

Wissenskrisen als Wahrheitskrisen

Postmoderne Wahrheitskritik gegen den Strich gelesen

Johanna Wischner

In der Philosophie ist Wissen immer schon in der Krise. Sie fragt: Was können wir wissen? Woher wissen wir, was wir wissen? Und wie können wir *sicher* sein? Diese Fragen zu stellen ist die Kernaufgabe der Epistemologie, eines Teils der theoretischen Philosophie. Insofern ist für die Philosophie das In-die-Krise-Bringen von Wissen Teil des täglichen Geschäfts. Zugleich weist die Frage nach dem Wissen auf eine viel tiefere, metaphysisch deutlich aufgeladene Frage: auf die Frage nach der Wahrheit. Im Folgenden wird ein fast vergessener philosophischer Streit um die Wahrheit analysiert, die habermasianische Kritik an der Postmoderne, die zwar inzwischen historisch ist, aber ein bis heute wirksames theoretisches Framing gesetzt hat. Habermas' Vorwürfe des Relativismus und die deutlich normativ geprägte Stoßrichtung seiner Kritik verdecken einerseits die wahrheitstheoretische Unausgegorenheit seiner Position und weisen andererseits der wahrheitskritischen Position der Postmoderne eine rein destruktive Rolle zu. Der vorliegende Text will hier eine Gegenposition einnehmen und darstellen, wieso diese Deutung ein Missverständnis ist und auf welche Weise das konstruktive Potenzial postmoderner, wahrheitskritischer Theoriebildung sogar besonders gut geeignet sein könnte, auf die aktuelle Lage der politisch-gesellschaftlichen Wahrheitskrise zu reagieren.

Die Beziehung zwischen Wahrheit und Wissen ist weit weniger klar als man meinen könnte. Wahrheit ist natürlich das, auf das Wissen sich bezieht – der Inhalt des Wissens kann nur Wahrheit sein, sonst ist es kein Wissen (vgl. dazu auch Hardy/Meier-Oeser 2004). Allerdings gehen die epistemologischen Ansichten darüber, ob und inwiefern Wissen überhaupt *erreichbar* ist, naturgemäß auseinander. Skeptisch werden die Positionen genannt, die diese Möglichkeit tendenziell bezweifeln, realistisch diejenigen, die grundsätzlich von einer Erkenntnismöglichkeit der Realität ausgehen – Abstufungen und Differenzierungen erzeugen aus diesem Befund ein kaum überblickbares Meer an Positionen.

In Bezug auf die Wahrheitstheorie bedeutet das, dass realistische Positionen grundsätzlich davon ausgehen *müssen*, dass Wahrheit in einer für den Menschen handhabbaren Weise *existiert*, sonst wäre die Forderung, sie sei erkennbar, witzlos. Skeptische Positionen können hingegen in Wahrheitsfragen sehr unterschiedliche

Auffassungen vertreten: Eine zum Beispiel wissenschaftstheoretisch verstandene Skepsis, jemals überzeitlich gültige wahre Aussagen über die Wirklichkeit im Sinne von bewiesenen Naturgesetzen treffen zu können, wie sie Poppers Falsifikationismus ausdrückt (vgl. Poser 2001: 119f.), bedeutet nicht, dass nicht im Hintergrund dennoch die Vorstellung steht, es *gebe* eine solche, absolut gültige Wahrheit – sie ist in dieser Epistemologie nur nicht *erkennbar*. Die von Jürgen Habermas für seine Philosophie in Anspruch genommene »Fallibilität«, die im Fortgang dieses Textes zur Sprache kommt, muss, so meine ich, in ähnlicher Weise verstanden werden.

Wahrheitstheorien

Eine klassische und intuitiv wohl auch die einleuchtendste Vorstellung des Zusammenhangs von Wissen und Wahrheit ist die, dass Wissen (sei es nun erreichbar oder nicht) die Realität *abbilden* soll und auf diese Weise wahr ist. Das Prädikat »wahr« zeigt hier die Übereinstimmung zwischen Wissen und Welt an. Wahrheit ist etwas, das sinnvollerweise (spätestens seit dem *linguistic turn*) nur *Aussagen* zukommen kann, das heißt, sie ist sprachlich verfasst. Die Abbildungsfunktion, die Sprache also einnimmt, wenn es um die Erkenntnis der Realität geht, wurde exemplarisch von Ludwig Wittgenstein in seinem berühmten Werk »Logisch-philosophische Abhandlung« (Wittgenstein 1963/1922), auch bekannt als »Tractatus«, dargestellt. Auch wenn sich seither die philosophische Forschung weiterentwickelt hat, nicht zuletzt hat Wittgenstein selbst in seinem zweiten großen Werk, »Philosophische Untersuchungen« (Wittgenstein 2001/1953) das Verständnis von Sprache als Abbild in Frage gestellt, so entspricht dieses dennoch nach wie vor einer weit verbreiteten Intuition über die Beziehung zwischen Realität, Wissen und Wahrheit. Es steht insbesondere auch im Hintergrund vieler skeptischer Positionen, die zwar die *Erkenntnismöglichkeit* von Wahrheit in Frage stellen, aber die grundsätzliche Vorstellung, dass Wissen die Realität abbilden muss (bzw. müsste, wenn es möglich wäre) und dass diese Beziehung als »Wahrheit« verstanden wird, besonders stark betonen.¹

1 Das, was heute in der Regel als erkenntnistheoretische Skepsis bezeichnet wird, geht auf das Konzept der so genannten »pyrrhonischen Skepsis« zurück. Pyrrhon hat die klassische, heute als skeptisch bezeichnete Position vertreten (vgl. insbes. Long 1995: 939, 943f.): Diogenes Laertios »beschreibt ihn als jemanden, der »eine Philosophie der Unbegreiflichkeit der Dinge (...) und der Urteilsenthaltung (...) praktiziert« habe. (Long 1995: Sp. 939, vgl. insges. Long 1995) Dass in einer solchen Haltung ein besonders *starker* Wahrheitsbegriff zu finden sein kann, zeigt ein Cicero-Zitat, das paraphrasiert, dass »die Wahrheit in die Tiefe versenkt worden sei und daß alles von Meinungen und Konventionen beherrscht werde« (zit. n. Long 1995: Sp. 941). Skepsis ist also auch verstehbar als eine Haltung, die der Wahrheit einen besonders *großen* Stellenwert einräumt, aber bezweifelt, diesem Anspruch durch die menschliche Forschung gerecht werden zu können. Es kann dabei ein besonders herausgehobener,

So einleuchtend diese Vorstellung von Wahrheit als die Wirklichkeit abbildend ist, gab es immer auch Gegenbewegungen zu einem zu optimistischen Wahrheitsbegriff.² In der neueren Philosophie hat sich spätestens ab dem Ende des 19. Jahrhunderts in der Geistesgeschichte eine metaphysik- und wahrheitskritische Bewegung vollzogen, die die Existenz von Wahrheit als etwas Absolutes, nicht Korrummierbares – d.h. vor allem auch nicht mit Machtfragen Vermischtes – und überzeitlich Gültiges zunehmend in Frage stellte. Und diese Bewegung, die in der so genannten »Postmoderne« kulminierte, war keine primär epistemologische Erschütterung, sondern letztlich eine der *Metaphysik*. Es war eine *Wahrheitskrise*, die aber vielerorts als *Wissenskrise* begriffen wurde und deren Erscheinen sich in der Breite tatsächlich oftmals als Krise des Wissens zeigte.

Die Postmoderne und ihre Gegner*innen

Die »Postmoderne« wurde 1979 durch Jean-François Lyotard ausgerufen. In diesem Jahr veröffentlichte er »La condition postmoderne«, auf deutsch 1986 »Das postmoderne Wissen«, das als Gegenwartsdiagnose zu verstehen ist. Hier brachte er die zeitgenössischen Entwicklungen so pointiert auf den Punkt, dass sich die Bezeichnung breit durchsetzte und ein *topos* geschaffen wurde, der auch einen bestimmten philosophischen Standpunkt markiert. Es mag zunächst einmal eine empirische Diagnose gewesen sein, aber Lyotard ergreift in diesem Werk auch Partei für eine bestimmte Wirklichkeitsdeutung und eine bestimmte Metaphysikkritik.

Interessanterweise ist es wiederum Wittgenstein, auf den er sich beruft, und zwar auf einen Begriff aus den »Philosophischen Untersuchungen«: Um die *Gebrauchsfunktion* von Sprache – in Abgrenzung zur reinen Bildfunktion – in den Fokus zu rücken, prägte Wittgenstein den Begriff des »Sprachspiels«, in dem Sprache als regelgeleitete, lebensweltlich eingebettete Praxis aufgefasst wird. »[E]ine Sprache vorstellen heißt, sich eine Lebensform vorstellen.« (PU § 19) In Wittgensteins Konzeption kann es unendlich viele Sprachspiele geben, da auch unendlich viele

metaphysisch gehaltvoller Wahrheitsbegriff eine Rolle spielen, vergleicht man das etwa mit dem pragmatistischen Wahrheitsbegriff – der Pragmatismus ist eine dezidiert antiskeptische Philosophie –, der es den Handelnden relativ einfach macht, herauszufinden, ob eine Aussage wahr ist oder nicht (vgl. klassisch James 1994, Kap. 6).

- 2 Man könnte mitunter den Eindruck erhalten, es gebe in der Philosophie eine unendliche Pendelbewegung zwischen Konstruktivismus und Realismus (vgl. Heidenreich 2015: 229) – kürzlich wurde mit dem »Neuen Realismus« eine Bewegung hin zu mehr »Erkenntnisoptimismus« ausgerufen. Dessen Anspruch, neu oder innovativ zu sein, stellt Felix Heidenreich (2015) allerdings in Frage (Zitat ebd. S. 229) und legt überdies eine pointierte Darstellung des momentanen Stands der Postmoderne-Diskussion vor.

soziale Kontexte denkbar sind, für die eigene Verständigungsweisen entwickelt werden.

Lyotards Postulation der Postmoderne entwickelt aus diesem Begriff des Sprachspiels heraus eine Gegenwartsdeutung, die von einer »Heterogenität der Sprachspiele« (Lyotard 1986: 16) ausgeht. Er stellt dar, warum die »großen Erzählungen« der Moderne nicht mehr funktionieren: die spekulative Erzählung und die Erzählung der Emanzipation, die für die Moderne als Fundierungsnarrative für Wissen fungieren. Seiner Analyse nach können diese Erzählungen nicht mehr das Wissen legitimieren, weil sie aufgrund innerer Erosion, der Erosion ihrer Anlage und Prinzipien, nicht mehr glaubwürdig sind (Lyotard 1986: 112–119).

Die Heterogenität der Sprachspiele, die nicht durch gemeinsame »große Erzählungen« überbrückt werden kann, führt letztlich zu einer Zersplitterung der Wissensansprüche, die nicht mehr in eine einzige große und glatte Weltdeutung übersetzbar sind. Zugleich ist in der Postmoderne das Wissen gesellschaftlich in einem Regelkreis der Performativität an Geld und Macht gebunden und daher tendenziell auch als problematisch zu verstehen, aber: »Das postmoderne Wissen ist nicht allein das Instrument der Mächte. Es verfeinert unsere Sensibilität für die Unterschiede und verstärkt unsere Fähigkeit, das Inkommensurable zu ertragen.« (Lyotard 1986: 16)

Es lehrt uns also Kernkompetenzen für das Zurechtfinden in einer komplexer werdenden Welt. Dieser zwischen philosophischer und soziologischer Analyse changierende, monumentale Text wurde aber auch als Stellungnahme aufgefasst: als Stellungnahme in der Debatte um die Fundierungskrise, die die Geisteswissenschaften, insbesondere die Philosophie, seit dem Ausgang des 19. Jahrhunderts erfasst hatte.

Der von Lyotard in dem Buch direkt angegriffene Habermas hat mit seinem Buch »Der philosophische Diskurs der Moderne« der Postmoderne eine bestimmte Haltung gegenüber Grundlegungsfragen zugeschrieben, die bis heute das Bild der Postmoderne und von postmodernen Denker*innen prägt. Die Parallelführung von Postmoderne und »neostrukturalistische[r] Vernunftkritik« wird bereits im Vorwort des Bandes angedeutet (Habermas 1988a: 7) – hier wird deutlich, dass es sich um eine »Herausforderung« handelt, auf die Habermas durch die Rekonstruktion seines eigenen Moderneverständnisses reagiert (vgl. ebd.).

So uneins sich Habermas und Lyotard in der *Deutung* der Krise sein mögen, dass das Wissen in der Krise ist und damit auch der Wahrheitsbegriff zur Disposition steht, ist für beide unstrittig. Mehr noch: Sie sind sich auch darüber einig, dass es sich um eine Fundierungs-, eine Legitimationskrise handelt. Während allerdings Lyotard in gewisser Weise auf der beschreibenden Ebene bleibt, auch wenn er ebenso über Umgangsweisen mit den von ihm herausgearbeiteten Befunden nachdenkt, hebt Habermas stark auf die normative Ebene ab und geht davon aus, dass diejenigen, die die Zerstörung der modernen Legitimierungen beschreiben, diese guthei-

ßen. Ich glaube, das ist ein zentrales Missverständnis der Debatte, die später besonders heftig, auch von jeweiligen Schüler*innen, als die »Foucault-Habermas-Debatte« geführt wurde.

Motiv 1: Relativismus

Die Prägestkraft, die Habermas' Deutung der so genannten Postmodernen, des »Neosukturalismus«, wie er es auch nennt, im deutsch- und englischsprachigen Diskurs entfaltet hat, ist kaum hoch genug einzuschätzen. Mit ihr hat sich die Überzeugung festgesetzt, die Postmoderne würde einem »Relativismus« das Wort reden und grundsätzlich jede Art von rationalen oder Wahrheitsansprüchen ablehnen (vgl. dazu insbes. die Kapitel X und XI in Habermas 1988a).

Doch hier ist zunächst zu fragen: Relativ zu was soll Wahrheit sein? Naturgemäß ist sie relativ zu einem Sprachsystem, denn Wahrheit kann nur Aussagen zukommen oder zumindest muss man sich sprachlich über sie verständigen. Darüber hinaus ist vollkommen klar, dass jeder naturwissenschaftliche Wahrheitsanspruch heute fallibilistisch sein muss; das heißt, er wird immer nur vorbehaltlich seiner eigenen Widerlegung erhoben.

Habermas selbst legt Wert auf die Feststellung, seine Philosophie sei fallibel (vgl. Habermas 1988a: 247, FN 74). Damit beansprucht er, »zwischen der Scylla des Absolutismus und der Charybdis des Relativismus hindurchzusteuern« (Habermas 1988a: 351) und eine nicht-fundamentalistische aber auch nicht relativistische Philosophie vorzulegen. Wenn aber das Denken grundsätzlich fallibel sein soll, dann muss man davon ausgehen, dass es keine Wahrheiten produzieren kann, die ewig gültig sind – und damit verschwimmt die Abgrenzung zum »Relativismus«.³ Die Betonung von Fallibilität, einem erkennbar aus der naturwissenschaftlichen Wissenschaftstheorie entlehnten Begriff, weist im Übrigen auf einen gewissen Szientismus in Habermas' Theorie hin, der eher im Hintergrund steht, aber in seiner Bedeutung für Habermas' Theorieverständnis nicht zu unterschätzen ist.

Zwar wird das Wort »Relativismus« als Anschuldigung gegenüber Philosophien verwendet, die angeblich *überhaupt nichts* mehr als Wahrheit anerkennen oder für die Wahrheit vollkommen beliebig ist. Allerdings ist dieser Maximalvorwurf eher zu verstehen als der Einsatz einer Strohpuppe zur Abgrenzung der eigenen Annahmen. Mir wäre keine Philosophie bekannt, die das wirklich in dieser Radikalität und mit Ernsthaftigkeit vertreten würde. Vielmehr wird der Vorwurf des Relativismus in

3 Eine gänzlich anders gelagerte aber gründlich ausargumentierte Kritik an der Zwiespältigkeit und Widersprüchlichkeit in Habermas metaphysikkritischen Aussagen, deren Kontext eine Auseinandersetzung mit Dieter Henrich Ende der 1980er Jahre ist, legt Volker Gerhardt (1988) vor.

der Regel Philosophien gegenüber erhoben, die radikal die Vorstellung von »letzten Wahrheiten« ablehnen – prominent etwa Richard Rorty und Michel Foucault.

Das ist gar nicht weit entfernt von einem Fallibilismus-Begriff, der allerdings eher epistemologisch als metaphysisch verstanden werden muss. Dass eine Erkenntnis fallibel, also nicht sicher wahr ist, bedeutet nicht, dass die Person, die diese Fallibilität in Anspruch nimmt, nicht dennoch davon ausgeht, dass eine, eben nicht sicher zugängliche, absolute, »letzte« Wahrheit existiert.

Der Fehler, der häufig im Relativismus-Vorwurf zu finden ist, liegt darin, der »Arbeit an der Wahrheit« und der Feststellung, dass Wahrheit mit Macht verknüpft ist, auf einer normativen Ebene zu begegnen und damit den Eindruck zu erwecken, es gehe hier darum, die Wahrheit oder die Rationalität abzuschaffen. Dabei ist es zunächst ein im Grunde empirischer Befund über die Komplexität der Wahrheits- und Wissenszugriffe in der zeitgenössischen Realität (und, wenn man auf Foucault schaut, auch in der Geschichte), letztlich der Krisenhaftigkeit des Wissens und des Wahrheitsbegriffs. Lyotards, Foucaults und auch Rortys⁴ Philosophien können verstanden werden als der Versuch, *durch* die Arbeit am Wahrheitsbegriff Verfahren zu entwickeln, die die philosophische Rationalität teilen, aber die Krisenhaftigkeit der Wahrheit in sich aufnehmen und somit Realitätsbeschreibungen zu liefern, die nicht auf dem Fundament moderner Aporien ruhen.

Motiv 2: Fundamentalismuskritik mit doppeltem Boden

In der Darstellung Habermas', der in »Der philosophische Diskurs der Moderne« Foucault als Gegner besonders heraushebt, indem er ihm als einzigem der dort bearbeiteten Denker zwei Kapitel widmet, wird Foucault, vor allem aufgrund seines angeblichen Relativismus, zum »Zyniker« (Habermas 1988a: 297). Das Problem besteht für Habermas darin, dass der postmodernen Kritik »die Richtung nicht eingeschrieben« (Habermas 1988a: 145) ist,⁵ und dass damit keine Kriterien und keine Absicherung gegenüber normativ »falschen« Entwicklungen mehr möglich sind. Plakatativ ausgedrückt lässt sich Habermas' Haltung folgendermaßen zusammenfassen:

4 Rorty ist zwar kein »Neostrukturalist«, sondern dem Pragmatismus zuzuordnen, aber er hat sich durchaus als der postmodernen Bewegung zugehörig verstanden und ist einer der prominentesten Betroffenen regelmäßiger Relativismusvorwürfe in der Philosophie der letzten Jahrzehnte.

5 Diese Aussage bezieht sich auf Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, die in dem Band ebenfalls stark kritisiert werden. In meiner Dissertation (Wischner 2022) konnte ich zeigen, dass die starke Ablehnung des postmodernen Denkens bei Habermas im Grunde mit einer Auseinandersetzung und Neubewertung der Modernekritik von Adorno und Horkheimer einsetzt und dass bestimmte gedankliche Muster auch bei Foucault angewandt werden. Wie diesen bezeichnet er auch Adorno und Horkheimer als zynisch (vgl. Habermas 1988: 143).

Wer nicht annimmt, dass es eine unabhängige und allgemein zugängliche Rationalität gibt, der öffnet der Unmoral Tür und Tor.⁶

Diese Denkbewegung hat sich in das kollektive philosophische Bewusstsein eingeebrannt und ist in sich »habermasianisch« verstehenden Kreisen nach wie vor abruflbar, auch wenn das Interesse an der Postmoderne insgesamt nachgelassen hat. Habermas' Ablehnung der postmodernen Wahrheitskritik beruht, neben dem Relativismus-Vorwurf, auf zwei weiteren Argumentationslinien, die nur zum Teil explizit gemacht werden. Zum einen ist es die behauptete Fundamentalismuskritik bei gleichzeitiger Ablehnung theoretischer »Bodenlosigkeit« in der eigenen Theorie, zum anderen ist es der Vorwurf des »performativen Widerspruchs« bei den vernunftkritischen Gegner*innen und damit das Setzen eines ganz bestimmten theoretischen Framings.

Habermas' Haltung gegenüber dem Fundamentalismus ist weit weniger eindeutig als es zunächst scheinen mag. Zwar betont Habermas, im Gegensatz zu Karl-Otto Apel, mit dem er gemeinsam an der Entwicklung der Diskursethik gearbeitet hatte, keinen Letztbegründungsanspruch zu erheben (vgl. Habermas 1991: 192f.⁷) und untermauert das auch mit der Forderung nach fallibilistischer Theorie. Er legt Wert auf nachmetaphysische und nicht-fundamentalistische philosophische Theoriebildung,⁸ die mit der grundlegenden Einsicht in Fallibilität einhergeht (vgl. ebd.: 206). Die philosophischen Probleme, die die Forderung nach einer sicheren Gründung nach sich zieht, sind ihm also klar und es ist auch klar, dass es sich hierbei wiederum um den Versuch handelt, sowohl Relativismus als auch Fundamentalismus auszuschließen. Es ist also nicht zu viel behauptet, wenn man feststellt, dass auf dem Terrain der Philosophie, in der Auseinandersetzung zwischen Moderne und Postmoderne, die Wissenskrise, die als Wahrheitskrise verstanden werden kann, letztlich als *Fundierungskrise* begriffen werden muss.

Andererseits aber, und das führt mitten hinein in die spezifisch habermasiansche Kritik, ist in seinen Angriffen gegen »die Postmoderne« wiederholt der Vorwurf der *Bodenlosigkeit* zu finden.⁹ Theoretisch bodenlos zu sein, ist ein schwerer Vorwurf Habermas' an von ihm untersuchte Theorien, den er immer wieder vorbringt und

6 Diese Art von Dammbbruch-Argument wird gegenüber wahrheitskritischen Positionen häufig vorgebracht; Heidenreich schildert, wie der »neue Realist« Mario Ferraris »innerhalb weniger Sätze von Rortys Begriff der Solidarität zu Joseph Goebbels überleitet« (Heidenreich 2015: 229). Argumente dieser Art, wenn auch weniger brachial ausformuliert, durchziehen Habermas' Postmodernekritik.

7 Für den Zusammenhang vgl. Habermas 1991: 185–199.

8 Vgl. in Bezug auf die Diskursethik etwa Habermas 1991: 73, 209. Insgesamt ist insbesondere der Begriff des »Nachmetaphysischen« stehender Terminus in Habermas' Theorie, dessen Bedeutung auch deutlich wird anhand seines Gebrauchs im Titel zweier Sammelbände (vgl. Habermas 1988b, 2012).

9 Exemplarisch gegen Horkheimer und Adorno in Habermas 1988a: 154.

der wie eine Abkürzung für eine Argumentation wirkt, die in der Kritik an Horkheimer und Adorno zumindest angedeutet ist als Kritik an Theorien, die Macht- und Geltungsansprüche vermischen (Habermas 1988a: 154). Doch wie ist es zusammenzubringen, fallibilistisch und nicht-fundamentalistisch denken zu wollen und dennoch einen festen Boden für die eigene Theorie zu beanspruchen?

Trotz der Forderung nach einer nicht-fundamentalistischen und nachmetaphysischen Grundhaltung will Habermas eine *grundlegende Rationalität* absichern, die auch dafür notwendig ist, in der ethisch-politischen Sphäre sicher und gut zu navigieren und dabei vor allem einer zynischen, richtungslosen Haltung zu entgehen. Diese Anstrengung unternimmt Habermas in seiner Theorie des kommunikativen Handelns und im Entwurf der Diskursethik (Habermas 1991, 2014a,b). Hier wird aus einem sprachtheoretisch ausgearbeiteten Kommunikationsbegriff heraus eine grundsätzliche Absicherung von Rationalität im öffentlichen politischen Diskurs konstruiert, die als Garantie für gute politisch-ethische gesellschaftliche Entscheidungen verstanden wird. Damit versucht er, das traditionelle moderne Band zwischen Rationalität und Moralität neu zu knüpfen und das heißt, die Emanzipationserzählung (vgl. Lyotard 1986: 117f.), die genau auf dieser Verknüpfung beruht, neu zu beleben. Ob man nun Lyotards Diagnose, dass das zum Scheitern verurteilt ist, teilt oder nicht: Deutlich wird, dass hier zwar auf der Oberfläche beansprucht wird, nicht-fundamentalistisch zu denken, dass aber gleichzeitig der Versuch unternommen wird, bestimmte moderne Errungenschaften zu befestigen und theoretisch abzusichern. »Bodenlose« Rationalitätskritik bedeutet daher für Habermas eine Infragestellung des Gesamtsystems, was seine vehemente Kritik an »der Postmoderne« erklärt und auch sein Unbehagen mit Kritik, die eine solche Absicherung der »richtigen Richtung« nicht liefert.

Schließlich trifft das tatsächlich auf die von ihm kritisierten Philosoph*innen zu: Dass sie keine Werkzeuge zu haben scheinen, um ein Abdriften in antidemokratische oder unterdrückerische politische Systeme zu verhindern – wohingegen Habermas mit seiner Diskursethik einen Entwurf für eine deliberative Demokratie vorlegt, die aus der *systematischen Anlage* heraus gut funktionieren soll. Die aktuelle politische Situation, in der »Fake News« und »Bullshit«¹⁰ an der Tagesordnung sind und das Vertrauen in eine gemeinsame, an Wahrheitskriterien orientierte Weltbeschreibung vollkommen erodiert zu sein scheint, erweckt den Eindruck, als

10 Vgl. dazu weiterführend auch Frankfurt 2014. Hier wird beschrieben, wie die spezifische Form des »Bullshits«, der im Gegensatz zur Lüge keinerlei Beziehung zur Wahrheit eingeht – es ist einfach egal, ob das, was gesagt wird, wahr ist –, den Diskurs verunsichert. Der im Original erstmals 1986 erschienene Text bezieht allerdings implizit auch Stellung zur Postmoderne und bringt die Vermutung vor, dass gerade die zeitgenössischen »antirealistischen« Doktrinen« (Frankfurt 2014: 47) dieser Verunsicherung Vorschub leisten (vgl. Frankfurt 2014: 46f.).

könnte Habermas recht haben: Wenn es keine verbindliche Absicherung von Wahrheit, von Richtigkeit und Falschheit gibt, keinen Minimalkonsens in dieser Hinsicht, dann rutscht unsere Welt in ein wahrheitstheoretisches Chaos, das zu politisch und ethisch problematischen Folgen führen kann.

Motiv 3: Performativer Widerspruch

Das Problem ist allerdings: Die Postmoderne spricht sich gar nicht grundsätzlich *gegen die Wahrheit* aus. Sie arbeitet nur heraus, warum und wie unsere Legitimierungen nicht mehr funktionieren; wie der bisher verwandte Wahrheitsbegriff eben nicht unabhängig, sondern in Machtbeziehungen eingebunden ist.¹¹ Das ist es ja, was Habermas fordert: eine Rationalität, die unbeeinflusst von politischen Einflüssen über das Richtige entscheidet; den »herrschaftsfreien Diskurs«. Die Diagnose, dass es einen solchen nicht geben kann, ist natürlich ein direkter Angriff auf die von Habermas verteidigten modernen Werte. Aber es ist keine Infragestellung von Rationalität »an sich« und auch nicht die Behauptung, es gebe keine Wahrheit, alles sei beliebig. Diese Darstellung, die eine bestimmte Form der Kritik diskreditieren soll, verdeckt vollkommen das *konstruktive* Potenzial postmodernen Denkens.

Kritik an einer solchen sozusagen »schwebenden« Haltung gegenüber Fundierungsfragen wird häufig mit dem Vorwurf des »performativen Widerspruchs« verbunden – und das ist die andere Argumentationslinie, die Habermas gegen »die Postmoderne« und ihren angeblichen Relativismus in Stellung bringt. Das Konzept »Performativer Widerspruch«, das Habermas beispielsweise gegenüber der Vernunftkritik von Adorno und Horkheimer anwendet,¹² besagt, dass ein*e Sprecher*in, der*die die Möglichkeit sicheren Wissens und sicherer Wahrheit abstreitet, dies mit einem Allgemeinheits- bzw. Rationalitätsanspruch tue, den er oder sie selbst ablehnt. Das ist ein kluger Einwand gegen wahrheitskritische Positionen, allerdings funktioniert er nur in einem fundamentalistischen Setting, in dem die Alternative »Fundamentalismus oder Relativismus« ist. Rorty würde sagen, der Vorwurf des Relativismus funktioniere nur in einem platonischen (und damit meint er unter anderem: fundamentalistischen) Vokabular – und daher sollten die Gegner*innen eines metaphysischen Absolutismus sich nicht auf diese Weise bezeichnen lassen (Rorty 1997).

11 Diese Darstellung ist natürlich eine grobe Verallgemeinerung »der Postmoderne«, die nie als Gruppe existiert hat, in der sich Philosoph*innen mit ähnlichen Annahmen zusammengeschlossen hätten, sondern die in einem Großteil der Fälle ein von außen angeheftetes Etikett blieb. Allerdings trifft diese Diagnose von der Verschränkung von Wissen und Macht eine Kernannahme, die auch Habermas zentral kritisiert hat. Prominent vertreten wurde sie etwa von Lyotard (1986) und insbesondere von Foucault in seinem gesamten Schaffen.

12 Vgl. Habermas 1988a: 130–157, insbes. S.144f.

Der Vorwurf des performativen Widerspruchs schreibt philosophischen Aussagen einen Allgemeinheits- und damit verbunden einen Wahrheitsanspruch zu, den in der Tat viele Theorien, insbesondere postmoderne, gar nicht erheben und bewertet somit diese Theorien innerhalb seines eigenen (»modernen«, fundamentalistischen) theoretischen Framings. Ein gutes Beispiel für diese vollkommen anders gelagerten rahmenden theoretischen Ansprüche ist Foucaults partikularistische kritische Praxis, die zwar auf eine bestimmte Analysematrix mit den Achsen Wissen, Macht und Subjekt zurückgreift,¹³ sie aber nicht als Arbeit an einer vollständigen oder allgemeingültigen Beschreibung der Realität versteht. Immer höchst skeptisch gegenüber allgemeinen Aussagen, war Foucaults wichtigstes Thema doch die Wahrheit und ihre historische Gewordenheit. Das als »relativistisch« zu bezeichnen oder hier einen »performativen Widerspruch« zu finden, legt vollkommen unpassende Maßstäbe an diese theoretischen Anstrengungen.

Deren Potenzial liegt gerade in theoretischen Analysen dieser Art; in der akribischen Kleinarbeit, in der Foucault die Muster herausgearbeitet hat, in denen sich Macht und Wissen in Diskursen, in Institutionen verschränken. Eine solche Analysepraxis ist eine Möglichkeit, auch ohne festes philosophisches Fundament kritisch, man könnte sogar sagen: kritisch im Sinne der Aufklärung, tätig zu sein.

Das Erbe der Aufklärung und das Potenzial postmoderner Theoriebildung

Wie eine fundamentalismuskritische theoretische Praxis aussehen kann, die darüber hinaus auch in der Tradition der Aufklärung steht, hat Foucault nicht nur in seinem Schaffen vorgeführt, sondern auch in seinem Spätwerk analysiert. Seine Vorlesungen am *Collège de France* aus den Jahren 1983 und 1984 behandeln die antike Praxis der *parrhesia* (Foucault 2012a,b). Diese Art des freimütigen Sprechens, des »Muts zur Wahrheit«, konturiert Foucault als *die* philosophische Praxis *par excellence* und schreibt damit zugleich seiner eigenen Zunft, der Philosophie, eine Genealogie.

Die Philosophie, so könnte man rekonstruieren, ist immer schon durch einen besonderen Mut ausgezeichnet, die Wahrheit zu sprechen, ein »wahres Leben« zu führen, und dieser Mut hat auch eine politische Komponente. Foucault selbst rahmt die erste Vorlesungsreihe durch Überlegungen zu Kants »Was ist Aufklärung?«, ein Text, zu dem er bereits gearbeitet hatte (Foucault 1992); *parrhesia* ist für ihn aufklärerische und philosophische Praxis. Aus dieser Perspektive ist Aufklärung Philosophie, eine Praxis des Wahrsprechens, auch und gerade *gegenüber* der Macht (was nicht dasselbe ist wie die Forderung, »die Macht«, bzw. die Politik, solle sich an »der Wahrheit« orientieren).

13 Vgl. dazu Foucault 2005c: 759.

Es ist die Stärke einer so verstandenen kritischen Praxis, dass sie »bodenlos« ist, denn das bedeutet, sie ist sich der Verschränkung von Macht und Wahrheit immer bewusst und situiert auch das Subjekt in diesem dynamischen Geflecht. Einer solchen Praxis ist, das muss mit Habermas zugegeben werden, »die Richtung nicht eingeschrieben« (Habermas 1988a: 145). Aber nur deswegen kann sie sich am Ende auch gegen sich selbst richten und die *eigene* Praxis als ebenfalls historisch geworden und immer in einem Spannungsverhältnis zwischen Wahrheit und Macht sich verhaltend verstehen. Damit stellt Foucault eine alternative Deutung von der Entstehung der Philosophie vor: In dieser Deutung steht weniger die *Erkenntnis* als die *Praxis* – an deren Wurzel immer schon Politisches und die Wahrheitsfrage miteinander verwoben sind – im Mittelpunkt einer antiken Traditionslinie, die im Kynismus¹⁴ ihre erste idealtypische Ausprägung fand, die aber in der Moderne im Schatten einer dominanteren Erkenntnistradition steht.

Es ist nicht ohne Ironie, dass sich sowohl Habermas, der sich selbst als »Verteidiger« der Moderne versteht, als auch Foucault, ein von ihm als »postmodern« abgelehnter Philosoph, sehr positiv auf die Aufklärung beziehen und ihre eigene Theorie in deren Erbe stellen. Foucaults Modernebezug ist auch keinesfalls abwertend, sondern, wenn auch kritisch, durchaus affirmativ.¹⁵ Während es Habermas allerdings darum geht, das Erbe der Aufklärung *systematisch* abzusichern und auf diese Weise gute ethisch-politische Verfahren zu gewährleisten, liegt bei Foucault der Aufklärungsbezug eher in einer bestimmten *Haltung des Widerstands*, die er einmal als »die Kunst nicht dermaßen regiert zu werden« (Foucault 1992: 12) charakterisiert hat.

Foucaults theoretisches Schaffen, das immer wieder auch politische Interventionen hervorgebracht hat, zeigt mit aller Deutlichkeit, dass man nicht unbedingt ein allgemeingültiges, widerspruchsfreies theoretisches Fundament benötigt, um Kritik zu üben oder politisch zu handeln.

Die Deutung, wie sie Habermas maßgeblich geprägt hat, geht davon aus, dass man zunächst ein theoretisches Fundament benötigt, einen Boden, der mindestens die Trennung zwischen Wahrheit und Macht gewährleistet. Erst dann ist eine politische Deliberation möglich, die tatsächlich auf Rationalität beruht und daher die besten Ergebnisse sichert. Die Postmoderne hingegen sei bodenlos und verdeckt selbstwidersprüchlich und damit relativistisch.

Aber nur weil Wahrheit nicht als absolut und unabhängig betrachtet wird, verliert Rationalität nicht automatisch an Bedeutung und Wahrheit wird auch nicht

14 Die Analyse des Kynismus widmet Foucault vor allem die zweite seiner *parrhesia*-Vorlesungen, die unter dem Titel »Der Mut zur Wahrheit« erschienen ist (Foucault 2012b).

15 Tatsächlich ist die Thematik bei Foucault weniger stark betont als man denken könnte. In seiner im Spätwerk stärker ausgearbeiteten Aufklärungsrezeption wird allerdings auch die Moderne zum Thema; ebenso wie die Aufklärung mehr als Haltung denn als historische Epoche (vgl. exemplarisch Foucault 2005b: 694f.).

einfach durch Beliebigkeit ersetzt (vgl. dazu Foucault 2005a: 333f.).¹⁶ Eine kritische Wahrheitspraxis, wie sie Foucault konturiert und durchführt, zeigt das schließlich deutlich. Aber auch Texte wie Lyotards »Bericht« über das postmoderne Wissen können in dieser Weise als Vollzug einer bestimmten Analyse- und Kritikpraxis verstanden werden.

Postmoderne Theorie als Wegweiserin in einer postmodernen Lage

Es mag sein, dass Wahrheit in der Postmoderne keinen metaphysisch herausgehobenen Status mehr beanspruchen kann, gerade auch in Bezug auf die Rechtfertigung moralischer Normen. Allerdings bedeutet das nicht, dass man beispielsweise eine Lüge nicht erkennen könnte. Es ist durchaus auch vor diesem Hintergrund möglich, zu erkennen, ob eine Behauptung nach redlichen Kriterien erfolgt, oder nicht.

Das Schreckgespenst der Beliebigkeit, der Vereinnahmung des Diskurses durch Lügen und Ideologie, das im Hintergrund von Habermas' Sorge vor einem Relativismus zu stehen scheint – nicht anders ist sein Zynismus-Vorwurf zu verstehen –, ist gleichwohl eines, das in unserer Gegenwart durchaus Relevanz besitzt. Das Schlagwort »Fake News« ist seit einigen Jahren weit verbreitet und es wird allen Ernstes von »alternativen Fakten« gesprochen. Die in diesen Debatten genutzten Wahrheits- und Faktenbegriffe wären tatsächlich Gegenstand für weitere Forschungen.¹⁷ Aber es ist nicht von der Hand zu weisen, dass hier eine echte öffentliche Verunsicherung in Bezug auf Wahrheit und Wahrheitsansprüche zu beobachten ist. Man könnte also folgern, Habermas' Sorge habe sich bewahrheitet und die beschriebenen Verunsicherungen seien durch den »Erfolg« der Postmoderne hervorgerufen worden.

16 Mehrfach nutzt Habermas in seiner Kritik an Foucault auch dessen Bezeichnung der Genealogie als »Antiwissenschaft« (Habermas 1988a, Kap. IX und X). Allerdings präzisiert Foucault diese gerade nicht als »Verweigerung des Wissens« (Foucault 2003: 219), sondern vielmehr als »Aufstand des Wissens [...] gegen die zentralisierenden Machteffekte, die mit der Institution und dem Funktionieren eines innerhalb einer Gesellschaft wie der unseren organisierten wissenschaftlichen Diskurses verbunden sind.« (Ebd.: S. 220.)

17 Die Literatur zum Thema »Fake News« hat sich in den letzten Jahren geradezu explosionsartig vermehrt, allerdings handelt es sich dabei vornehmlich um Veröffentlichungen aus journalistischer, politologischer, psychologischer und soziologischer Perspektive. Der philosophisch-geisteswissenschaftliche Diskurs steht offenbar noch am Anfang – obwohl das vielerorts ausgerufene »postfaktische Zeitalter« doch ein philosophisches Kernthema berührt. Hervorzuheben sind Jaster/Lanius (2019), Zingg/Mazenauer (2019) und Philosophie-Magazin/Reclam (2019).

Aber das würde bedeuten, dass das *Ziel* der Postmoderne die Abschaffung eines verbindlichen Wahrheitsbegriffs gewesen wäre. Überzeugender erscheint mir die Deutung, dass Arbeiten im »Geist der Postmoderne« den Verlust dieses verbindlichen Begriffs *beobachten* und *beschreiben*. Gerade in dieser Hinsicht ist ihre Arbeit wesentlich *Analyse*. Eine kontinuierliche theoretische und kritische Praxis, wie Foucault sie vorschlägt, könnte als Versuch gelesen werden, diesem Befund konstruktiv zu begegnen. Wenn es keine allgemeinverbindlichen Fundamente gibt, die Sprachspiele sich pluralisiert haben und ein Konsens ausgeschlossen ist – liegt es da nicht nahe, eine kontinuierliche Praxis der Kritik zu verfolgen, die die Wahrheits- wie die Machtfrage immer wieder thematisiert und so das Bewusstsein für die Problematik wachhält? Gerade eine aufklärerische Haltung, die immer auch Selbst-Kritik beinhaltet (und sich nicht in der selbstgerechten Überzeugung, »die Wahrheit« bereits gefunden zu haben, einrichtet), könnte in all ihrer Unbequemlichkeit das beste verfügbare Mittel für die Aufklärung von Lügen und Ideologien sein – Unbequemlichkeit deshalb, weil sie die Wahrheit nicht mehr als »Schiedsrichterin« für den öffentlichen Diskurs heranziehen kann. Trotzdem scheint mir das der beste verfügbare Ansatz zu sein in Bezug auf die Frage, wie man sich Analyse- und Handlungsspielräume in einer pluralistischer und unübersichtlicher werdenden Realität und Theorie erhalten soll.

Anstatt also »die Postmoderne« zu beschuldigen, Relativismus zu verbreiten, obwohl ihre Infragestellung eines absoluten Wahrheitsbegriffs eher als analytischer Befund denn als normative Forderung zu verstehen ist,¹⁸ sollten postmoderne Theorien vielmehr als theoretische Hilfestellung für den Umgang mit dieser (gar nicht mehr so neuen) Unübersichtlichkeit verstanden werden. Die Postmoderne stellt *Werkzeuge* der Analyse und der Kritik zur Verfügung, die *gerade* dazu geeignet sind, gegen Beliebigkeit anzuarbeiten und deren Potenzial für die gegenwärtige Diskurslage daher noch längst nicht voll begriffen ist.

Das von Habermas gesetzte normative Framing in Bezug auf Moderne und Postmoderne, das der Postmoderne einen wesentlich destruktiven Charakter zuschreibt, erschwert bis heute das Erfassen der Chancen postmoderner Theoriebildung, die, wie skizziert, auch konstruktiv ausgedeutet werden kann. Anstatt das systemphilosophische Erbe Kants hochzuhalten mit seinen unerreichbar hohen Ansprüchen wäre es angezeigt, sein *aufklärerisches* Erbe, das auch verstehbar ist als eine bestimmte parrhesiastische oder philosophische *Haltung* gegenüber sich selbst und dem Gemeinwesen, in den Vordergrund zu rücken und so auch die Moderne denkerisch neu zu erfassen.

18 Was nicht heißen soll, dass es von Seiten der »Postmodernen« keinerlei normative Forderungen gab und gibt. Mir scheint aber, dass der analytische Aspekt dieses theoretischen Ansatzes in der Debatte häufig zu kurz kommt und damit die Interpretation in der geschilderten Weise einseitig bleibt.

Literatur

- Foucault, Michel (1992): Was ist Kritik? Berlin: Merve. [OT: Qu'est-ce que la critique?, 1990.]
- Foucault, Michel (2003): »Vorlesung vom 7. Januar 1976«, in: Ders.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. III. 1976–1979. Hg. von Daniel Defert und François Ewald. Unter Mitarb. von Jacques Lagrange. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 213–231.
- Foucault, Michel (2005a): »Raum, Wissen und Macht«, in: Ders.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. IV. 1980–1988. Hg. von Daniel Defert und François Ewald. Unter Mitarb. von Jacques Lagrange. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 324–341.
- Foucault, Michel (2005b): »Was ist Aufklärung?«, in: Ders.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. IV. 1980–1988. Hg. von Daniel Defert und François Ewald. Unter Mitarb. von Jacques Lagrange. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 687–707.
- Foucault, Michel (2005c): »Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über die laufende Arbeit«, in: Ders.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. IV. 1980–1988. Hg. von Daniel Defert und François Ewald. Unter Mitarb. von Jacques Lagrange. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 747–776.
- Foucault, Michel (2012a): Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesung am Collège de France 1982/83. Hg. von Frédéric Gros. Unter Mitarb. von François Ewald und Alessandro Fontana. Berlin: Suhrkamp. [OT : Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982–1983, 2008.]
- Foucault, Michel (2012b): Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen II. Vorlesung am Collège de France 1983/84. Hg. von Frédéric Gros. Unter Mitarb. von François Ewald und Alessandro Fontana. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. [OT : Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1983–1984, 2009.]
- Frankfurt, Harry G. (2014) : Bullshit. Frankfurt a.M. : Suhrkamp. [OV 1986 in Raritan 06.2.]
- Gerhardt, Volker (1988): »Metaphysik und ihre Kritik. Zur Metaphysikdebatte zwischen Jürgen Habermas und Dieter Henrich«, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 42, S. 45–70.
- Habermas, Jürgen (1988a): Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1988b): Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1991): Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2012): Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken. Berlin: Suhrkamp.

- Habermas, Jürgen (2014a): Theorie des kommunikativen Handelns. Band I. Handlungs rationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. 9. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2014b): Theorie des kommunikativen Handelns. Band II. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. 9. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hardy, Jörg; Meier-Oeser, Stephan (2004): s.v. »Wissen. I. – A. Terminologie«, in: HWPh 12, S. 855–856.
- Heidenreich, Felix (2015): »Politik der Wahrheit, Wahrheit der Politik. Was ist neu am »Neuen Realismus«?«, in: Philosophische Rundschau 62, S. 225–242.
- James, William (1994): Der Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmethoden. Hg. von Klaus Oehler. 2. Aufl., mit neuen bibliogr. Hinweisen. Hamburg: Meiner. [OT: Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking, 1907.]
- Jaster, Romy; Lanius, David (2019): Die Wahrheit schafft sich ab. Wie Fake News Politik machen. Ditzingen: Reclam.
- Long, Anthony A. (1995): s.v. »Skepsis; Skeptizismus. I. Antike«, in: HWPh 9, S. 938–950.
- Lyotard, Jean-François (1986): Das postmoderne Wissen. Ein Bericht. Hg. von Peter Engelmann. Vollst. überarb. Fassung. Graz, Wien: Böhlau. [OT: La condition postmoderne, 1979.]
- Philosophie Magazin; Reclam Verlag (2019) (Hg.): Und woran zweifelst du? Leitfaden für das postfaktische Zeitalter. Ditzingen: Reclam.
- Poser, Hans (2001): Wissenschaftstheorie. Eine philosophische Einführung. Stuttgart: Reclam.
- Rorty, Richard (1997): »Relativismus: Finden und Machen«, in: Antje Gimmler; Mike Sandbothe; Walther Ch. Zimmerli (Hg.): Die Wiederentdeckung der Zeit. Reflexionen – Analysen – Konzepte. Darmstadt: Primus Verlag, S. 9–26. [OT: Relativism: Finding and Making, 1996.]
- Wischner, Johanna (2022): Fundamentalismuskritik. Eine Neubetrachtung der politischen Philosophien von Foucault, Habermas und Rorty. Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Wittgenstein, Ludwig (1963): Tractatus logico-philosophicus. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. [OV 1922/1933]
- Wittgenstein, Ludwig (2001): Philosophische Untersuchungen. Kritisch-genetische Edition. Hg. von Joachim Schulte. Frankfurt a.M.: WBG. [OV 1953]
- Zingg, Martin; Mazenauer, Beat (2019) (Hg.): Fake? News. Versuche zum informativen Zwielficht. alit – Verein Literaturstiftung Bern.

