt etwa der Tauschzynismus. Allgemein läßt sich sagen: „Zynismus ist das aufgeklärte, falsche Bewußtsein.“ [Sloterdijk (1983): S. 5]. Dies bedeutet, daß alle Ideale, Religionen und Lebensrichtlinien, die im Mittelalter noch als selbstverständlich galten, innerhalb der Moderne, welche bei Sloterdijk und nicht nur bei ihm mit der Aufklärung zusammenfällt, angezweifelt, kritisiert und zerstört werden. Zurück bleibt bei den Menschen das aufgeklärte, falsche Bewußtsein, was dazu führt, daß man weiß, daß man sich noch an viele Richtlinien hält, welche schon lange nicht mehr tragfähig sind und dieser Zustand einen traurig macht und verzweifeln läßt. Man geht Weihnachten in die Kirche, obwohl man nicht mehr an Gott glaubt, man hält sich noch an viele christliche Vorstellungen des Guten, weil die Moderne zwar die alten Richtlinien zerstört hat, aber keine neuen übermittelt hat, an die man sich statt dessen halten könnte und man glaubt auch nicht mehr, daß Menschen eine Beschreibung der gesamten Welt geben können. Sloterdijk gibt eine deutliche Charakterisierung des Zynikers, indem er sagt: „Der moderne Zyniker ist ein integrierter Asozialer, der es an unterschwelliger Illusionslosigkeit mit jedem Hippie aufnimmt.“ [Sloterdijk (1983): S. 4-5].

Durch Sloterdijk haben wir weiterhin erkannt, daß die Moderne mit der Aufklärung zusammenfällt. Diese Tatsache erkannten jedoch noch weitere Denker, wie etwa Habermas [Habermas (1992): S. 42]. Auch die Verbindung zwischen „Moderne“ und der „Neuzeit“ hat eine lange Tradition, „die mit dem Zerfall des hegelschen Systems bei den Junghegelianern beginnt“ [Zima (1997): S. 8], und ist zweifelsfrei auch als eine gerechtfertigte Verwandtschaft zu betrachten.

In der Philosophie wurde die Moderne eingeleitet durch Descartes. Bei ihm finden sich bereits viele Komponenten, die für die Moderne bezeichnend sind. Da ist etwa die Kritik, die sich bei ihm in der skeptischen Methode widerspiegelt, der Verweis auf die Vernunft bei seinen Reflexionen und außerdem auch das geeinte Subjekt, auf welches innerhalb der Moderne stets verwiesen wird und welches die Basis für die moderne Philosophie darstellt. *Cogito ergo sum*.

Die nächste entscheidende Entwicklungsstufe innerhalb der modernen Philosophie ist bei Kant anzutreffen. Er geht ebenfalls vom einheitlichen Subjekt aus, nutzt die Vernunft und läßt diese sogar sich selbst kritisieren, so daß die Grenzen der Erkenntnisfähigkeit deutlich werden sollen. Weiterhin ist von diesem Zeitpunkt an die Beschäftigung mit der Metaphysik problematisch, da Kant erläutert hat, warum man *die Dinge an sich* nicht erkennen kann.

Jedoch auch außerhalb der Philosophie haben in diesem Zeitraum Entwicklungen stattgefunden, die bezeichnend für die Moderne sind. In diesem Zusammenhang ist besonders die verstärkte Zuwendung zu den Naturwissenschaften zu beachten. Dies haben sowohl Nietzsche [Nietzsche (1967-1977): Bd. 2; S. 212], als auch Heidegger [Heidegger (1989): S. 145] in aller Deutlichkeit hervorgehoben. Damit einher gehen gerade auch zwei der drei Kränkungen, von denen Freud gesprochen hat. Dort ist zum einen die kopernikanische Revolution zu nennen, seit der geglaubt wird, daß sich nicht mehr die Erde, sondern die Sonne im Zentrum unseres Sonnensystems befindet. Zum zweiten muß an die Darwinsche Evolutionstheorie gedacht werden, die den Menschen in eine Reihe mit den Tieren stellt und gemäß welcher der Mensch als Gattung nicht direkt von Gott erschaffen wurde, wie es bislang geglaubt wurde. Beide Kränkungen stellen wichtige Kritiken am christlichen Weltbild dar und sind somit in die Tradition der Moderne einzuordnen. Die dritte Kränkung, die den Menschen von Freud selbst zugefügt wurde, geht bereits über die Moderne hinaus. Auf diese werde ich im Abschnitt über die „Postmoderne“ zu sprechen kommen.

Auf zwei weitere Aspekte, die bezeichnend für die Moderne sind, möchte ich aufmerksam machen. Der eine betrifft die Politik und der andere die Künste. In der Politik kommt es zu einer vermehrten Hinwendung zum Liberalismus und damit auch zu einer Aufwertung der Toleranz, denn Freiheit darf nie die Freiheit der Anderen überschreiten. Schließlich wird innerhalb der Moderne stets auf die Vernunft eines jeden einzelnen Subjektes verwiesen und dies mußte man auch auf politischer Ebene berücksichtigen. Aus diesem Grund wendete man sich gegen jede starke und konkrete Vorstellung vom Guten² und jede Herrschaftsform, die eine solche Vorstellung aufrecht er-

² Ich orientiere mich hier an der von Martha Nußbaum verwendeten Terminologie [Nußbaum (1999): S. 28].

hielt. Dies hatte zur Folge, daß sich Demokratien in den westlichen Industrieländern langsam durchsetzten, denn Demokratien sind die politische Form des Liberalismus. In den Künsten ist eine analoge Entwicklung anzutreffen. In der Moderne beginnt das Phänomen, daß das Volk zur großen Kunst jeden Bezug verliert, was damit zusammenhängt, daß die großen Erzählungen, Metaphysiken, Weltbilder zusammenbrechen, in denen die Kunst zuvor eingebettet war und welche von der gesamten Bevölkerung geteilt wurde. Statt dessen setzt sich gerade in der großen Kunst das schaffende Subjekt immer weiter durch. Die Kunst steht also nicht mehr im Dienst einer Sache, sondern ein Subjekt, von dem gerne als Genie gesprochen wurde, erschafft die große Kunst zumeist aus einer inneren Notwendigkeit heraus. Erneut treffen wir das einheitliche Subjekt an ganz zentraler Stelle an.

Zusammenfassend können wir somit einige Aspekte nennen, die kennzeichnend für die Moderne sind. Dort ist zunächst der Fortschrittsglaube, den man mit Hilfe der Vernunft versuchte zu verwirklichen. Der Fortschrittsglaube steht in direktem Bezug zur „Aufklärung“. Innerhalb der durch Fortschritt stattfindenden Aufklärung war man stets der Wahrheit verbunden, denn die für die Aufklärung verwendete Vernunft nutzte man, weil man mit deren Hilfe glaubte, die Wahrheit erfassen zu können, was sich schon bei Descartes deutlich erkennen läßt. Diese Vernunft sei in jedem Menschen, also jedem einheitlichen Subjekt, anzutreffen, behauptete man in der Moderne und man nutzte sie zur Kritik an allen überlieferten Idealen und Weltanschauungen um des Fortschrittes willen, was zur vermehrt vorkommenden Grundhaltung des Zynismus führte, da diese Vorgänge sehr desillusionierend waren. Durch diese Kritiken wendete man sich auch von der im Mittelalter besonders wichtigen jenseitigen Welt ab, wodurch wiederum die Entwicklung der Naturwissenschaften besonders gefördert wurde. Diese kurze Zusammenfassung dürfte die entscheidenden Aspekte der Moderne verdeutlicht haben. Es ist zu betonen, daß nicht der Fortschrittsglaube die grundlegende Basis der Moderne ist, wie Marquard dies in seinen geschichtsphilosophischen Betrachtungen darstellt, sondern vielmehr die Hinwendung zum Subjektivismus, denn von diesem ausgehend lassen sich alle anderen für die Moderne bezeichnenden Eigenschaften verstehen, wie die Vernunft oder die Kritik. Über die mit Hilfe der Vernunft geübte Kritik kommt der Fortschritt zustande und somit auch der Glaube daran, daß mit dem Fortschritt eine Verbesserung verbunden ist, also der sogenannte „Fortschrittsglaube“. Diese Schlußfolgerung bringt uns zum nächsten Abschnitt.

III / DIE POSTMODERNE

Um den Begriff „Postmoderne“ zu verdeutlichen, gehe ich zunächst auf den Begründer der Postmoderne ein. Danach zeige ich den Einfluß der beiden grundlegenden Eigenschaften der „Postmoderne“, die bereits im Denken des Begründers enthalten sind, innerhalb der Philosophie auf: 1. Der Verlust der Wahrheit. 2. Die Fragmentarisie-

rung des Subjektes³. Im Anschluß daran deute ich einige Konsequenzen für die Gesellschaft, die Philosophie, die Kunst und die Medien an, die durch die veränderten Grundauffassungen entstanden sind, und schließlich beschließe ich diesen Abschnitt mit einer kurzen Erörterung bezüglich der Konsistenz der postmodernen Grundpositionen.

Was die Frage nach dem Begründer der Postmoderne betrifft scheint mir die vorherrschende Meinung, plausibel zu sein. Sowohl Habermas [Habermas (1985): S. 104-129], als auch Vattimo [Vattimo (1988): S. 164], Sloterdijk [Sloterdijk (1987): S. 55], Derrida und Foucault [Robinson (1999): S. 34] sehen Nietzsche als den Begründer der Postmoderne⁴ an. Sie alle spielen dabei hauptsächlich auf einen Aspekt in Nietzsches Denken an, nämlich der Verleugnung der Möglichkeit der Erkenntnis der Wahrheit. Dieser Punkt wurde von allen späteren, postmodernen Philosophen besonders betont. Dabei darf nicht vergessen werden, daß es in Nietzsches Denken noch einen weiteren, dem ersten Punkt scheinbar entgegenstehenden grundlegenden Aspekt gibt, der erst in der Gegenwart vermehrt aufgegriffen wird - Nietzsches Metaphysik. Ich selbst habe gezeigt, daß diese Pole sich nicht gegenseitig ausschließen [Sorgner (1999)]. Auf Nietzsches Metaphysik komme ich später erneut zu sprechen. Für die Postmoderne ist zunächst einmal der andere Aspekt, die Verleugnung der Wahrheit, von entscheidender Bedeutung.

Wie wir bereits gesehen haben, wurde innerhalb der Moderne das Ideal der Wahrheit hochgehalten. Aus diesem Grund ist es verständlich, daß mit Nietzsche ein großer Umbruch stattgefunden hat, schließlich verteidigt er die folgenden Positionen:

„Der Versucher. Es gibt vielerlei Augen. Auch die Sphinx hat Augen: und folglich gibt es vielerlei ‚Wahrheiten‘, und folglich gibt es keine Wahrheit.“ [Nietzsche (1967-1977): Bd. 11; S. 498]

„Wahrheit ist die Art von Irrtum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte. Der Wert für das Leben entscheidet zuletzt.“ [Nietzsche (1967-1977): Bd. 11; S. 506]

Diese Entwicklung hat sich von ihm im 20. Jahrhundert ausgehend stetig weiter verbreitet. Zwar wurde im 20. Jahrhundert die Moderne innerhalb der Frankfurter Schule noch weitergeführt, jedoch sind die wichtigen Entwicklungen innerhalb der Postmoderne durch Philosophen wie Heidegger, Derrida, Sloterdijk oder Vattimo geschehen. Bei Heidegger wird etwa vom Verfall „der Wahrheit des Seyns“ [Heidegger (1989): S. 117] gesprochen und Sloterdijk geht so weit zu sagen:

Die Philosophie gesteht: „die großen Themen, das waren Ausflüchte und halbe Wahrheiten. Diese vergeblich schönen Höhenflüge - Gott, Universum, Theorie, Praxis, Subjekt, Objekt, Körper, Geist, Sinn, nichts - das alles ist es nicht. Das sind Substantive für junge Leute, für Außenseiter, Kleriker, Soziologen.“ [Sloterdijk (1983) S. xxvi]

3 Durch diese Bemerkung ist bereits klar, daß es nicht eine neue, bejahende oder verneinende Einstellung in Bezug auf den Fortschrittsgedanken ist, die für die Postmoderne bezeichnend ist, wie dies Marquard in seiner Geschichtsphilosophie versucht hat darzustellen.

4 Der Ausdruck „post-modern“ kommt jedoch zum ersten Mal bei dem englischen Salonmaler John Watkins Chapman vor [Zima (1997): S. 12].

Sloterdijk wendet sich nicht nur theoretisch von der Wahrheit ab, sondern stellt auch entsprechende Tendenzen auf der ethischen Ebene deutlich dar. Wie wir bereits im Abschnitt über die Moderne gesehen haben, ist für Sloterdijk die Moderne bestimmt durch die Entwicklung hin zum Zyniker und Adorno ist für ihn eine gute Personifikation dieses Menschentyps:

Adorno „war gerade im Begriff, seine Vorlesung zu beginnen, als eine Gruppe von Demonstranten ihn am Betreten des Podiums hinderte... Unter den Störern machten sich Studentinnen bemerkbar, die vor dem Denker in Protest ihre Brüste entblößten. Hier stand das nackte Fleisch, das ‘Kritik’ übte - dort der bitter enttäuschte Mann, ohne den kaum einer von ihnen erfahren hätte, was Kritik bedeutet... Nicht nackte Gewalt war es, was den Philosophen stumm machte, sondern die Gewalt des Nackten.“ [Sloterdijk (1983): S. Xxxvii]

So wie die nackte Gewalt in Form von entblößten Brüsten Adorno entgegentrat, so stellt Sloterdijk den Kyniker den Zynikern entgegen. Dabei greift er auf den Kynismus des antiken Griechenlands zurück, den er als Rollenmodell darstellt.

„Griechische Philosophie der Frechheit: Kynismus

Der antike Kynismus ist, am griechischen Ursprung zumindest, prinzipiell frech... Im kynismos wurde eine Art des Argumentierens entdeckt, mit der das seriöse Denken bis heute nichts anfangen kann. Ist es nicht roh und grotesk, in der Nase zu bohren, während Sokrates sein Daimonion beschwört und von göttlicher Seele spricht? Kann man es anders nennen als ordinär, wenn Diogenes gegen die platonische Ideenlehre einen Furz fahren läßt - oder wäre Furzheit selbst eine der Ideen, die Gott aus seiner kosmogonischen Meditation entließ? Und was hat es zu sagen, wenn dieser philosophierende Stadtstreicher auf Platos feinsinnige Lehre vom Eros mit einer öffentlichen Masturbation antwortet?

Zum Verständnis dieser scheinbar abseitig provozierenden Gebärden ist ein Grundsatz bedenkenswert, der die Weisheitslehren ins Leben rief und der dem Altertum als eine Selbstverständlichkeit galt, ehe moderne Entwicklungen ihn zersetzten. Beim Philosophen, dem Menschen der Wahrheitsliebe und des bewußten Lebens, müssen Leben und Lehre zusammenstimmen... Der Auftritt des Diogenes bezeichnet den dramatischsten Augenblick im Wahrheitsprozeß früheuropäischer Philosophie... Mit Diogenes beginnt in der europäischen Philosophie der Widerstand gegen das abgekartete Spiel des ‘Diskurses’. Verzweifelt lustig wehrt er sich gegen die ‘Versprachlichung’ des kosmischen Universalismus, der den Philosophen in sein Amt berief. Ob monologische, ob dialogische ‘Theorie’, in beidem wittert Diogenes den Schwindel idealistischer Abstraktionen und die schizoide Fadheit eines verkopften Denkens. So kreierte er, der letzte archaische Sophist und der erste in der Tradition der satirischen Resistance, eine grobianische Aufklärung. Er eröffnet den nicht-platonischen Dialog.“ [Sloterdijk (1983): S. 101 –102]

Der frühe Sloterdijk akzeptiert somit die Geschehnisse der Moderne, wendet sich jedoch vom Wahrheitsstreben ab und stellt dem modernen Zyniker, der traurig an der Welt verzweifelt, den postmodernen Kyniker, welcher lachend, seine niederen Triebe bejahend sein Leben verbringt, entgegen.

Die Abwendung von der Wahrheit findet sich jedoch nicht nur bei europäischen Philosophen, auch in der amerikanischen Philosophie ist diese Grundhaltung vorzufinden.

Rorty ist in diesem Zusammenhang wohl an erster Stelle zu nennen. Für ihn werden Wahrheiten von Menschen erschaffen, da alle Wahrheiten mit Sätzen ausgedrückt werden, diese jedoch aus Vokabularen zusammengesetzt sind und Vokabulare von Menschen geschaffen wurden [Horster (1991): S. 88]. Somit ist bei Rorty der Zweifel an der Wahrheit eng mit seiner Auffassung von Sprache verbunden. Während Habermas hofft, daß Konsens auf der Basis von dem, was allgemein menschlich ist, möglich ist, hält Rorty dem nur entgegen, daß man die „philosophische Suche nach der Gemeinsamkeit einfach aufgeben“ solle [Zima (1997): S. 204-205].

Außer den genannten postmodernen Denkern möchte ich auch Gadamer noch in diese Gruppe aufnehmen. Seine Hermeneutik steht in Bezug auf viele Aspekte innerhalb der postmodernen Tradition, auch wenn er selbst dies nicht so gerne hören würde. Der Ausdruck „Wahrheit“ im Titel seines Hauptwerkes scheint mir nicht angemessen zu sein. Gadamer sagt klarerweise im Abschnitt „Vorurteile als Bedingungen des Verstehens“ [Gadamer (1990): S. 281-295], daß Vorurteile notwendig für das Verstehen sind. Später wird deutlich, daß man dann von ihnen ausgehend annehmen muß, daß das, was der vorliegende Text sagt, die vollkommene Wahrheit ist. Dies nennt er den „Vorgriff der Vollkommenheit“ [Gadamer (1990): S. 376]. Daß in den Vorurteilen oder dem Text die Wahrheit enthalten ist, kann jedoch nicht notwendigerweise unterstellt werden. Aus diesem Grund ist Marquards Urteil bezüglich der Hermeneutik zuzustimmen, laut dem „der Kern der Hermeneutik die Skepsis und die aktuelle Form der Skepsis die Hermeneutik“ ist [Marquard (1981): S. 20]. Sehr wichtig ist erneut das Element „Sprache“, wenn von der Abwesenheit der Wahrheit gesprochen wird. Diese Tatsache wird gerade bei Derrida erneut deutlich, für den jede Sprache metaphorisch sein muß, was bei ihm ebenfalls den Zweifel an der Möglichkeit der Erkenntnis der Wahrheit impliziert [Robinson (1999): S. 38]. Auch was das Element „Sprache“ angeht, kann sich die Postmoderne auf Nietzsche berufen. In seiner Schrift „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn“ sagt Nietzsche ganz deutlich:

„Man kann sich einen Menschen denken, der ganz taub ist und nie eine Empfindung des Tones und der Musik gehabt hat: wie dieser etwa die Chladnischen Klangfiguren im Sande anstaunt, ihre Ursachen im Erzittern der Saite findet und nun darauf schwören wird, jetzt müsse er wissen, was die Menschen den Ton nennen, so geht es uns allen mit der Sprache. Wir glauben etwas von den Dingen selbst zu wissen, wenn wir von Bäumen, Farben, Schnee und Blumen reden und besitzen doch nichts als Metaphern der Dinge, die den ursprünglichen Wesenheiten ganz und gar nicht entsprechen.“ [Nietzsche (1967-1977): Bd. 1; S. 879]

Die Abwesenheit der Wahrheit innerhalb der postmodernen Philosophien des 20. Jahrhunderts dürfte damit deutlich geworden sein. Jedoch noch weitere Aspekte der Moderne werden ausgehend von Nietzsche attackiert. Als nächstes ist hier der Zerfall des Subjektes zu nennen. Auch dieser Punkt ist bei Nietzsche vorzufinden:

„Die Annahme des einen Subjekts ist vielleicht nicht notwendig; vielleicht ist es ebensogut erlaubt, eine Vielheit von Subjekten anzunehmen, deren Zusammenspiel und Kampf unserem Denken und überhaupt unserem Bewußtsein zu Grunde liegt? Eine Art Aristokratie von ‚Zellen‘, in denen die Herrschaft ruht? Gewiß von pares, welche miteinander ans Regieren gewöhnt sind und zu befehlen verstehen?

Meine Hypothesen: das Subjekt als Vielheit...“ [Nietzsche (1967-1977): Bd. 11; S. 650]

Eine große Breitenwirkung erhält die Fragmentierung des Subjektes jedoch erst durch Freud und seine bereits erwähnte dritte Kränkung der Menschen, denn er zeigt auf, daß das Ich, also das menschliche Bewußtsein, nicht über den menschlichen Leib herrschen kann, sondern, daß das Es, also das Unbewußte, der heimliche und eigentliche Herrscher ist. Obwohl Freud bestreitet, von Nietzsches Theorien Kenntnis gehabt zu haben, gibt es viele gute Gründe, die uns diese Aussage bezweifeln lassen dürfen [Sorgner (1999): S. 31]. An dieser Stelle muß ausschließlich betont werden, daß über Freud und Nietzsche die Auflösung des einheitlichen Subjektes für die Postmoderne bezeichnend wurde. Besonders für viele französische postmoderne Philosophen, wie Lacan, Bataille und Foucault, wurde dieser Aspekt wichtig.

Habermas hat in seiner hervorragenden Vorlesung „Eintritt in die Postmoderne: Nietzsche als Drehscheibe“ die gleichen zwei entscheidenden Kennzeichen der Postmoderne, die von Nietzsche ausgehen, hervorgehoben, d.h. zum einen die Auflösung des Subjektes und zum anderen seine Kritik an der Möglichkeit der Erkenntnis der Wahrheit:

„Auf beiden Pfaden ist Nietzsches Kritik der Moderne fortgesetzt worden. Der skeptische Wissenschaftler, der die Pervertierung des Willens zur Macht, den Aufstand der reaktiven Kräfte und die Entstehung der subjektzentrierten Vernunft mit anthropologischen, psychologischen und historischen Methoden enthüllen möchte, findet Nachfolger in Bataille, Lacan und Foucault; der eingeweihte Kritiker der Metaphysik, der ein Sonderwissen in Anspruch nimmt und die Entstehung der Subjektphilosophie bis in die vorsokratischen Anfänge hinein verfolgt, in Heidegger und Derrida.“ [Habermas (1985): S. 120]

Jedoch scheint mir Habermas Beschreibung von Bataille, Foucault und Derrida als Jungkonservative [Habermas (1992): S. 52] nicht gerechtfertigt zu sein. Genausogut könnte man Habermas als Konservativen klassifizieren, was von den französischen Philosophen auch getan wird. Konservativ ist der, welcher die vorherrschende Tradition weiterführt. Wenn die moderne Philosophie mit Descartes begonnen hat und Habermas das Projekt der Moderne weiterführen möchte, dann scheint es mir eher gerechtfertigt, ihn als Konservativen zu beschreiben als die postmodernen französischen Philosophen. Habermas hatte jedoch Gründe dafür, weshalb er Derrida, Foucault und Bataille als Jungkonservative ansieht. Schließlich ist es von deren Grundhaltung aus leicht zu rechtfertigen, daß religiöse Traditionen und Herrschaftsstrukturen beibehalten werden sollen, denn sobald der Wahrheitsanspruch in Frage gestellt wird, ist es nur schwer möglich, die Überlegenheit einer bestimmten Weltanschauung darzulegen und plausibel zu machen. Die möglichen Konsequenzen schildert Nußbaum durch die Beschreibung einer Diskussion bei einer Konferenz über „Werte und Technik“:

„Die Mitarbeiterin des Ökonomen, eine elegante französische Anthropologin (die sich vermutlich vehement gegen eine Reinlichkeitsprüfung vor dem Seminarraum wehren würde), antwortet Sen, ob er denn nicht sehe, daß es in diesen Dingen keinen privilegierten Standpunkt gebe? Dies alles sei ja schließlich von Derrida und Foucault aufgezeigt worden. Ob er denn nicht wisse, daß er die Andersheit der indischen Auffassungen außer acht lasse, wenn er seine westlichen essentialistischen Werte ins Spiel bringt?

Daraufhin hält die französische Anthropologin ihren Vortrag. Sie bringt ihr Bedauern darüber zum Ausdruck, daß die Einführung der Pockenschutzimpfung in Indien durch die Engländer den Kult der Sittala Devi ausgerottet hat, der Göttin, zu der man zuvor betete, um die Pockenkrankheit abzuwenden. Hier, so sagt sie, liege ein weiteres Beispiel für die Mißachtung der Differenz durch den Westen vor. Irgendein Teilnehmer (vielleicht war ich es) erhebt den Einwand, daß es doch sicherlich besser sei, gesund statt krank zu sein, zu leben, statt zu sterben. Die Antwort kommt prompt: Die westliche essentialistische Medizin betrachtet die Dinge als dualistische Gegensätze: das Leben als Gegensatz zum Tod, die Gesundheit als Gegensatz zur Krankheit. Wenn wir uns von diesem Denken in Gegensätzen befreien, würden wir die Andersheit der indischen Traditionen begreifen können.“ [Nußbaum (1999): S. 179-180]

Wenn Habermas nun Derrida und Foucault als Jungkonservative betitelt, dann meint er, daß man mit Hilfe von deren Theorien vormoderne Strukturen konservieren würde. Somit ist Habermas Gebrauch des Ausdruckes ‚konservativ‘ zwar nachzuvollziehen, jedoch entspricht er nicht dem traditionellen Gebrauch des Ausdruckes, denn normalerweise wird jemand als ‚konservativ‘ beschrieben, der versucht vorherrschende Strukturen aufrecht zu halten. Da jedoch die vorherrschenden Strukturen innerhalb der Philosophie der westlichen Industrieländer seit Descartes durch die Eigenschaften der Moderne geprägt sind, sind nicht die französischen Philosophen, sondern ist vielmehr Habermas als konservativ anzusehen.

Eine andere Konsequenz, welche die Grundhaltung der postmodernen französischen Franzosen impliziert, ist, daß Minderheiten bzw. Subkulturen an Bedeutung gewinnen. Feministische Gruppen oder Homosexuellenbewegungen berufen sich häufig auf postmoderne Positionen, da sie so ihre eigene Richtung aufwerten und zu Rechten gelangen können, welche ihnen zuvor verbaut waren. Dies ist eine wichtige Folge, welche postmodernes Denken voraussetzt. Ein klares Bild hierfür hat Sloterdijk aufgezeigt:

„Möglicherweise ist die Postmoderne nichts anderes als das, was von den Dächern tönt, wenn Spatzen, die bisher den Schnabel gehalten haben, plötzlich nicht mehr einsehen, warum sie ihn länger halten sollten, und nun dieses Nicht-Einsehen als neuesten Trend von den Dächern pfeifen.“ [Sloterdijk (1987): S. 11]

Eine weitere Konsequenz der Postmoderne ist, daß der Begriff „Spiel“⁵ einen hohen Stellenwert innerhalb der Philosophie erlangt hat. Für Derrida ist etwa das Spiel der Welt nichts als ein Spiel der Sprache. Es ist sogar durchaus möglich den späten Wittgenstein, als einen postmodernen Philosophen anzusehen. Schließlich hat er den Begriff des „Sprachspiels“ geprägt, kommt diesem Ausdruck in seiner Spätphilosophie eine zentrale Rolle zu und setzt das Sprachspiel den Verlust der Möglichkeit der Erkenntnis der Wahrheit voraus.

Die Auswirkungen der Aufwertung des Begriffes „Spiel“ geht jedoch weit über die Philosophie hinaus. Man kann in diesem Zusammenhang etwa auf das *anything goes* innerhalb der postmodernen Kunst verweisen. Marcel Duchamps *readymades* („Pate

5 Der Begriff „Spiel“ verweist zwar auf eine gewisse Ordnung (ein Spiel hat stets Spielregeln), jedoch hat diese in diesem Zusammenhang nichts mit einer Form der Erkenntnis oder der Wahrheit zu tun.

der frühen Postmoderne⁶), John Cages 4'33“, der DADAismus, und Andy Warhols Attitüde, jeden einen Star für 15 Minuten zu machen [Dufresne (1988): S. 22], sind einige der offensichtlichsten Beispiele für diese Entwicklung. Sobald es keine objektiven Kriterien für irgend etwas und somit auch für Kunstwerke mehr gibt, kann alles zur Kunst werden. Kunst wird zum Spiel und wir erfreuen uns nur noch an der bunten Mannigfaltigkeit der Kunst. Über die Kunst hat diese Entwicklung auch Einzug in unsere populäre Medienwelt gehalten und dort wird in unserer postmodernen Welt wirklich jedem ermöglicht, seine 15 Minuten Starhuhm zu bekommen, sei es indem man in einer Talkshow auftritt oder an einem Projekt wie Big Brother teilnimmt. Man muß nichts können oder eine besondere Persönlichkeit sein, um im Rampenlicht zu stehen. Slatko und Regina Zindler sind die besten Beispiele hierfür.

Abschließend möchte ich noch kurz eine Frage aufwerfen, die sich mir in Bezug auf die Postmoderne aufdrängt: Ist es nicht ein Widerspruch, einerseits zu sagen, daß es keine Wahrheit gibt und andererseits vorzugeben, daß das Subjekt eine Vielheit sein muß? Daß es kein einheitliches Subjekt gibt, ist eine ontologische Aussage. Daß es keine Wahrheit gibt, impliziert jedoch, daß man über die Ontologie nichts aussagen kann. Ist der Postmoderne somit nicht notwendigerweise ein Widerspruch inhärent? Muß dieser Widerspruch aufgelöst werden? Ist ein Widerspruch etwas Schlechtes? Vielleicht kann man sagen, daß die Aussagen bezüglich des Subjektes keine Aussagen über die Essenz eines Subjektes sein sollen, sondern sie repräsentieren ausschließlich die Position, welche von der Mehrheit der postmodernen Denker als plausibel empfunden wird, was bei vielen mit Sicherheit mit dem riesigen Einfluß von Nietzsche und Freud zusammenhängt. Die Position des uneinheitlichen Subjektes wird also nur von zeitgemäßen Denkern als plausibel empfunden, was nicht bedeutet, daß sie wahr sein soll, sondern ausschließlich, daß sie dem postmodernen Zeitgeist entspricht. Wenn sie nicht wahr sein soll, sondern nur dem Zeitgeist entspricht, dann besteht auch kein Widerspruch zwischen den beiden grundlegenden Aussagen der Postmoderne. Weiterhin wäre es wohl für einen postmodernen Denker nichts Schlimmes, einen Widerspruch innerhalb seiner Ideen zu haben. Derrida zeigt vielmehr sogar auf, daß solche Widersprüche notwendigerweise bei jedem Denker auftreten müssen. Weiterhin gibt es auch keinen notwendigen Grund für postmoderne Denker, den Widerspruch abzulehnen, schließlich sind sie nicht auf Wahrheit aus, von der traditionell erwartet wurde, daß diese in sich nicht widersprüchlich ist. Somit stellt der eben erwähnte scheinbare Einspruch auch keine treffende Kritik an der Postmoderne dar. Jedoch werden durch ihn einige Konsequenzen, welche die Postmoderne in sich birgt, etwas deutlicher herausgestellt und es mag dadurch offenkundig werden, daß die Postmoderne Tendenzen in sich birgt, die für einen selbst nicht zu bejahen sind, weil durch sie Philosophie zu etwas wird, was man selbst nicht will, oder weil man selbst andere Ziele oder Ansprüche an die Philosophie stellt, als sie durch die Postmoderne zu erfüllen sind.

Mit dieser kurzen Zusammenfassung der grundlegenden Themen der Postmoderne und einigen Aspekten von deren Auswirkungen beschließe ich diesen Abschnitt und wende mich dem nächsten Punkt zu, der „Post-Postmoderne“.

6 [Huyssen (1986): S. 19].

IV / DIE POST-POSTMODERNE

Der Ausdruck „Post-Postmoderne“ hat etwas Monströses an sich, und sobald sich herausstellt, welche Entwicklungen bezeichnend für die Zeit nach der Postmoderne sind, muß ein anderer, prägnanter Ausdruck für diese Epoche gefunden werden. Da zunächst noch relativ unklar ist, welche Bewegung genau auf die Postmoderne folgen wird, ist der Begriff „Post-Postmoderne“ jedoch gut gewählt, da er einen offenen Platzhalter darstellt, der für die Zeit nach der Postmoderne steht, denn es sind bereits einige Anzeichen zu finden, die Anlaß geben zu denken, daß die geistige Entwicklung in eine bestimmte Richtung gehen wird. Dies sollte uns nicht überraschen, schließlich dauert die Postmoderne bereits etwa 100 Jahre an. In dieser Zeit befanden wir uns in der „Seynsferne“, durften wir ausschließlich mit der Sprache spielen und war es uns nicht erlaubt, so grundlegende Fragen wie „Was ist ein gutes Leben?“, „Was ist der Sinn des Lebens?“ oder „Was ist die Welt?“ zu stellen. Alle diese Fragen sind jedoch für uns Menschen wichtig, schließlich hat Marquard recht, wenn er uns ständig daran erinnert: *Vita brevis est*. Dieser Satz ist zentral für sein Denken und diese Aussage haben viele moderne und postmoderne Philosophen nur in unzureichender Form beachtet. Eine von Marquards Grundaussagen muß von jedem Menschen beachtet werden:

„Es gibt ganz besonders reine Philosophen, die den Satz ‚Das Leben ist kurz‘ für philosophisch unerheblich halten: etwa jene reinen Transzendentalphilosophen, die ihre reine Transzendentalphilosophie streng nach dem Königsberger Reinheitsgebot von 1781 brauen. Als philosophischer Skeptiker jedoch halte ich diesen Satz – *vita brevis* – für schlechthin zentral. Unser Leben ist kurz, weil wir nicht immer da waren, sondern geboren sind, und nicht immer dableiben, sondern sterben: also durch Geburt und Tod, wobei gilt: wie die Natalität beträgt auch die Mortalität der menschlichen Gesamtpopulation nach wie vor hundert Prozent.“ [Marquard (2000): S. 70]

Auch ist es uns nicht möglich, ohne jede Orientierung zu leben, jedoch hat uns die Postmoderne in eine Welt der Beliebigkeit geworfen. Es gibt keine Wahrheit, also gibt es auch keine klaren Richtlinien für gutes Leben. Menschen fragen jedoch nach solchen Richtlinien. Menschen brauchen Orientierungshilfen. Menschen können nicht in der Beliebigkeit leben, denn in jedem Augenblick gilt es Entscheidungen zu treffen und bei jeder Entscheidung muß man eine Tat vielen anderen vorziehen. Man muß handeln. Auch scheinbares Nicht-Handeln ist eine Handlung. Es ist somit nicht möglich, nicht zu handeln. Deshalb läßt sich mit der Beliebigkeit auch nicht leben. Man möchte nämlich die Entscheidungen für die eigenen Handlungen auf einer gedanklichen Basis treffen, die so solide wie möglich ist. Das Leben ist kurz und deshalb möchte man so wenig Fehler machen wie nur möglich. Sich ganz selbst erschaffen wollen ist unmöglich. In einer Welt zu leben, von der man nichts weiß und glaubt, nichts wissen zu können, läßt die Menschen erschauern und läßt sie von der von Heidegger beschriebenen Angst erfüllt sein. Nur in einer unbekanntem Welt, in der man sich völlig fremd fühlt, kann eine solche Angst vorhanden sein. Erneut ist zu beachten, was Marquard in knappen, prägnanten Worten ausdrückt:

„Darum müssen wir herkömmlich leben: wir müssen stets überwiegend das bleiben, was wir schon waren; unsere Veränderungen werden getragen durch unsere Nichtveränderungen; Neues ist nicht möglich ohne viel Altes; Zukunft braucht Herkunft.

Daraus - meine ich – folgt: Menschen sind – weil sie, bedingt durch ihre Lebenskurze, sozusagen aus ihrer Herkunftshaut nie beliebig schnell und nie beliebig weit und schon gar nicht absolut heraus können – grundsätzlich wandlungsträge; oder anders gesagt: Menschen sind – wie schnell sie als spezialisierte Modernisierungsexperten auch sein mögen – grundsätzlich langsam.“ [Marquard (2000): S. 71]

Mit Marquard ist somit aufzuzeigen, daß die radikale Forderung der Selbsterschaffung, die von vielen Existentialisten im 20. Jahrhundert gestellt wurde, zu große Ansprüche an die Menschen stellt und daß Menschen mit der Abschaffung des Wahrheitsbegriffes nicht leben können. Nietzsche kommt ein großer Verdienst zu, die Frage nach dem Wert der Wahrheit aufgeworfen zu haben [Sorgner (1999): S. 79-81], jedoch ist daraus nicht die Verleugnung der Möglichkeit der Erkenntnis der Wahrheit zu folgern, sondern vielmehr, daß der Anspruch der „Wahrheit“ für uns einen großen Wert besitzt, da Menschen eine Basis für ihre Entscheidungen benötigen und sie keine beliebige Basis besitzen möchten, sondern eine, die auch tatsächlich etwas mit der Welt zu tun hat, d.h. eine, die tatsächlich die eigenen Interessen beinhaltet. Diese Erkenntnis ist unter anderem in Heideggers bekannter Bemerkung aus seinem letzten Interview enthalten, als er davon sprach, daß nur ein Gott uns aus unserer gegenwärtigen Lage retten könne [31. Mai 1976, „Der Spiegel“]. Daß mittlerweile auch wieder ein vermehrtes Interesse an den großen, grundlegenden Fragen über das Wesen der Welt vorhanden ist, zeigt sich etwa an dem großen Interesse der Philosophen an der Konferenz „Metaphysik für das dritte Jahrtausend“, die im September 2000 in Rom stattfand.

Es ist jedoch nicht nur die Frage nach dem Wesen der Welt, sondern insbesondere auch die Frage nach dem guten Leben, welche Philosophen in den letzten Jahren wieder im verstärkten Maße zu fragen wagen. Die Bedeutung der Frage nach dem guten Leben wird insbesondere von den Kommunitaristen besonders stark betont. Kommunitaristen unterscheiden sich von den Liberalen insofern, daß sie für eine stärkere Position des Guten eintreten. Die Liberalen hingegen benötigen für die Grundlage ihrer Theorie nur eine sehr schwache Vorstellung des Guten, welche beinhaltet, daß es jedem Menschen möglich sein muß, frei für sich zu entscheiden, wie er sein Leben führen möchte. Das einzige, was die Menschen dabei beachten müssen, ist, daß sie dabei nicht die Freiheit der anderen beschränken, denn dies würde gegen diese grundlegende, schwache Vorstellung des Guten gehen. Die bedeutendste Version dieser neokantischen Position vertritt John Rawls in seiner 1971 erschienenen „Theory of Justice“. Kommunitaristen halten eine solche schwache Vorstellung des Guten für nicht ausreichend für das Gefühl der staatlichen Gemeinschaft und Einheit. Sie versuchen die Vorteile von stärkeren Vorstellungen des Guten herauszustellen, wobei sich eine stärkere Vorstellung des guten Lebens in der Regel dadurch auszeichnet, daß eine konkretere Vorstellung des guten Lebens als Ideal hochgehalten wird. Jedoch sind auch bei den Kommunitaristen zwei grundsätzliche Positionen zu unterscheiden. Die eine Gruppe verteidigt eine stärkere Konzeption des Guten und bejaht die Moderne, wohingegen die andere die Moderne verneint. Die Moderne zu verneinen bedeutet auch, sich darum zu bemühen, den Pluralismus aus der eigenen positiven Konzeption zu verbannen, denn der Pluralismus setzt den Liberalismus voraus, der Liberalismus wird mit Verweis auf die Vernunft, die ein jeder Mensch haben soll, gerechtfertigt, und diese ethische Position ist bezeichnend

für die Moderne. Eine solche Position vertritt etwa Alasdair MacIntyre [Reese-Schäfer (1995): S. 65], denn er verteidigt eine Revitalisierung der aristotelisch neo-thomistischen Form des Christentums [MacIntyre (1986)/Mylor (1994): S. 44]. Kommunitaristen, welche die Moderne bejahen, versuchen hingegen den Pluralismus mit einer stärkeren Position des Guten zu verbinden. Martha Nußbaums Philosophie stellt eine entsprechende Lösung dar [Reese-Schäfer (1995): S. 116]. Die einzelnen Forderungen ihrer starken, vagen und essentialistischen Theorie des Guten, die sie in einer Liste zusammenstellt, beruhen auf ihrer eigenen Intuition [Reese-Schäfer (1995): S. 110-113] und sollen als Arbeitshypothesen gelten, die durchaus noch variiert werden können.

Wenn man sich mit dem Konzept des guten Lebens beschäftigt, dann ist es sehr verführerisch, sich einer Religion zuzuwenden, da innerhalb von dieser die Theorie des Guten in einer gesamten Weltanschauung eingebettet vorzufinden ist. Falls dies nicht geschieht, ist es sehr leicht, die jeweils aufgestellte Vorstellung des Guten als willkürlich anzusehen. Trotzdem ist keiner der anderen bedeutenden Kommunitaristen bezüglich der Stellung der Religion so konsequent wie MacIntyre. Jedoch ist er nicht der einzige gegenwärtige Denker, der sich wieder vermehrt einer Religion zuwendet. Gerade innerhalb der europäischen Geisteswelt beschäftigen sich wieder einige wichtige Philosophen mit diesem Gebiet. Dieses allgemein wiedererweckte Interesse an der Religion wird auch an der Vielzahl der gegenwärtigen Veröffentlichungen über dieses Thema deutlich. Besonders hervorzuheben sind in diesem Zusammenhang die Monographie „Philosophy & the Turn to Religion“ von Hent de Vries und der Sammelband „Post-Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology“, der von Phillip Blond herausgegeben wurde.

Am deutlichsten wird das wiederaufkeimende Interesse an Religion an der Beschäftigung einiger der wichtigsten gegenwärtigen Denker mit diesem Thema. Drei der wichtigsten gegenwärtigen Philosophen trafen sich, um über das Thema „Religion“ zu sprechen am 28.2.1994 auf der Insel Capri – Derrida, Gadamer und Vattimo. Besonders auf die Rolle der Religion in Vattimos Denken möchte ich verweisen, denn Vattimo betont auf deutliche Weise, was auch durch die letzten Paragraphen dieses Artikels deutlich geworden sein dürfte.

„Wenn ich mich dazu überwinde, über Glauben und Religion zu sprechen und zu schreiben, dann deshalb, weil die Angelegenheit nicht nur ein wiedererwachtes individuelles Interesse an diesem Thema betrifft; entscheidend ist, daß ich im kulturellen Klima, in dem ich mich bewege, insgesamt ein Wiedererwachen des religiösen Interesses verspüre“ [Vattimo (1997): S. 7].

Dieses wiedererwachte Interesse versucht Vattimo nicht nur durch das Vorhandensein etwa der bioethischen Probleme zu erklären, wichtiger ist für ihn vor allem, daß es in aufgeklärten, zivilisierten Gesellschaften keine Antwort mehr auf die Frage nach dem Sinn der Existenz gibt.

„Nicht weniger verbreitet ist zumindest in den fortschrittlichen Gesellschaften die Angst vor dem Verlust des Sinns der Existenz, vor jenem wahren und eigentlichen *ennui*, der mit der Konsumgesellschaft unvermeidlich einherzugehen scheint“ [Vattimo (2001): S. 108].

Nicht nur die drei oben genannten gegenwärtigen Denker scheinen sich langsam über die Postmoderne hinauszubewegen, sondern auch Sloterdijk wendet sich in seinen jüngeren Werken von der postmodernen Haltung seiner frühen Position ab. Dies kann man besonders deutlich an seiner Kritik an der postmodernen Beliebigkeit sehen.

„Wenn Gesellschaften eine Überproduktion von Bildern und Texten betreiben, entsteht ‚Schaum‘ – Gerede ohne Kontrolle an äußeren Referenten, chaotische Sinnproduktionen, chronischer Schwindel, Surferideologie. Davon wird der dritte Band handeln, unter dem Titel *Schäume*. Menschen, die Schaumproduktion betreiben, können weder ideale Paare bilden noch sich in der Hyperkugel des Einen Kosmos oder des Einen Gottes retten. Das centrum securitatis – so hat die Metaphysik ihren Gott genannt – ist für sie unerreichbar geworden.“ [Sloterdijk (2001): S. 182]

Auch die Art, wie Sloterdijk sein sphärologisches Denken kennzeichnet, macht deutlich, wie wichtig ihm eine stärkere Vorstellung des Guten ist, auch wenn er eine sehr idiosynkratische Terminologie gebraucht, um dies zu formulieren.

„Wer noch ein Minimum an guter kommunikativer Erfahrung mitbekommen hat, wer jemals Mitglied einer dichten Gemeinde war, religiös oder nichtreligiös, wer je gespürt hat, wie sich in politischen, künstlerischen, theoretisierenden Gruppen, auch unter Arbeitskollegen und sportlichen Teams, so etwas wie intensive Gemeingeister ausbilden, wer also jemals ein deutliches Animations- und Solidaritätserlebnis gehabt hat, den braucht man zur sphärologischen Denkweise nicht umständlich zu bekehren.“ [Sloterdijk (2001): S. 161]

Es zeigt sich bereits Ende der 80er Jahre, daß Sloterdijk über die Philosophie seiner „Kritik der zynischen Vernunft“ herausgeht und dabei die Bedeutung der großen Fragen wiederentdeckt. Innerhalb seiner wohlwollenden Reflexionen über Joachim Ernst Behrendts „Nada Brahma: Die Welt ist Klang“ wendet er sich pythagoräisch anmutendem, ontologischem Denken zu.

„Die Behauptung, die Welt sei Klang, impliziert philosophisch die These, daß die Welt denkt, insofern sie klingt, und insofern klingt, als sie denkt. Nur wenn Klingen Denken ist und Denken Klingen, kann sich der Urabstand zwischen Substanz und Reflexion, Sein und Urteil zugleich in ursprünglicher Überbrückung präsentieren. Die neo-pythagoreische Klangontologie wäre eine neo-spinozistische Synthese von Ego-logie und Ontologie, von Bewußtseinswelt und Weltbewußtsein. Die Subjektivität entdeckte von da an sich selbst als Klang in der Welt, und im Klang der Welt das Objektive als Selbst. Wovon die Philosophie nach Kant geträumt hat: hier wäre es traumwandlerisch einfach vollzogen, Subjektivitätsphilosophie und Ontologie hätten sich erneut vereint, Weltwissen und Ichwissen hätten sich in einer musikalischen Synthesis als ursprüngliche Verabredung ineinander erkannt.“ [Sloterdijk (1987): S. 104-105]

Außerdem äußert Sloterdijk sich lobend über die innerhalb der musikalischen Avantgarde verpönte Rückkehr zur Tonalität.

„Die sogenannte Rückkehr der Tonalität, soweit sie nicht dezisionistisch und opportunistisch ist, sondern argumentative Profile zeigt, gehört, wie ich zeigen möchte, in einen philosophisch bedeutsamen Zusammenhang mit dem, was ich die neo-synthetischen Denkformen nenne.“ [Sloterdijk (1987): S. 12]

Sloterdijks hier erwähnter Ausdruck des „Neosynthetismus“ beschreibt zwar die Richtung, in die sich das Denken nach der Postmoderne bewegt, recht gut, jedoch erscheint mir dieser Ausdruck kaum weniger monströs als der Begriff „Post-Postmoderne“. Inhaltlich trifft Sloterdijks Analyse jedoch die tatsächliche Entwicklungsrichtung, denn sie impliziert, daß nicht mehr die kritisierende Vernunft oder die postmoderne Beliebbarkeit das Denken von vielen Philosophen beherrscht, sondern daß neue Synthesen erstrebt werden, man versucht zu harmonisieren, statt zu spalten, und wieder Stellung bezogen wird, ob etwas gut oder schlecht ist. Dies wird noch deutlicher, wenn man etwa die Entwicklungen in der zeitgenössischen Musik betrachtet. Dort findet man die eben erwähnte Rückkehr der Tonalität. Diese Bewegung wird allgemein als minimal-music oder minimalistische Musik bezeichnet. Der bedeutendste deutsche Vertreter der minimal-music ist Peter Michael Hamel. Sein Werk steht in enger Verbindung zum indischen Denken und Musizieren. Titel wie ‚Nada‘ lassen dies eindeutig erkennen. Auch der wichtigste amerikanische Komponist dieser Bewegung, Philip Glass, steht dem buddhistischen Denken und Komponieren sehr nahe. Er wurde durch Ravi Shankar zur indischen Musik hingeführt [Lovisa (1996): S. 89]. Jedoch sind nicht alle Komponisten von minimal-music von der östlichen Spiritualität beeinflusst. Es gibt auch einige, die sich wieder einer Form von christlichem Denken zuwenden. Der Este Arvo Pärt und der Engländer John Tavener sind in diesem Bezug zunächst zu nennen. Beide sind Mitglieder der russisch-orthodoxen Kirche.

Innerhalb dieses Abschnittes haben sich die entscheidenden Eigenschaften des post-postmodernen Denkens deutlich herausgebildet. Man wendet sich wieder metaphysischen Fragestellungen zu, traut sich, die Bedeutung des Wahrheitsanspruches anzuerkennen, erkennt die Wichtigkeit von Religion, wagt es, religiösen Bewegungen beizutreten, sucht nach stärkeren Konzepten des Guten und gibt der Frage nach dem Sinn des Lebens den ihr gebührenden Stellenwert. Diese Entwicklung läßt sich nicht unter dem offenen Oberbegriff der „Post-Postmoderne“ fassen. Auch Sloterdijks „Neosynthetismus“ ist aufgrund der Vorsilbe „Neo“ als Wortungetüm abzulehnen. Statt dessen benötigen wir einen Ausdruck, der das harmonische Ordnungsstreben und den globalen, auch ontologischen Anspruch, den diese Denkbewegung kennzeichnet, trifft. Ich schlage dafür den Ausdruck „Harmonismus“ vor. Der Begriff „Harmonismus“ spiegelt die Selbstähnlichkeit der makro- und mikrokosmischen Systeme wider, welche man in den weiter oben beschriebenen Denkrichtungen wiederfinden kann, d.h. den Versuch, die Stellung des Menschen in der Welt wieder genau zu verankern. Außerdem umfaßt das Wort „Harmonismus“ auch den Einklang, den Zusammenklang der verschiedenen Teile eines großen Ganzen und die gleichförmige, Zufriedenheit schaffende Ordnung, welche stärkere Konzepte des Guten implizieren. Die Rückkehr zur Tonalität und Sloterdijks sphärologisches Denken beinhaltet der Ausdruck „Harmonismus“ in vollkommener Weise.

Auch die österreichische Künstlerin Ingrid Ramsauer gebraucht den Begriff „Harmonismus“ in einer Form, welche der hier gegebenen Definition sehr nahe steht, was die innerhalb dieses Abschnittes beschriebene Entwicklung weiter unterstreicht.

V / NIETZSCHE

Nachdem ich die Richtung der geistigen Veränderungen während der letzten Jahrhunderte skizziert habe, sollte auch der ungeheure Einfluß deutlich geworden sein, den Nietzsche auf die Postmoderne ausgewirkt hat. Innerhalb des Abschnittes „Die Postmoderne“ haben wir gesehen, daß es insbesondere Nietzsches Ablehnung der Möglichkeit der Erkenntnis der Wahrheit und seine Ablehnung des einheitlichen Subjektes waren, welche die gesamte Postmoderne bestimmt und geprägt haben.

Außer Nietzsches zuletzt erwähnten Aussagen befinden sich besonders in seinem späteren Werk sehr viele Aussagen, mit welchen er die gesamte Welt beschreibt: seine Metaphysik des Willens zur Macht verbunden mit der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Die Spannung, welche zwischen Nietzsches Wahrheitsauffassung und seiner Metaphysik vorherrscht, wurde von vielen Nietzsche-Kommentatoren gesehen und ernst genommen. Arthur Danto bringt das Problem am besten auf den Punkt, schafft es jedoch nicht, es zu lösen.

„In these last pages I wish only to raise once again the obvious question regarding the status of Nietzsche's philosophy in terms of its own conception of philosophical activity. Was his philosophy, too, a matter of mere convention, fiction, and Will-to-power? To put it sophomorically but no less vexingly, was it his intention, in saying that nothing is true, to say something true? If he succeeded, then of course he failed, for if it is true that nothing is true, something is true after all. If it is false, then something again is true. If, again, what he says is as arbitrary as he has said, critically, that all of philosophy is, why should we accept him if we are to reject the others? And if not arbitrary, how can it be right? How can what he says be true if he has said what the truth is? Nietzsche was alive to these difficulties, I believe. As he wrote in *Beyond Good and Evil*: 'Supposing that this, too, is only an interpretation - and one will be eager enough to raise this objection. Well - so much the better.' I suppose that we are to judge him by the criterion we have in fact always employed, our philosophical ideologies notwithstanding: by whether his philosophy works in life. He might continue: If you do not care for the forms I give to things, you give things your own. Philosophy is a creative business, and the way is always open. Philosophy is a contest of will with will. Insofar as you oppose my philosophy, you illustrate and confirm it.

I doubt that everyone would be satisfied with such an answer, for I am not even certain that it is an answer. But I have no other to offer.“ [Danto (1965): P. 230]

In der von mir verfaßten Studie „Metaphysics without Truth: On the Importance of Consistency within Nietzsche's Philosophy“ gehe ich direkt auf dieses Problem ein und zeige, daß Nietzsche eine Lösung für dieses Problem hatte.

Innerhalb der postmodernen Rezeption wurde hauptsächlich der „without truth“ Aspekt von Nietzsche oder seine Verleugnung der Wahrheit betont. Aber im Harmonismus kommt endlich der metaphysische Aspekt von Nietzsches Denken die ihm gebührende Aufmerksamkeit zu. Aufgrund der Tatsache, daß Nietzsche eine zentrale Position innerhalb der Postmoderne einnimmt, können gerade seine metaphysischen Betrachtungen im Harmonismus eine große Geltung erlangen, denn nur durch die postmodernen Vorbedingungen innerhalb von Nietzsches Denken sind die geeigneten gedanklichen Anknüpfungspunkte für seine metaphysischen Reflexionen vorhanden. Daß der

metaphysische Aspekt von Nietzsches Denken wieder vermehrt aufgegriffen wird, sieht man alleine an den zahlreichen, hervorragenden Publikationen über dieses Thema. Die folgenden drei Bücher sind in diesem Zusammenhang besonders hervorzuheben:

Abel, Günter „Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr“ [Berlin: Walter de Gruyter, 1998]

Poellner, Peter „Nietzsche and Metaphysics“ [Oxford: Clarendon Press, 1995]

Richardson, John „Nietzsche's System“ [Oxford: Oxford University Press, 1996]

Daß Nietzsches metaphysische Reflexionen im Harmonismus von größter Bedeutung sind, hat der Abschnitt „Die Post-Postmoderne“ in aller Deutlichkeit gezeigt, denn im Harmonismus wendet man sich wieder den großen, ontologischen Fragen zu und Nietzsche hat diese innerhalb seines Spätwerkes in beeindruckender Weise behandelt. Er verteidigt eine Ontologie, dessen Form die ewige Wiederkehr des Gleichen darstellt und dessen Inhalt die Theorie des Willens zur Macht bildet [Sorgner (1999): S. 68-70]. Beide Aspekte werden auch innerhalb der gegenwärtigen naturwissenschaftlichen Debatte durchaus ernst genommen. Die Voraussetzungen für die ewige Wiederkehr des Gleichen sind so, daß sie durchaus gegenwärtigen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen entsprechen [Sorgner (1999): S. 60-70] und die Theorie des Willens zur Macht steht Darwins Evolutionstheorie, auf der die gesamte gegenwärtige Biologie beruht, sehr nahe.

Weiterhin wird in Nietzsches ewiger Wiederkehr des Gleichen eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens gegeben, die innerhalb des Harmonismus erneut einen hohen Stellenwert erlangt. Wenn man nach dem Sinn des Lebens fragt, möchte man wissen, ob es etwas gibt, was uns wichtig ist und was unser eigenes Leben zwischen Geburt und Tod überdauert. Eine mögliche Antwort ist die Familie, in die man geboren wurde und die man fortführen will. Eine andere mögliche Antwort ist im christlichen Weiterleben in einer anderen, transzendenten Welt zu finden. Nietzsches Antwort ist die ewige Wiederkehr des Gleichen, die den Menschen eine immanente Form des ewigen Lebens bietet. Wir alle werden unser Leben unzählige Male so leben, wie wir es gegenwärtig tun und wir werden alle unsere Freunde, Bekannte und geliebten Menschen in genau den Situationen wieder begegnen, in denen wir sie kennengelernt haben. Gerade in einer Zeit, die durch naturwissenschaftliches Denken geprägt ist und in der man die Möglichkeit eines Weiterlebens in einer transzendenten Welt fast völlig ausgeschlossen hat, bietet Nietzsches Lösung für die Frage nach dem Sinn des Lebens eine wichtige Konzeption an.

Ein weiterer zu beachtender Punkt ist, daß in der Willen-zur-Macht-Metaphysik eine starke Vorstellung des Guten enthalten ist. Im Harmonismus kommt solchen Konzeptionen des Guten wieder ein großer Stellenwert zu. Man muß in diesem Zusammenhang genau analysieren, was Nietzsche über den Willen zur Macht aussagt. Mit Macht ist nämlich nicht die rein körperliche Macht gemeint. Auch verteidigt er nicht das Entstehen einer blonden Bestie. Vielmehr drückt sich die größte Macht darin aus, daß jemand das Werden als Sein interpretiert [Sorgner (1999): S. 50]. Es geht ihm bei seiner Willen-zur-Macht-Metaphysik vielmehr um eine Aufwertung der geistigen Fähi-

gkeiten⁷. Damit entwickelt Nietzsche eine Ethik und sogar eine starke Vorstellung des Guten auf der Basis seiner Metaphysik, so wie dies Philosophen bis zum Ende des Mittelalters stets getan haben. Außerdem kann er so direkt auf den Harmonismus wirken, denn im Harmonismus ist man insbesondere wieder auf der Suche nach einer stärkeren Konzeption des Guten.

Aus den zuvor angeführten Gründen können wir mit der Bemerkung schließen, daß mit dem Harmonismus die zweite große Phase der Nietzsche-Rezeption beginnen kann. Durch den Harmonismus wird ebenso klar, daß der Gehalt der Philosophie Friedrich Nietzsches so riesig ist, daß er genügend Inspiration und Ausgangsstoff für mehrere Generationen von Denkern beinhaltet.

Ich danke Odo Marquard, Beate Regina Suchla und Gianni Vattimo für die hilfreichen Kommentare.

BIBLIOGRAPHIE:

1. Danto, Arthur „Nietzsche as Philosopher“ [New York: Columbia University Press, 1965].
2. Dufresne, Isabelle „Andy Warhol Superstar“, aus dem Amerikanischen übersetzt von Dirk Muelder [Bergisch Gladbach: Bastei Lübbe, 1988].
3. Gadamer, Hans-Georg „Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik“ [Tübingen: Mohr, 1990].
4. Habermas, Jürgen „Die Moderne-ein unvollendetes Projekt: Philosophisch-politische Aufsätze“ [Leipzig: Reclam Verlag, 1992].
5. Habermas, Jürgen „Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen“ [Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1985].
6. Heidegger, Martin „Beiträge zur Philosophie“ [Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989].
7. Horster, Detlef „Rorty zur Einführung“ [Hamburg: Junius, 1991].
8. Huyssen, A. (1986): „Postmoderne – eine amerikanische Internationale?“ In: Huyssen, A./ Scherpe, K. R. (Hg.): „Postmoderne: Zeichen eines kulturellen Wandels“ [Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, 1986], S. 13-44.
9. Huyssen, Andreas/Scherpe, Klaus R. (Hg.) „Postmoderne: Zeichen eines kulturellen Wandels“ [Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, 1986].
10. Lovisa, Fabian R. „minimal-music: Entwicklung, Komponisten, Werke“ [Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996].

⁷ Genauere Informationen über dieses Thema findet man in meiner Nietzsche-Interpretation [Sorgner (1999): S. 34-60].

11. MacIntyre, Alasdair ‚Which Gods ought We to obey and Why‘ in Faith and Philosophy, Vol. 3, N. 4, Ocktober 1986.
12. Marquard, Odo ‚Abschied vom Prinzipiellen: Philosophische Studien“ [Stuttgart: Reclam, 1981].
13. Marquard, Odo ‚Aesthetica und Anaesthetica: Philosophische Überlegungen“ [Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1989].
14. Marquard, Odo ‚Glück im Unglück: Philosophische Überlegungen“ [München: Wilhelm Fink Verlag, 1995].
15. Marquard, Odo ‚Philosophie des Staddessen: Studien“ [Stuttgart: Reclam, 2000].
16. Mylor, Peter ‚Alasdair MacIntyre: Critic of Modernity“ [London: Routledge, 1994].
17. Nietzsche, Friedrich ‚Kritische Studienausgabe“ herausgegeben von G. Colli und M. Montinari [München: Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, 1967-1977].
18. Nußbaum, Martha C. ‚Gerechtigkeit oder das gute Leben“ ins Deutsche übersetzt von Ilse Utz [Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1999].
19. Reese-Schäfer, Walter ‚Was ist Kommunitarismus?“ [Frankfurt am Main: Campus Verlag, 1995].
20. Robinson, Dave „Nietzsche and Postmodernism“ [Cambridge: Icon Books, 1999].
21. Scherpe, K. R.: ‚Dramatisierung und Enddramatisierung des Untergangs – zum ästhetischen Bewusstsein von Moderne und Postmoderne“. In: Huyssen, A./ Scherpe, K. R. (Hg.): Postmoderne: Zeichen eines kulturellen Wandels. [Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, 1986], S. 270-301.
22. Sloterdijk, Peter „Kopernikanische Mobilmachung und ptolemäische Abrüstung: Ästhetischer Versuch“ [Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1987].
23. Sloterdijk, Peter & Heinrichs, Hans-Jürgen ‚Die Sonne und der Tod: Dialogische Untersuchungen“ [Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2001].
24. Sloterdijk, Peter ‚Kritik der zynischen Vernunft“ [Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1983].
25. Sorgner, Stefan Lorenz ‚Metaphysics without Truth: On the Importance of Consistency within Nietzsche’s Philosophy“ Münchner Philosophische Beiträge herausgegeben von N Knoepffler, W. Vossenkuhl, S. Peetz, B. Lauth [München: Herbert Utz Verlag GmbH, 1999].
26. Vattimo, Gianni ‚Glauben-Philosophieren“ [Stuttgart: Reclam, 1997].
27. Vattimo, Gianni: Die Spur der Spur. In: Vattimo, Gianni/Derrida, Jacques (Hg.): Die Religion. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2001.
28. Vattimo, Gianni/Derrida, Jacques (Hg.) ‚Die Religion“ [Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2001].
29. Vattimo, Gianni ‚The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Post-Modern Culture“, ins Englische übersetzt von Jon R. Snyder [Cambridge: Polity Press, 1988].
30. Zima, Peter V. ‚Moderne/Postmoderne: Gesellschaft, Philosophie, Literatur“ [Tübingen: A. Francke Verlag, 1997].

STEFAN LORENZ SORGNER
Friedrich-Schiller-Universität Jena

Apstrakt. U ovom članku bavim se pitanjem da li Niče još uvek može da utiče na mislioce sadašnjosti i budućnosti, dakle, u vremenu nakon postmoderne, u takozvanoj post-post moderni. Da bih ovo pitanje pojasnio, preduzeću sledeće korake. Pošto su pojmovi „moderne“ i „postmoderne“ usko povezani sa pojmom „post-post moderne“, opis „post-post moderne“ pretpostavlja razmatranje obe vremenske epohe. Tek pošto na ovaj način objasnim pojam „post-post moderne“, mogu da govorim o uticaju Ničea na te epohe.

Stoga, delim članak na pet delova koji sam naslovio: „Uvod“, „Moderna“, „Postmoderna“, „Post-post moderna“ i „Niče“. U uvodu ukratko prikazujem Marguardijevu teoriju moderne i epohe koje iz nje sleduju. Na osnovu nedostataka njegovog shvatanja, koje ću pokazati, ponudiću u narednim poglavljima članka primereniji opis tih različitih epoha. Najpre govorim o modernu, koja je obeležena subjektivizmom i umom, koji konstituiše istinu, kao i kritikom proizišlom iz toga. U nastavku pokazujem da postmoderna prevazilazi modernu, zato što um sam sebe podriva, te tako svaki zahtev za istinom postaje sporan. Zbog nemogućnosti da se živi bez istine, ostavlja se naposljetku i postmoderna, te se i ona prevazilazi. Na ovaj način se i doba postmoderne može tačnije okarakterisati. U poslednjem poglavlju članka, koji nosi naslov „Niče“, govorim o mogućem uticaju Ničea na post-post modernu.

Ključne reči: Niče, moderna, postmoderna, post-postmoderna