

Niklas Steinkamp

Auf Messers Schneide

Die Adorno-Rezeption J.-F. Lyotards

1 Einleitung

Das Modewort *Postmoderne* hat sich in ein willkürlich verwendbares negatives Epitheton ohne genaueren Inhalt verwandelt. Wenn es heute einen Inhalt hat, dann steht es für einen selbstwidersprüchlichen Relativismus, für Gegenaufklärung und Vernunftfeindschaft. Als vermeintlicher Übeltäter einer solchen Ideologie wird dann Jean-François Lyotard in einer Fußnote dingfest gemacht. Mit seinem für den Universitätsrat Québec geschriebenen Auftrags- und Gelegenheitstext *La condition postmoderne* (1979) hatte Lyotard, dessen linksradikaler und marxistischer Hintergrund oft geflissentlich ignoriert wird, den Begriff zwar nicht erfunden, aber doch in die Philosophie eingeführt und bekannt gemacht. So taucht in Habermas' *Der philosophische Diskurs der Moderne* Lyotard ein einziges Mal an prominenter Stelle als Namensgeber der postmodernen Philosophie auf – dann aber betreten Bataille, Foucault und Derrida als deren Vertreter die Bühne.¹ Die Degradierung Lyotards zum Stichwortgeber hat in Deutschland Schule gemacht. Wenig überraschend ist deshalb die Unkenntnis darüber, dass Adorno auf Lyotard und seine Begriffsbildung „Postmoderne“ einen nicht unerheblichen Einfluss hatte. Ich möchte argumentieren, dass die Lektüre Adornos, obwohl dieser nicht wie Freud, Marx, Kant und Merleau-Ponty zu den Hauptquellen der Lyotard'schen Philosophie zählt, erstens auf die Entwicklung des Begriffs der Postmoderne eingewirkt und zweitens nach 1979 eine Veränderung im Denken Lyotards begleitet hat, die

1 Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1985, S. 7. Ich danke Frank Müller herzlich für die Diskussion und seine Anregungen, die in diesen Artikel eingegangen sind.

erst den Weg zum späten, 1983 veröffentlichten „philosophischen Hauptwerk“ *Le différend* bereitete.

Es handelt sich hierbei um die Geschichte eines komplexen deutsch-französischen Ideentransfers. Die Rezeption Lyotards in Deutschland ist – gelinde gesagt – selektiv und an hiesigen Theoriebedürfnissen orientiert geblieben.² Sie wurde vom Streit über Moderne und Postmoderne dominiert, dessen Parteien Manfred Frank und Jürgen Habermas auf der einen, Lyotard und Foucault auf der anderen Seite bildeten, während Albrecht Wellmer und – von der anderen Seite des Atlantiks aus – Richard Rorty vermittelnde Positionen einnahmen.³ Die sogenannte *French Theory* hatte Adorno und Horkheimer ihrerseits kaum beachtet; Foucault und Derrida verloren nur wenige Worte über die „Frankfurter“.⁴ Eine Ausnahme bildet hingegen Jean-François Lyotard, dessen erste Adorno-Lektüre sich auf das Jahr 1971 datieren lässt, wie sein Nachlass, der in der Bibliothèque littéraire Jacques Doucet in Paris verwahrt wird, zeigt.⁵ Lyotard stieß über die Lektüre des *Dr. Faustus* auf den Autor, dessen Ausführungen zur neuen Musik Thomas Mann dem Teufel in den Mund gelegt hatte. Die Lektüre der *Ästhetischen Theorie* und der *Philosophie der Neuen Musik* flossen in den 1972 veröffentlichten

-
- 2 Etliche Texte, darunter auch das erste große Werk *Discours, figure*, sind bis heute gar nicht und viele schlecht übersetzt. Zudem hat insbesondere der Merve-Verlag durch seine selektive Herausgabe stark auf die Lyotard-Rezeption Einfluss genommen. Vgl. dazu Birnstiel, Klaus: *Wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand. Eine kurze Geschichte des Poststrukturalismus*. Paderborn 2016, S. 351–411; Felsch, Philipp: *Der lange Sommer der Theorie. Geschichte einer Revolte*. München 2015.
 - 3 Vgl. Frank, Manfred: *Die Grenzen der Verständigung. Ein Geistergespräch zwischen Lyotard und Habermas*. Frankfurt a. M. 1988; Wellmer, Albrecht: *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*. Frankfurt a. M. 1985; Rorty, Richard/Lyotard, Jean-François: *Discussion entre Jean-François Lyotard et Richard Rorty*. In: *Critique* 456 (1985), S. 581–584.
 - 4 Vgl. dazu die Einleitung in diesem Band oder Raulet, Gérard: *Kommunikatives Handeln? Deutsch-französische Diskursstrategien um die Kritische Theorie*. In: *Latenz* 3 (2018), S. 11–64.
 - 5 Die entsprechenden Exzerpte zum *Dr. Faustus*, zur *Philosophie der neuen Musik*, von kleineren Texten Adornos und Artikeln von Marc Jimenez finden sich im Nachlass: Lyotard, Jean-François: Adorno. Lektürenotizen und Exzerpte. Nachlass Lyotard in der Bibliothèque littéraire Jacques Doucet. Paris. JFL 450. Marc Jimenez war Übersetzer und einer der ersten Interpreten der Adorno'schen Philosophie in Frankreich.

Artikel *Adorno come diavolo* ein. Die Vermutung liegt nahe, dass er bei der Arbeit an einem Beitrag für die Musikzeitschrift *Musique en jeu* auf die entsprechenden Schriften Adornos gestoßen war.⁶ Damit fällt die erste Berührung mit der Philosophie Adornos in den Übergang von der noch ideologiekritisch sich verstehenden Phase um *Discours, figure* hin zur Entwicklung der Idee einer libidinösen Ökonomie, die radikal affirmativ sein sollte und somit die Kritik an sich verwarf.⁷ 1979 griff Lyotard dann erstmalig zur soeben (1978) ins Französische übersetzten *Negativen Dialektik*, die er in *Le différend* (1983) interpretierte; damit fällt die Lektüre dieses Werks erneut in einen Übergang in seinem Denken, als Lyotard erkannte, dass eine affirmative libidinöse Ökonomie kein ethisches Kriterium vorweisen konnte. Sein Spätwerk, das sich einer materialistischen Theorie des Sinnlichen widmete, bezieht sich wiederholt und fast ausschließlich affirmativ auf Adornos Ästhetik.

Lyotard war mit der deutschen marxistischen Theorie vertraut. In seinem Nachlass finden sich Literaturhinweise und Lektürenotizen zu Helmut Reichelt, Ernst Bloch und Herbert Marcuse.⁸ Seine Beschäftigung mit Adorno und anderen marxistischen deutschsprachigen Autoren geht auf seine zwei Jahrzehnte lange Aktivität in der antiautoritären radikalen Linken zurück, der er als Mitglied von *Socialisme ou barbarie*, *Pouvoir ouvrier* und dann dem *Mouvement du 22 mars* angehörte.⁹ Auch nach dem Bruch mit diesen politischen

6 Lyotard, Jean-François: 'A few words to sing'. Sequenza III. In: *Musique en Jeu* 2 (1971), S. 30–44; Ders.: *Plusieurs silences*. In: *Musique en Jeu* 9 (1972), S. 64–76.

7 Bennington teilt das Lyotard'sche Werk in drei Phasen ein, in deren jeweiligem Zentrum die Monografien *Discours, figure* (1971), *Économie libidinale* (1974) und *Le différend* (1983) stehen. Damit degradiert Bennington erstens die marxistische Frühphase Lyotards, in der verschiedene kleinere politisch-philosophische Texte und Beiträge zur Zeitschrift *Socialisme ou barbarie* entstanden sind. Zweitens werden so die Vertiefung und Modifikation unterschlagen, die Lyotard in den späten 1980er- und in den 1990er-Jahren an seinen Ideen aus *Le différend* vornahm. Dennoch sind die drei Phasen, die hier für unseren Gegenstand relevant sind, korrekt von Bennington identifiziert worden. Vgl. Bennington, Geoffrey: *Lyotard. Writing the event*. New York 1988, S. 7.

8 So u. a. Lyotard, Jean-François: *Cours à Vincennes* 11/1970, 05.11.1970. Handschriftliche Kursnotizen. Nachlass Lyotard in der Bibliothèque littéraire Jacques Doucet. Paris. JFL 300; Ders.: Ernst Bloch. Exzerpte und Lektürenotizen. Nachlass Lyotard in der Bibliothèque littéraire Jacques Doucet. Paris. JFL 452.

9 Vgl. zur Geschichte der ersten beiden Gruppen: Gabler, Andrea: *Antizipierte Autonomie. Zur Theorie und Praxis der Gruppe „Socialisme ou Barbarie“ (1949–*

Gruppen beschäftigte Lyotard zeitlebens die Möglichkeit von Sozialkritik. Mit den genannten Autoren verbindet Lyotard neben diesem Erbe der Versuch, mittels einer Neuaneignung der Psychoanalyse über den Marxismus hinauszugehen, ohne die Möglichkeit der Kritik an der Gesellschaft des Kapitals aufzugeben. Der Artikel will auf einige Differenzen im historischen Kontext hinweisen, die das Adorno'sche und das Lyotard'sche Denken anhand ihres je eigenen Zeitkerns unterscheiden. Zudem soll mithilfe der Kritik Lyotards an den humanistischen Elementen bei Adorno der These widersprochen werden, dass eine Gesellschaftskritik in der Nachfolge einer negativen Dialektik sich positiv auf die Vorstellung einer versöhnten Menschheit, sei es als politisches Projekt oder säkularisierte Hoffnung, zu beziehen hätte.

2 Pakt oder Austreibung des Teufels?

Der Artikel *Adorno come diavolo*, im August 1972 verfasst, wurde im Sammelband *Des dispositifs pulsionnels* (1973) publiziert. Dieser versammelte in den Jahren nach dem Mai 1968 geschriebene Texte, die eine Wende Lyotards hin zu einem affirmativen Denken der libidinösen Energie dokumentieren. In einem polemischen, aggressiven, dann spielerischen und experimentellen Stil, der auf die Übertragung von Affekten vom theoretischen Text auf die Lesenden zielen sollte,¹⁰ entfaltet die Schriften dieser Phase – sich dabei in einer Uminterpretation von Freud entfernend – eine Metaphysik libidinöser Energie, die Lyotard als materialistisch verstand. Er verabschiedete sich von seiner früheren Ambition, eine Ideologiekritik auf dem Stand der Gesellschaft des Massenkonsums und der Massenmedien zu entwickeln.¹¹ Während Lyotard in *Discours, figure* (1971) und

1967). Hannover 2008; Gottraux, Philippe: *Socialisme ou Barbarie. Un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre*. Lausanne 2002.

10 Vgl. zu der Frage des Stils und dem Zusammenhang von Affekt und Theorie das letzte Kapitel in Lyotard, Jean-François: *Économie libidinale*. Paris 1974, S. 287–311.

11 „Das ist von großer Bedeutung für die Praxis, für die praktische Kritik der Ideologie. Dieses Buch ist selbst nur ein Umweg, um zu dieser Kritik zu kommen [...]“ Lyotard, Jean-François: *Discours, figure*. Paris 1971, S. 19 (Übersetzungen aus dem Französischen sind meine, N. St.).

seinen Kursen in Nanterre und Vincennes das Kapital als Verkehrung und Entäußerung des Begehrens beschrieben hat, das in der Politik seine falsche Versöhnung findet,¹² suchte er fortan unter dem Einfluss des *Anti-Ödipus* (1972) von Deleuze und Guattari die Möglichkeit der Zerstörung des Kapitals in einer Affirmation einer libidinösen Ökonomie, die diese aus den Imperativen der Akkumulation befreien sollte. Deleuze, ein Kollege von Lyotard an der experimentellen Universität von Vincennes, hatte mit Guattari im Denken der antiautoritären Linken einen Paradigmenwechsel ausgelöst oder diesen zumindest in Begriffe gefasst: An die Stelle des Klassenkampfes trat hier eine unüberschaubare Vielzahl von Wunschmaschinen (*machines désirantes*) und deren Unterdrückung. Der Artikel über Adorno diente gemeinsam mit dem zeitgleich entstandenen Text über den *Anti-Ödipus*¹³ einer Neuorientierung in einer Situation, in der nicht mehr auf eine erneute Unruhe nach dem Mai 1968 gehofft werden konnte und sich die Linke in ein Mosaik unterschiedlichster Bewegungen verwandelte. Die Konzeption einer libidinösen Ökonomie entstand somit unter den gegensätzlichen Einflüssen von Deleuze und Guattari auf der einen und Adorno auf der anderen Seite.

Die Polemik gegen Adorno ist – wie Susanne Kogler richtig bemerkt – eine Selbstkritik,¹⁴ die die Kritik hin zu einer affirmativen (Schreib-)Praxis überschreiten will. Die libidinöse Ökonomie, die Lyotard zu entwickeln suchte, sieht die Auflösung der Subjekte durch das Kapital nicht allein als Resultat der Beherrschung an, sondern auch als Entdeckung einer Passivität, die das Individuum anonymen Intensitäten aussetzt.¹⁵ Lyotard geht es hier um die Destruktion des autonomen, selbstherrlichen Subjekts, das sich zum Urheber seiner Welt aufspreizt, nicht um die Absage an Subjektivität als Fähigkeit zur Reflexion und zum Handeln. Das Subjekt wird hier vielmehr zum Moment einer Zirkulation und Umwandlung von ge-

12 So bspw. Lyotard, Jean-François: *Marx, le pouvoir et son renversement*. Cours à Vincennes 1970–71. Daktylografische Kursmitschrift. Nachlass Lyotard in der Bibliothèque littéraire Jacques Doucet. Paris. JFL 302.

13 Lyotard, Jean-François: *Capitalisme énérgumène*. In: Ders.: *Des dispositifs pulsionnels*. 2. Aufl. Paris 1980, S. 7–50.

14 Kogler, Susanne: *Adorno als Teufel*. Zu Jean-Francois Lyotards Adorno-Kritik der frühen 1970er Jahre. In: *Musica Austriaca* 30 (2011), S. 151–170, hier S. 159.

15 Lyotard, Jean-François: *Adorno come diavolo*. In: Ders.: *Des dispositifs pulsionnels*. 2. Aufl. Paris 1980, S. 109–125, hier S. 109.

bundener und ungebundener Energie, wie Lyotard an Freud und die Physik anknüpfend argumentiert. Für Adorno sei diese Auflösung der Subjektivität, die der Kapitalismus vollzieht, nur das negative Moment in einer Dialektik der Emanzipation: Nur indem er die Auflösung der Subjektivität, deren Begriff der Kritik Adornos entgehe, in ein Negatives verwandele, könne er in einer „therapeutischen Lösung“ die verlorene Einheit retten.¹⁶ Das Kapital wird zu einer Entfremdung der menschlichen Gattungskräfte, zum Verlust einer versöhnten Einheit, in der der Mensch sich in der von ihm geschaffenen Welt wiedererkennen könnte.

Der Begriff einer solchen Verkehrung in der Gestalt des Kapitals, das aus dem Subjekt der Produktion – sei es die Menschheit oder das Proletariat – deren Objekt macht, zählt zu den Kernbeständen der linken Gesellschaftstheorie und war zuvor ebenfalls von Lyotard zur Begründung seiner Sozialkritik herangezogen worden: die Entfremdung.¹⁷ Hierin zeigt sich die selbstkritische Bedeutung des Textes, in dem Lyotard sich von den Begriffen Kritik und Verkehrung trennt, für die stellvertretend Adorno stehen soll. Er unterstellte diesem – und implizit sich selbst – eine christologische Begründung der Kritik: Das Kapital ist eine Entfremdung und Verkehrung der menschlichen Kreativität, der Gang der Menschheit durch die Negativität. In dieser Gestalt ist die Kritik der politischen Ökonomie noch eine säkulare Theologie, da das irdische Jammertal auf eine kommende Erlösung verweist, der Lyotard mit einer Radikalisierung der Religionskritik begegnet.¹⁸ Lyotard stellte dem Rekurs auf das entfremdete, leidende Subjekt eine Erweiterung der Ökonomie entgegen: Marx wie Freud hätten eine solche blockiert, indem sie sie auf bestimmte Formen – die Produktivkräfte bzw. die Phantasmen – eingengt hätten.¹⁹ So hätten sie die Produktion zu einem Ausdruck eines tieferliegenden *Dramas* gemacht, eines Dramas der Klassenspaltung und des Triebverzichts, das seine Figuren ausgehend von diesem Theaterstück auf die Bühne bringt.²⁰ Die Produktion wurde

16 Ebd., S. 109f.

17 Lyotard, Jean-François: La place de l'aliénation dans le retournement marxiste. In: Ders.: *Dérives à partir de Marx et Freud*. Neuauflage. Paris 1994, S. 35–105, hier S. 58ff.

18 Lyotard, Adorno come diavolo, S. 121.

19 Ebd., S. 113f.

20 Ebd., S. 110f., 115f.

zum *Ausdruck* eines Skripts, das von der verlorenen Einheit seines Urhebers erzählte. Dies ist ebenfalls als Selbstkritik Lyotards zu verstehen, der in *Discours, figure* die Arbeit des Begehrens als rein negativen Effekt der Auflösung der libidinösen Bindungen, als Überschreitung einer Ordnung der Triebrepräsenzen begriffen hatte.²¹ Lyotards Denken der 1970er-Jahre spiegelt so eine zunehmende Anonymisierung und Diffusität der sozialen Macht, die sich nicht länger auf einen zentralen Konflikt zurückführen lassen wollte; er verstand die Gesellschaft als einen positiven Produktionszusammenhang, der einer bestimmten Einrichtung – einem Dispositiv – folgt.

Die Möglichkeit, mit der Politik der Repräsentation zu brechen, als auch die, eine reine, ungebundene Energie und deren Zirkulation zu denken, habe der Kapitalismus selbst hervorgebracht. Das Kapital lässt die Repräsentation nicht hinter sich, es vervielfältigt diese ohne Unterlass: Es multipliziert die Güter, die Tätigkeiten und die Wünsche, die alle unmittelbar und ohne Rekurs auf eine höhere Ordnung auf den libidinösen Körper wirken – solange dies der Vermehrung des Werts dient. Der Kapitalismus der Nachkriegszeit zerbrach die Schranken der französischen Gesellschaft in den *vingt décisifs*:²² „Wir haben gegenüber Adorno den Vorteil, in einem energetischeren, zynischeren, weniger tragischen Kapitalismus zu leben.“²³ Es ist dieser Kapitalismus des „Booms“²⁴ nach dem Zweiten Weltkrieg, den zu erfassen einem nicht mehr kritischen, sondern affirmativen, energetischen Denken aufgegeben war, das sich selbst als libidinöse Kraft zu erkennen wusste. Lyotard sah die heute überdeutliche Schwäche der Sozialkritik im Kapitalismus des Massenkonsums voraus: Ein „energetischerer“ Kapitalismus würde die Kritik unter einem Berg des Pluralismus, der verschiedenen „Lebensentwürfe“, „Ideen“ und „Weltanschauungen“ begraben. Der Kapitalismus selbst hat den Mangel und den Asketismus²⁵ durch ein Überangebot beseitigt, mehr noch: Er hat den Asketismus noch als Genuss in sich integriert, wie die ubiquitären Fitnesscenter bezeugen. Die Sehnsucht

21 Lyotard, *Discours, figure*, S. 382.

22 Vgl. Sirinelli, Jean-François: *Les Vingt Décisifs. Le passé proche de l'avenir. 1965–1985*. Neuauflage. Paris 2012.

23 Lyotard, *Adorno come diavolo*, S. III.

24 Doering-Manteuffel, Anselm/Raphael, Lutz: *Nach dem Boom. Perspektiven auf die Zeitgeschichte seit 1970*. 3. Aufl. Göttingen 2012.

25 Lyotard, *Adorno come diavolo*, S. 122.

nach einer versöhnten Totalität wurde vom Kapital nicht widerlegt, sondern parodiert, indem es diese Sehnsucht in eine unendliche Reihe von Begierden einreihete. Dieses libidinöse Denken muss sich zur eigenen Machtlosigkeit bekennen, indem es dem Bedürfnis des Theoretisierens entsagt: Die Theoretiker dürfen sich nicht zu Stellvertretern einer abwesenden Totalität aufschwingen, die sie in ihren Diskursen re-präsentieren.²⁶ Die Kritik hat einzig die Negation der Vereinheitlichung des Werts und des Zwanges der Lohnarbeit zum Gegenstand. Es gibt kein Zurück zum selbstmächtigen bürgerlichen individuellen Subjekt, die Emanzipation könne nur in einer vom Wertgesetz befreiten Zirkulation der Energie gefunden werden – indem die zwanghafte Identifikation als Eigentümer und Quelle des Werts aufgegeben werde. Lyotard warf Adorno hier explizit mangelnde Radikalität vor, die sich im Fehlen einer Kritik der Politik äußere:²⁷ Es sei unter den veränderten Bedingungen der Gegenwart nötig, zu einer Antipolitik überzugehen, zur bewussten Negation des Politischen, die Lyotard bereits – hierin dem *Mouvement du 22 mars* nahestehend – in den späten 1960er-Jahren angedeutet hatte.²⁸

Diese „affirmative“ Sozialkritik richtet sich nicht mehr gegen die Zerstückelung oder Entfremdung eines Kollektivsubjekts, sondern denunziert die Arbitrarität des kapitalistischen Dispositivs: Warum sollte die Vermehrung des Geldes die einzige Lustquelle bilden? Das Diabolische des Kapitals ist nicht die Metamorphose des Höchsten in das Niedrigste, wenn der Protagonist im *Dr. Faustus* seine musikalischen Durchbrüche mit der Syphilis bezahlen muss; diabolisch ist, dass er für diese zahlen muss, der Teufel also die Metamorphose sich aneignet, indem er sich als deren Vermittler und Herr einsetzt: Das Kapital ist diese Vermittlung, die sich in den Stoffwechsel zwischen der Natur und der Gesellschaft schiebt, die Herrschaft (*pouvoir*) auf dem Produktionsvermögen (*puissance*) erhebt.²⁹ Jede Lust ist ein Dispositiv des Kapitals, in dessen Dienst sie als bloßes Durchgangsmoment zur Vermehrung des Werts steht. Adorno wird im

26 Ebd., S. 118.

27 Müller, Frank et al.: Elemente einer Politik der Nichtidentität. In: *Trajectoires Hors série 4* (2020). <http://journals.openedition.org/trajectoires/3708> (22.04.2025), S. 9.

28 So bspw. Lyotard, Jean-François: *Leçon d'impouvoir: Dérive à partir de Marx et Freud*. Paris 1973, S. 272–275.

29 Lyotard, Adorno come diavolo, S. 112.

Roman zum Teufel, der ausspricht, was der Vermittler tut, also die im Geld erscheinende Identität des Kapitals in Theorie fasst: In der „Gleichgültigkeit“ von Begriff, Arbeit und Geld wird alles gleich.³⁰ Aus der Verkehrung wird hier der innere Widerspruch des Kapitals, das die Spiele von Spannung und Entladung multipliziert, um diese in der „großen Null“, der Identität des Werts zu annullieren.³¹ Die Dissonanz der Zwölftonmusik ist deshalb nicht das subjektive Zeugnis des Leidens eines zersplitterten Subjekts, sondern die hörbare Abstraktion, die Indifferenz, das „kalte Wasser“, in das das Kapital alle Dinge taucht – somit dessen Prinzip selbst.³² Es gibt hier keine Negativität, die als Spur der Versöhnung über das Bestehende hinausragt: Die Menschen *wollen* und *genießen* ihre Unterdrückung.³³

Die Kehrseite der Lyotard'schen Argumentation, dass der Kapitalismus die Waffen der Kritik durch seine Parodie hat stumpf werden lassen, ist das Postulat einer Selbstparodie des Kapitals: Indem es die libidinösen Dispositive grenzenlos vermehrt, werde das Kapital zunehmend in seiner Sinnlosigkeit und Arbitrarität erkennbar.³⁴ An die Stelle der Kritik trat so in den 1970er-Jahren bei Lyotard die Hoffnung, das Wertgesetz möge endlich als sinnlose Fessel vom sozialen Überfluss abfallen – eine Annahme, die der postmoderne Kapitalismus (wie Lyotard selbst bemerken sollte) und heutige Tendenzen wie das Erstarken neurechter Bewegungen widerlegen, indem sie zeigen, dass es das Kapital mit der Verwertung immer noch bitter ernst meint. Die Kritik wiederum vermag über die Parodie des Kapitals generell nicht hinauszugehen: Sie denunziert das Bestehende unter dem Rückgriff auf die Unmöglichkeit der Versöhnung, durch die Abwesenheit einer vernünftigen Totalität, die somit gewahrt bleibt. Die versöhnte Menschheit und die Totalität bleiben bei Adorno erhalten, gerade weil sie nie verwirklicht werden: „[D]enn schließlich kann niemand *in absentia* oder *in effigie* erschlagen

30 Marx, Karl: Ökonomische Manuskripte 1857/58. Berlin 1983 (MEW 42), S. 38f.

31 Lyotard, Jean-François: Économie libidinale. Paris 1974, S. 13f.

32 Lyotard, Adorno come diavolo, S. 115f., 120.

33 Deshalb nannte Lyotard *Économie libidinale* (1974) sein „verzweifelt Buch“: Lyotard, Jean-François et al.: Les lumières, le sublime. Un échange de paroles entre Lyotard, van Reijen et Veerman. In: Les cahiers de philosophie 5 (1988), S. 63–98, hier S. 90.

34 Lyotard, Adorno come diavolo, S. 123.

werden.³⁵ Die Kritik ist zur Selbstkritik unfähig, da sie an dieser Setzung eines Negativen hängt.³⁶ Als Intellektuelle halten sie an der Herrschaft fest, die ihnen die Theorie über die Negativität verspricht. Adorno stellte sich zwar gegen die Staatskirche Marxismus, doch war die Form der Kirche *in nuce* in den Sekten ebenfalls angelegt, die über eine abwesende Totalität und kommende Erlösung in ihrer Lehre verfügten.³⁷ Es wird hier ersichtlich, dass Lyotard seine Auseinandersetzung mit der französischen Linken in Adorno hineinprojiziert, da die Polemik gegen die marxistische „Kirche“ vor allem dem PCF galt, während in den „Sekten“ der *gauchisme* oder der in Paris starke Maoismus, aber auch die Gruppe Socialisme ou barbarie erkennbar sind. Die von Lyotard gesuchte Antipolitik hingegen sollte aufhören, an Ideen *in absentia* zu glauben und diese auf der Bühne der Politik zu vertreten; sie sollte mit dieser Politik der Vertretung brechen. An die Stelle der Kritik sollte die Abschaffung treten, die die Totalität nicht als negative aufrechterhält, sondern durch eine (von Nietzsche inspirierte) Antipolitik des Vergessens überwindet. Lyotard suchte die Möglichkeit einer Befreiung vom Wertgesetz nicht in der Kritik, sondern in dessen Ablösung durch die Setzung eines alternativen Dispositivs, einer anderen libidinösen Besetzung, die nicht alle menschlichen Tätigkeiten durch das Nadelohr der Kapitalverwertung zwingt.³⁸

Der Artikel verrät jedoch die damalige Unsicherheit Lyotards mit dem Werk Adornos, die dazu führt, dass seine Kritik zumindest zum Teil fehlgeht. Einerseits bezeichnet Lyotard die Adorno'sche Philosophie als Säkularisierung der christlichen Erlösung durchs Opfer, insofern das kritische Subjekt die Negativität der Welt auf sich nimmt; andererseits verweist er auf die jüdische Inspiration dieses Denkens, das eine „ausgefallene Dialektik“ (*dialectique en panne*) konstatiert, in der der „rote Gott“ nach den Albträumen des 20. Jahrhunderts nicht mehr „spricht“ und Adorno nur noch der Platz des

35 Freud, Sigmund: Zur Dynamik der Übertragung. In: Ders.: Gesammelte Werke, Bd. 8. 3. Aufl. London 1955, S. 363–374, hier S. 374.

36 Lyotard, Adorno come diavolo, S. 122. Dazu auch: Gamm, Gerhard: La condition humaine. Über das kritische Interesse am Menschen — Th. W. Adorno. In: Rölli, Marc (Hrsg.): Fines Hominis? Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik. Bielefeld 2015, S. 137–157, hier S. 150.

37 Lyotard, Adorno come diavolo, S. 118f.

38 Ebd., S. 123–125.

Teufels bleibt, der über die ausgebliebene Versöhnung Zeugnis ablegt.³⁹ Es ist hier vor allem die holzschnittartig ausgeführte Kritik des Christentums, die Lyotard dazu bewegt, Adorno eine postchristliche Entfremdungstheorie zu attestieren, um sich von dieser selbst abgrenzen zu können. Die Ironie dieser Konzeption ist, dass sich in Lyotards Antipolitik des Vergessens gerade ein christliches Motiv erkennen lässt: Indem er auf der Notwendigkeit einer praktischen Verschiebung und Setzung eines alternativen libidinösen Dispositivs sowie der Existenz einer affektiv-leiblichen Grundlage auch der Kritik beharrt, vertritt gerade Lyotard eine Theorie der *Verkörperung* gegen die Vorstellung eines (nicht mehr) sprechenden Gottes. Die Lyotard'sche Kritik lässt sich dennoch nicht mit dem Argument entkräften, sie lese Adorno zu „christlich“.⁴⁰ Wenn er Adorno auch irrigerweise – wie in Frankreich oft geschehen – in die Nähe einer Entfremdungstheorie à la Georg Lukács gesellt und ihm einen bürgerlichen Humanismus unterstellt, trifft Lyotards Einwand gegen die Totalität *in absentia* dennoch zu. Wenn auch die befreite Gesellschaft nie positiv, sondern einzig als Negation des Unmenschlichen und der Herrschaft gefasst wird, schlägt diese Negation doch wieder in die Position einer abwesenden Totalität um, die in die Zukunft verlagert wird: „Menschheit, Prinzip des Menschseins, keineswegs die Summe aller Menschen, ist noch nicht verwirklicht.“⁴¹

Ein Text von Claudia Rademacher kann beispielhaft für die Zerrbilder gelten, die im Umfeld der Kritischen Theorie zur Abwehr der Lyotard'schen Philosophie verbreitet worden sind und sich dabei auf das Ideal einer versöhnten Menschheit berufen. Sie versucht Lyotard in die Alternative zu zwingen: entweder leere Differenz oder „Berufung auf einen höheren Diskurs“ und „Utopie des richtigen Lebens“.⁴² Eine solche Kritik ist nur möglich, weil von den Theoretisierenden ein alternativer Diskurs über die Wirklichkeit gehalten

39 Ebd., S. 113, 117, 124.

40 So bei Webb, Dan: 'If Adorno isn't the Devil, it's because he's a Jew'. Lyotard's misreading of Adorno through Thomas Mann's *Dr Faustus*. In: *Philosophy & Social Criticism* 35, 5 (2009), S. 517–531.

41 Adorno, Theodor: *Negative Dialektik*. Frankfurt a. M. 1966 (= ND), S. 254.

42 Rademacher, Claudia: „Zeit der Erschlaffung“? Überlegungen zur Kulturkritik bei Adorno und Lyotard. In: Schweppenhäuser, Gerhard/Rademacher, Claudia (Hrsg.): *Postmoderne Kultur? Soziologische und philosophische Perspektiven*. Opladen 1997, S. 141–151, hier S. 150.

wird, der eine bereits verkörperte Positivität stipuliert, die, in der Vergangenheit als Versprechen angelegt, der Verwirklichung harrt – eine Utopie also. Hier schlägt die Negativität, wie Lyotard es kritisiert, in Positivität und Nostalgie der verlorenen Totalität um. Demgegenüber fasst der Begriff der Postmoderne eine Ambivalenz des Kapitals selbst, die die Möglichkeit von dessen Überschreitung eröffnet. Rademacher schneidet die Kapitalkritik aus dessen Denken heraus. Sie kann deshalb im Lyotard'schen Begriff des Neuen nur eine „ziellose Überschreitung“⁴³ erkennen, nicht aber den Grenzbegriff einer praktischen sozialen Verschiebung, die nicht von der Theorie geleistet werden kann. Mit seiner Kritik an der „Berufung auf einen höheren Diskurs“ einer mit sich versöhnten Menschheit hat Lyotard die hegelianischen Anteile bei Adorno treffen wollen, die von Rademacher unter der Hand zum ganzen Adorno gemacht werden.

Es ist diese Hegel'sche „christliche“ Dialektik,⁴⁴ so Lyotard, die bei Adorno zu ihrem Ende komme. Lyotard war sich der jüdischen Hintergründe der Adorno'schen Philosophie bewusst und ließ seine Sympathien für deren beharrliche Zeugenschaft der falschen Versöhnung im Bestehenden erkennen. In ihr zerbreche die Totalität, die im Durchgang durch die Entfremdung zu sich kommt, sodass jede Versöhnung nur noch in ihrer Unmöglichkeit präsentiert werden kann, als Parodie, als satanisches Werk. Hierin musste Lyotard wiederum seine eigenen Überlegungen wiedererkennen: Er hatte das Kapital unmittelbar nach dem Mai 1968 noch als eine scheinhafte, unmögliche Versöhnung des Begehrens bestimmt und die Kritik als Nicht-Ort bzw. Freispruch (*non-lieu*), als Ent-Bindung und Zerstörung gefasst.⁴⁵ In diesem Schwanken des Urteils über Adornos Philosophie spricht sich aus, dass Lyotard zu diesem Zeitpunkt die *Negative Dialektik* nicht kannte, die doch die Erlösung durchs Opfer verneint – eine Position, die der späte Lyotard ins Zentrum seines Denkens rückte.⁴⁶ Beeindruckend ist das Lob, das Lyotard trotz der

43 Ebd., S. 148.

44 Der Dialektik hatte Lyotard bereits vor seiner Adorno-Lektüre ihre Verschlingung mit dem Mythos vorgeworfen; vgl. Lyotard, *Discours*, figure, S. 147–151.

45 Ebd., S. 354.

46 Vgl. ND, S. 277; Lyotard, Jean-François/Gruber, Eberhard: *Un trait d'union*. Sainte-Foy (Québec) 1993, S. II, 16ff.

damaligen Unkenntnis der *Negativen Dialektik* auf Adornos Denken anstimmte: Es sei das „Finale“ der Kritik, ihre „Offenbarung als Feuerwerk“.47 Es führe ans äußerste Ende der Kritik, an der diese an einen „Horizont“ des Positiven grenzt; es sei ein Denken auf der „Messerschneide“ zwischen der Moderne und etwas Neuem, das Lyotard selbst suchte.48 Die Attacke gibt sich so als eine Hommage49 zu erkennen: Adornos Philosophie markiert den äußersten Punkt, auf dem die Kritik stehen konnte, eine Kritik, die Lyotard noch als seine eigene erkannte – die Verwendung der ersten Person Plural ist hier mehr als ein rhetorischer Trick oder eine erdrückende Umarmung.

Die Feststellung, die Position der Kritik durch eine Neuerschaffung gesellschaftlicher Institutionen zu überschreiten, die Negation des Bestehenden also durch eine andere Position zu ersetzen, entspricht der historischen Erfahrung, die Lyotard in Algerien und im Mai 1968 gemacht hatte. Die algerische Bevölkerung scheiterte weder an der militärischen Unterdrückung der französischen Kolonialherren noch an einer mangelnden sozialen Mobilisierung; die Revolution blieb aus, da sie keine anderen Institutionen schuf, wodurch die Macht dem „bürokratischen Embryo“50 des FLN in die Hand fallen musste. Die Unruhen des Mai 1968 waren genauso plötzlich verschwunden, wie sie ausgebrochen waren; ohne die Institutionen verändert zu haben, blieben sie eine „leere Transgression“51, obwohl die Millionen Streikenden und Studierenden die Tristesse des kapitalistischen Alltagslebens vielfach der Kritik unterzogen hatten. Wie eine andere Praxis aussehen könnte, die über die Kritik hinausgeht, war denn auch „die Frage, die Adorno hinterlassen“ hatte.52

47 Lyotard, Adorno come diavolo, S. 114.

48 Ebd., S. 117.

49 Kogler, Adorno als Teufel. S. 165.

50 Lyotard, Jean-François: Le contenu social de la lutte algérienne. In: Socialisme ou barbarie V (Décembre 1959–Février 1960), S. 1–38, hier S. 26.

51 So die Worte des Regisseurs Guy Fihman in einem Seminar Lyotards: Lyotard, Jean-François: „Séminaire de Guy – L’efficacité.“ Cours à Vincennes mars 1971. Daktylografische Kursmitschrift. Nachlass Lyotard in der Bibliothèque littéraire Jacques Doucet. Paris. JFL 304, S. 2.

52 Lyotard, Adorno come diavolo, S. 125.

3 „Postmoderne“?

Lyotard bezeichnete nicht nur die Philosophie Adornos als „Messerschneide“, sondern im späteren Vorwort (1979) des Sammelbands auch den Mai 1968.⁵³ Adorno war für ihn die Personifikation einer Epochenschwelle: Den „energetischeren“ Kapitalismus taufte Lyotard 1979 in einer Gelegenheitsschrift auf den Namen der „postmodernen Bedingung“.⁵⁴ Er erweiterte seine Analyse des Kapitals um eine Betrachtung des historischen Wandels der Legitimation. Der Essay, der sich auf die Frage konzentrierte, woher das Wissen seine Legitimation erhält, woher also die Kriterien rühren, nach denen es als Wahrheit gelten kann, schneidet wiederholt – ohne das Buch zu zitieren – die Sujets der *Dialektik der Aufklärung*, das Verhältnis von Aufklärung, Wissen und Mythos.⁵⁵ Das Wissen, das in der Neuzeit als Gegner der Erzählungen, der Mythen angetreten war, begründete sich in der Moderne durch sogenannte Metaerzählung (*métarécits*), die die in sich geschlossene Zeitstruktur des Mythos reproduzierten.⁵⁶ Die unsichere Rede von den „großen“ oder auch Metaerzählungen verrät den un abgeschlossenen Charakter des 1979 verfassten Büchleins. Die Größe bezog sich weder auf den Umfang der Erzählung noch auf die zeitliche wie räumliche Größe ihrer Gegenstände: Sie bezeichnete – hier erwies sich der später ausschließlich verwendete Begriff der Metaerzählung als treffender – Sprechakte, die vorgeben, die Kriterien für das Wahre, das Gerechte und das Schöne in sich selbst einholen und begründen zu können.⁵⁷ Lyotard ging von der sprachpragmatischen These aus, dass kein Satz seine Kriterien aus sich selbst heraus begründen kann. Jeder Satz war somit auf einen folgenden angewiesen, den er nicht zu beherrschen wusste; die Wissenschaftstheorie kennt dies als Verfahren der Verifikation

53 Lyotard, Jean-François: Avertissement. In: Ders.: Des dispositifs pulsionnels. 2. Aufl. Paris 1980, S. I–III, hier S. I.

54 So der französische Titel des als „Das postmoderne Wissen“ übersetzten *La condition postmoderne*.

55 Auf dieses Werk finden sich trotz der Überschneidung lediglich einige spätere Anspielungen, so bspw. in Lyotard, Jean-François: *L'inhumain*. Causeries sur le temps. Paris 1988, S. 75.

56 Lyotard, Jean-François: *La condition postmoderne*. Rapport sur le savoir. Paris 1979, S. 38, 57ff.

57 Ebd., S. 49–53.

und Falsifikation oder als Herstellung eines Konsenses. Die Sprache bewegte sich Lyotard zufolge in einer Agonistik, einem Wettstreit, da sich jeder Sprechakt, jedes Mal bzw. jeder Schlag (*coup*) von den bisherigen Äußerungen abtrennt: Jeder Schlag ist ein neues Urteil.⁵⁸ Die Sprache bewegt sich in solchen Schlägen und ist somit in sich differenziell; jeder neue bildet eine aktive Übersetzung und hergestellte Verbindung zu den vorangegangenen. Lyotard schreibt dem Denken hier seine sprachliche Materialität ins Stammbuch, in der sich die Aneignung der Realität stets aufs Neue im Urteil vollzieht. Eine Metaerzählung hingegen setzt sich an die Stelle der Wirklichkeit selbst, identifiziert ihren Diskurs mit dem Realen, so als ob es eine sinnvolle Struktur der Realität gäbe, die sich unabhängig von den Sprechern bzw. durch diese hindurch realisiere.

Die zwei Varianten der Metaerzählung, die Lyotard erwähnte, waren die deutsche Bildungserzählung, die ihren höchsten Ausdruck in der Hegel'schen Philosophie des Siegeszugs des Geistes gefunden hatte, und die französisch-republikanische Erzählung einer sich aufklärenden Menschheit, die sich in politischer Emanzipation zur autonomen Menschheit assoziiert.⁵⁹ Diese Erzählungen konstruierten ein Subjekt – das Wissen oder die Menschheit –, das sich in einer Zukunft selbst finden und die eigenen Annahmen somit rechtfertigen sollte. Die Wissenschaft konnte die Wahrheit ihrer Sätze damit begründen, dass sie zum Fortschritt des Geistes oder der Emanzipation der Menschheit beitrug. Sie stand so im Dienst einer Erzählung, die die Kriterien des Wissens verbindlich festlegte: Der Mythos kehrte als große Erzählung zurück. Die Gesellschaft des Kapitals streifte diese Metaerzählungen, die ihren Aufstieg legitimiert hatten, sukzessive ab: Dies ist die postmoderne Bedingung. Das Kapital hat demnach die Metaerzählung nicht länger nötig, da es als einziges Kriterium die Steigerung der Performanz zugrunde legt.⁶⁰ Der an vielen Stellen ungenaue und unabgeschlossene Auftragstext Lyotards reflektiert den Vormarsch der immateriellen Produktion, der Informatisierung und der Ausweitung der geistigen Arbeit im Gegenwartskapitalismus. Die moderne Naturwissenschaft konnte ihre Sätze allein dadurch legitimieren, dass sie mit diesen weiterver-

58 Vgl. ebd., S. 20–24.

59 Vgl. ebd., S. 54–62.

60 Vgl. ebd., S. 69–78.

fahren konnte; sie findet deren Bewahrheitung in der technischen Anwendung und der Prozessualität der Forschung selbst, deren letzter Zweck die Verringerung der Umlaufzeit des Kapitals ist.⁶¹

Die für Lyotard typische Vorstellung der kapitalistischen Gesellschaft als Resultat einer unvollständigen Revolution zeigt sich hier erneut. Die Moderne habe die Mythen zerschlagen, diese jedoch in gesteigerter Form wiederhergestellt; das Kapital wiederum habe die Postmoderne eingeläutet, in der mit der Erhöhung der Performanz eine stets prekäre, fluktuierende und somit krisenhafte Legitimation vorherrsche.⁶² Das Kapital erschien Lyotard als eine soziale Technik der Legitimation, die die älteren mythischen Modelle durch eine kontinuierliche Herstellung eines Konsenses, einer Übereinkunft und Gleichheit ersetzte. *La condition postmoderne*, sieben Jahre nach dem Adorno-Text geschrieben, war melancholischer, insofern hier keine Perspektive der Abschaffung des Kapitals mehr zu erkennen war; sie war optimistischer, weil Lyotard annahm, dass trotz der Alternativlosigkeit des Kapitals in den liberalen Gesellschaften ein anarchisches Potenzial wirke, das gegen die Rückkehr zu autoritärer Staatlichkeit geltend gemacht werden müsse. Albrecht Wellmer hat zu Recht das anarchische Versprechen, das Lyotard 1979 in der Postmoderne sehen wollte, an das Adorno'sche Ideal einer Einheit der Vielen ohne Zwang angenähert.⁶³ Lyotards Konzeption einer freien Assoziation bestand hier in einer hierarchielosen Sprachpraxis, in der die Kriterien für das Wahre, Gerechte und Schöne nicht durch den Rekurs auf eine Metaerzählung fixiert werden, sondern die Kriterien der Vergesellschaftung zu jeder Zeit zur Diskussion stehen. Lyotard bezog sich dabei positiv auf die Erzählungen vormoderner Kulturen. Die Hoffnung, die die Gelegenheitsarbeit formuliert, ist die auf eine Subversion einer Gesellschaft, in der eine flexibel und ubiquitär gewordene Macht alle ihre Insassen dazu anhält, geistige Zuarbeit zum Herrschaftszusammenhang zu leisten.⁶⁴

61 Vgl. ebd., S. 76–79.

62 Ebd., S. 100.

63 Wellmer, Zur Dialektik, S. 104ff.

64 Ebd., S. 101–104, 107f.

4 Auschwitz, Resultat der Dialektik

Doch Lyotard hob noch im selben Jahr die Grenzen des *anything goes*, das oft als Slogan der Postmoderne angegeben wird, hervor: Die einzige und absolute Begrenzung, die für alle Sprachspiele gelte, sei das Verbot jeder noch so indirekten und symbolischen Todesdrohung.⁶⁵ Diesen Imperativ, keine Todesdrohung zu akzeptieren, formulierte er unter dem unmittelbaren Einfluss und im Rückgriff auf die *Negative Dialektik*, deren Lektüre sich mit großer Sicherheit auf das Jahr 1979 datieren lässt. Denn während Lyotard an *Le différend* neun Jahre lang arbeitete, entstand das Kapitel, das sich der Vernichtung und somit dem vollendeten Unrecht zuwandte, erst gegen Ende des Arbeitsprozesses. Die Affäre um Robert Faurisson, der in zwei Leserbriefen 1978 und 1979 die Shoah geleugnet hatte und aufgrund rechtlicher Schwierigkeiten dennoch nicht aus dem Staatsdienst entfernt werden konnte, schlug nicht nur hohe Wellen, sondern beeinflusste die Entstehung von *Le différend* entscheidend: Der Holocaustleugner wurde darin nicht als bloßer Nachfolger, sondern als Mittäter am Vernichtungswerk denunziert, das den Opfern nicht nur das Leben, sondern auch ihre Existenz als Opfer raube und ihre Namen tilge. Lyotard ging am Streit um Faurisson auf, inwieweit sowohl die spekulative Dialektik als auch die Geschichtswissenschaft und das wissenschaftliche Verhältnis zur Realität generell dem Namen Auschwitz in seiner Singularität nicht gerecht werden konnten. Auschwitz fand hier unter dem Eindruck der Lektüre der *Negativen Dialektik* bei Lyotard erstmalig eine philosophische Reflexion.⁶⁶ Die vorsichtig optimistische Betrachtung Lyotards des Experimentierens und der Rückkehr der kleinen Erzählungen verdüsterte sich. Das zentrale Thema von *Le différend* (1983), im Klappentext als „mein philosophisches Buch“ bezeichnet, war die Gewalt, die die Sprachspiele sich antaten, die Stille als dasjenige, was nicht im Satz zu Wort kommen konnte. *Perdu* war das Vertrauen, dass an die Stelle des Wettstreits nicht die Vernichtung tritt:

65 Lyotard, *Avertissement*, S. III.

66 In *Adorno come diavolo* hatte Lyotard die Shoah noch in eine Reihe mit Gräueln der Moderne wie dem Vietnamkrieg oder den sowjetischen Lagern gestellt: Lyotard, *Adorno come diavolo*, S. 121.

Im Unterschied zu einem *litige* [Rechtsstreit] wäre ein *différend* [Widerstreit] ein Konfliktfall zweier Parteien, der in Ermangelung einer Urteilsregel, die auf beide Argumentationen angewandt werden könnte, nicht angemessen entschieden werden kann.

Ich möchte Widerstreit einen Fall nennen, in dem der Kläger seiner Möglichkeit zu argumentieren beraubt ist und aus diesem Grund zum Opfer wird.⁶⁷

Die Diskussion darüber, wie die Existenz der Gaskammern und die Zahl der Opfer zu belegen sei, wie „Auschwitz“ also als ein durch begrifflich-theoretische Prozeduren bestimmbarer Referent zu etablieren wäre, damit ein sicheres Wissen über das Verbrechen zu gewinnen sei, musste für Lyotard die Gewalt verwischen, die in der Vernichtung nicht allein der Individuen, sondern im Versuch ihrer vollständigen Auslöschung auch aus der Erinnerung bestand.⁶⁸ Das Kollektiv der Arier errichtete sein „Wir“ auf der Vernichtung der „Gegenrasse“. Den Nationalsozialismus, der „wie ein tollwütiger Hund“⁶⁹ erschlagen werden musste, beschrieb Lyotard als Parodie auf den gemeinschaftsstiftenden Mythos, der unter technisch modernsten Bedingungen zurückkehrte. In der Vernichtung wurde die nationale, partikuläre Gemeinschaft des Mythos verwirklicht – und der bürgerliche wie der marxistische Universalismus, der sich auf die Menschheit berief, gesellschaftspraktisch widerlegt. Der Name Auschwitz ist die unmögliche Erinnerung daran, dass das „Wir“ der Menschheit zerstört worden ist. Das Verbrechen zerreißt jedes „Wir“, das möglicher Träger einer gemeinsamen Erfahrung der Vernichtung sein könnte, in Opfer und Täter. Die Spaltung ist unwider­ ruflich. Aus Auschwitz folgt keine Erfahrung, sondern die Unmög­ lichkeit derselben, da es kein Subjekt gibt, das aus der Vernichtung einen Sinn, ein positives Resultat gewinnen könnte: Der Tod in Auschwitz sei kein „schöner Tod“ (*belle mort*), durch den der Sterbende in das Kollektiv aufgenommen würde – er ist ohne Resultat, ohne Sinn.⁷⁰ Das Grauen ist sprachlos, es bleibt nur die Möglichkeit,

67 Lyotard, Jean-François: *Le différend*. Paris 1983, S. 9, 24.

68 Die komplexe Argumentation Lyotards kann hier nur in ihren Ergebnissen dargelegt werden. Vgl. ebd., S. 130–158. Zur Kritik an der Abwertung der Geschichtswissenschaft durch Lyotard vgl. De Fontenay, Elisabeth: *Une tout autre histoire. Questions à Jean-François Lyotard*. Paris 2019.

69 Lyotard, *Le différend*, S. 157.

70 Ebd., S. 148–155.

die Abwesenheit jedes Sinns zu bezeugen: Diese Stille konnte in der historiografischen Forschung überhaupt nicht zur Sprache kommen.

Der Name Auschwitz widersteht so der dialektischen Verwandlung in einen Begriff, er bezeichnet das Moment einer „neurotischen Stasis“⁷¹, in der sich die Negation nicht in ein positives Resultat umwandeln lässt. Auch das „Wir“ des Hegel’schen Geistes zersprang im Verbrechen, von dem keine Erfahrung übrigbleibt. Die Auflösung eines Endlichen übersetzt sich nicht in eine unendliche Position. Lyotard greift implizit die Adorno’sche Formel „Das System ist der Geist gewordene Bauch“⁷² auf, wenn er darauf verweist, dass Auschwitz vom Geist nicht „verdaut“ werde, dass kein Resultat bleibe.⁷³ Die affirmative Dialektik schlägt an Auschwitz leck, der Vernarbungsprozess der Philosophie schließt die Wunde nicht.⁷⁴ In *Le différend* wird der Hegel’schen Dialektik ihr mangelnder Widerspruchsgeist vorgeworfen, insofern in ihrem Prozess über alles, nur nicht über den spekulativen Satz als Genre selbst, das den Anspruch hat, alle Genres zu begründen, gestritten wird: Zuletzt wird der Widerspruch – der Widerstreit – im Begriff getilgt.⁷⁵ Adorno erinnerte an das sophistische Erbe der Dialektik als subversive Kraft gegen diese selbst:

Die Dialektik ist in der Sophistik entsprungen, ein Verfahren der Diskussion, um dogmatische Behauptungen zu erschüttern und [...] das mindere Wort zum stärkeren zu machen. [...] Aber sie war als Mittel, Recht zu behalten, von Anbeginn auch eines zur Herrschaft [...].⁷⁶

Dieser sophistischen Subversion innerhalb der Dialektik widmete Lyotard 1976 einen Aufsatz, *Über die Stärke der Schwachen*.⁷⁷ Der Artikel führt in direkter Linie zu *Le différend*, wo das Motiv, das Mindere gegen das „Recht-Behalten“ zu wenden, gegen die Hegel’sche Dialektik geltend gemacht wird. Der Begriff geht – so Lyotards Argumentation – über den Widerstreit hinweg, da die spekulative

71 Ebd., S. 135.

72 ND, S. 34.

73 Lyotard, *Le différend*, S. 136f.

74 Ebd., S. 133. Diese Kritik kann sich direkt auf Adorno berufen: ND, S. 9.

75 Lyotard, *Le différend*, S. 144f.

76 Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt a. M. 1951, S. 330.

77 Lyotard, Jean-François: *Sur la force des faibles*. In: *L’Arc* 64 (1976), S. 4–12.

Bewegung gleich der des Kapitals das Resultat akkumuliert.⁷⁸ Doch Auschwitz hat keinen Sinn, es gibt keine Tragik der Vernichtung; jeder Versuch, ihr einen Sinn abzurufen, und sei es einen negativen, trägt zum Unrecht bei.

In *Le différend* fehlt das Vertrauen in die kleinen, mythischen Erzählungen, die *La condition postmoderne* noch angepriesen hatte: Die Parteinahme für die partikularistischen Erzählungen stellt nun keinerlei Alternative mehr dar. Nicht länger bieten die mythischen Erzählungen der Völker eine Orientierung für eine andere Sprachpraxis, wie ihre Reaktivierung im Nationalsozialismus bewiesen hat, da sich sowohl die universalistischen als auch die partikularen Erzählungen als gewaltsam erwiesen haben. Indem Lyotard das Agonale nun schärfer kritisiert, geht er auch einen entscheidenden Schritt über die französische Differenzphilosophie hinaus.⁷⁹ Die Ausweitung der Differenz, die er Derrida vorwirft, die sich allerdings ebenfalls bei Deleuze findet, verdeckt die Konflikte der Diskursgenres, da erneut ein einheitliches (Nicht-)Prinzip verallgemeinert wird. Eine Philosophie der Differenz unterschlägt die mögliche Gewalt, den *différend* zwischen den Genres. Der Universalismus entkommt dem Unrecht so wenig wie das Partikulare, Differente. Auschwitz ist das Mahnmal dieser Katastrophe der Zivilisation, die Postmoderne deren Fortleben als Trümmerfeld. Diese negative Dialektik, die keinerlei Auflösung findet, sondern das Scheitern konstatiert, gewann Lyotard aus seiner Adorno-Lektüre.⁸⁰ Universell gültig kann nur das Zeugnis sein, das über das Unrecht abgelegt wird. Bei Lyotard ist die bürgerliche Revolution in der Republik realisiert, sie ist kein Versprechen; an ihr kann und muss performativ im Widerspruch gegen die Gewalt festgehalten werden, die in jeder Gemeinschaftsbildung eines „Wir“ als Unheil fortlebt – auch in der Nation der Freien und Gleichen der Französischen Republik, die Lyotard in

78 Adorno bezeichnet die Verabsolutierung des Geistes, der „ihrer selbst unbewusste[n] Arbeit“, als eine „ins Unermeßliche überhöht[e] Auslegung des bürgerlichen Lobs der Arbeit“, die die „Trennung von körperlicher und geistiger Arbeit“ verschleierte, weshalb „die Hegelsche Philosophie des Ideologischen gezogen“ werden könne. Adorno, Theodor W.: Drei Studien zu Hegel. In: Ders.: Gesammelte Werke, Bd. 5. 3. Aufl. Frankfurt a. M. 1990, S. 270, 272.

79 Lyotard et al., *Les lumières*, S. 75.

80 Cohen-Halimi, Michèle: *Surréflexion éthique*. In: *Cahiers philosophiques* 117 (avril 2009), S. 62–81, hier S. 80f.

den 1990er-Jahren wiederholt gegen die autoritären Versuchungen verteidigte. Es ist dieser in Lumpen gekleidete Universalismus der Zeugenschaft, den Lyotard an seiner Adorno-Lektüre gewann.

5 Verallgemeinerte Anästhesie und die Hölle der Kommunikation

Die Werke Lyotards aus den 1980er- und 1990er-Jahren sind von verschiedenen Referenzen auf Adorno durchzogen, insbesondere auf die ästhetischen Schriften. Die philosophische Form, die gegen die verallgemeinerte technisch-gesellschaftliche Blockierung der sinnlichen Erfahrung Einspruch erheben soll, fand Lyotard in der Mikrologie.⁸¹ Als Postmoderne bezeichnet er in seinem Spätwerk die verallgemeinerte Anästhesie, den „Mangel einer ästhetischen Grundlage“ als großes Unbehagen der heutigen kapitalistischen Zivilisation, als deren „rigorosesten Analytisten“ er Adorno nennt.⁸² Ausgehend von einer Reflexion der Grundlagenkrisis der Wissenschaft diagnostiziert Lyotard einen Entzug der sinnlichen Gabe (*donation*) im technologisch-wissenschaftlichen Apparat des postmodernen Kapitalismus. Die „neue Technologie“ habe die raumzeitlichen Anschauungsformen vollständig hinter sich gelassen und die Grundlagenkrisis gelöst, indem sie die raumzeitlichen Formen, in denen das Sinnliche als Gabe eines Anderen erscheinen könnte, durch ein selbstbezügliches Kalkül ersetze. Das Sinnliche dieses digitalisierten Raums wird synthetisch hergestellt, es geht nicht länger auf eine sinnliche Gebung zurück: Es wird zum Produkt des Begriffs, der auch noch sein Gegenteil, das Sinnliche, aufsaugt. Die postmoderne Technik, allen voran die Informationstechnologie, stellt für Lyotard den Triumph einer anonymen Subjektivität über dasjenige Sinnliche dar, das Lyotard als Gabe des Anderen (*l'Autre*) bezeichnet. Dieses Andere nähert sich dem Adorno'schen Objekt an, das „zwar nur durch Subjekt gedacht werden“ kann, aber sich „diesem gegenüber

81 Lyotard, *L'inhumain*, S. 41, 114f.

82 Lyotard, Jean-François: *Argumentation et présentation. La crise des fondements*. In: Jacob, André (Hrsg.): *Encyclopédie philosophique universelle*. Vol. I : *L'univers philosophique*. Paris 1989, S. 738–750, hier S. 749.

immer als Anderes [erhält]“ und dem der „Vorrang“ gilt.⁸³ Das Sinnliche als Objektivität, die der Verfügung des Subjekts entzogen wäre und dessen herrschaftlichen Zugriff zerbrechen würde, geht in der allgemeinen Anästhesie⁸⁴ der digitalen Zivilisation nicht auf eine Gabe des Anderen zurück, sondern auf die Synthesen eines anonymen technischen Prozesses. Diese verwaltete Welt, die den totalen Triumph der Herrschaft der Subjektivität feiert, verwandelt sich in die staubige Wüste des Objektiven. Die *Passibilität*⁸⁵, mit der ein Subjekt sich der ästhetischen Erfahrung ausgesetzt findet, wird unter der Passivität verschüttet, zu der das Kapital die Menschen verdammt, indem es in der fortschrittlichsten Technik auch die Sinnlichkeit einem blinden Begriff, dem Programm, unterwirft.

Ausgehend von diesem Aspekt der Postmoderne erhellt sich ebenfalls der Streit mit Jürgen Habermas, der gegen die „Neostrukturalisten“ das Adorno'sche Erbe zu vertreten beanspruchte. Diese Kontroverse kreiste primär um den Begriff der Kommunikation, gegen den in der *Ästhetischen Theorie* an zwanzig Stellen polemisiert wird: Die Kommunikation sei die „Anpassung des Geistes an das Nützliche, durch welche er sich unter die Waren einreihet.“⁸⁶ Karl-Otto Apel und Habermas bewältigten die Grundlagenkrisis nicht mit der Lyotard'schen Anamnese eines nicht darstellbaren Anderen (*l'Autre*), sondern mit dem Konzept einer idealen Gemeinschaft der Kommunikation: Das Urteil macht einen Anspruch auf Zustimmung eines jeden anderen (*l'autre*).⁸⁷ Die kommunikative Vernunft ist in Lyotards Augen jedoch mit derselben Anästhesie geschlagen, insofern sie sich ein selbstreferenzielles Kriterium der Einstimmigkeit gibt, sich also auf den Konsens begründet und so die außersprachliche sinnliche Referenz kassiert. Lyotard hat Habermas und Apel daher

83 ND, S. 184, 193. Vgl. dazu Städtler, Michael: „Durch den Übergang zum Vorrang des Objekts wird Dialektik materialistisch.“ Ein Beitrag zur Philosophie des Subjekts. In: Berger, Maxi/Hogh, Philipp (Hrsg.): *Der Vorrang des Objekts. Studien zur Kritischen Theorie*. Berlin/Heidelberg 2022, S. 7–20. Nicht zufälligerweise entwickeln Lyotard und Adorno ihre Kategorien jeweils anhand einer Interpretation Kants: ND, S. 185–190; Lyotard, *Argumentation et présentation*, S. 741–748.

84 Lyotard, *Argumentation et présentation*, S. 746.

85 Lyotard, *L'inhumain*, S. 121.

86 Adorno, Theodor W.: *Ästhetische Theorie*. Frankfurt a. M. 1973, S. 115.

87 Lyotard, *Argumentation et présentation*, S. 741f.

vorgeworfen, ein essenzielles Moment und Ziel des wissenschaftlichen Diskurses, den Konsens, als transzendente Bedingung auf die gesamte Sprache durchzupausen. Er selbst hält diesen Konsens für einen möglichen „Horizont“⁸⁸, niemals jedoch für den sicheren Grund oder das Ziel der Sprache. Eine Theorie, die dem Denken die Kommunikation als Transzendentes einschreibt, gibt sich der Illusion einer Einheitlichkeit der Vernunft hin, die in der Herrschaft der Technik ihr Urbild hat. So hypostasiert Habermas die Idee einer Gemeinschaft von Gelehrten als Grundlage des Sozialen per se. Abermals siegt mit der Kommunikation der Begriff über die sinnliche Erfahrung. Habermas nötigt der Sprache unter der Bedingung ihrer Zersplitterung und der Ermangelung einer übergreifenden identitätsstiftenden Erzählung die prozessierende Suche nach der Identitätsform an sich, die Herstellung des Konsenses, als Zweck auf – wodurch er die fluktuierenden Legitimationsprozesse des technokratisch-demokratischen Gemeinwesens als Norm einsetzt. In dieser kommunikativen Rationalität kann Lyotard keine Chance zur „Vollendung“ der Moderne erkennen, sondern nur die Wiederholung der Ignoranz, die das „Projekt“ immer schon gegenüber seinen Verwüstungen an den Tag gelegt hat. Die Moderne hält Lyotard nicht für unvollendet, sondern nach Stalinismus und Nationalsozialismus für „liquidiert“.⁸⁹ In der im schlechten Sinne modernen Vorstellung eines „Projekts“ lebt das Unheil einer rasenden Vernunft fort.⁹⁰ *Rien faire comme une bête*.⁹¹ Es sei die Vermutung geäußert, dass Adorno – der im *Philosophischen Diskurs der Moderne* von Habermas enger als gewollt an „die Franzosen“ herangerückt wird⁹² – in dieser Sache Lyotard nähergestanden hätte als Habermas.

88 Lyotard, *La condition postmoderne*, S. 99.

89 Lyotard, Jean-François: *Langage, temps, travail. Entretien avec Gairo Daghini*. In: *Change International* 2 (Mai 1984), S. 42–47, hier S. 43.

90 Lyotard, Jean-François: *Mémoire sur la légitimité*. In: *Le Postmoderne expliqué aux enfants*. Paris 1988, S. 57–84, hier S. 72f.

91 Adorno, *Minima Moralia*, S. 208.

92 Mirko Stieber, der mich auf diese Ironie aufmerksam gemacht hat, sei hier gedankt.

6 *Pour en finir*

Die Adorno-Rezeption Lyotards verlief in unterschiedlichen Phasen und stellt ein kompliziertes Bild der Bewunderung dar, die Lyotard für Adorno zeigte. Kritik wie Zustimmung Lyotards lassen vielleicht Brüche bei Adorno selbst erkennbar werden. Trotz aller später korrigierten Ungenauigkeiten der Interpretation ließe sich von *Adorno come diavolo* retten, die Sozialkritik nicht an ein Subjekt, auch nicht *in absentia*, zu binden, die Kritik also negativer werden zu lassen. Das bürgerliche Ideal der befreiten Menschheit überformt die Negation der Herrschaft, und auch die befreite Gesellschaft kennt die Auflösung der Subjektivität, ein Individuum, das von Kräften einer Natur durchquert wird, die es nicht beherrscht. Anders gesagt: Aus der Negation des falschen Zustands, in dem die Menschheit zum bloßen Vehikel des auf Erden waltenden Gottes Kapital wird, folgt nicht umgekehrt, dass die Menschheit sich selbst zum Gott aufzuschwingen habe. Dennoch ist es unzutreffend, dass Lyotard den Begriff der Menschheit liquidiert: Er widerspricht der einfachen und unmittelbaren Identifikation der Denkenden mit dem „Wir“ einer zum Kollektiv und autonomen Subjekt formierten Menschheit. Lyotards überzogene Kritik an Adorno, dem er diesen bürgerlichen Humanismus unterstellt, kann eventuell helfen, die Ambivalenz des Menschheitsbegriffs bei Adorno selbst schärfer herauszustellen. Neben dem in der Postmoderne dringend nötigen Verzicht auf das Pathos der Differenzen, das sich auf eine missverstandene Lyotard-Interpretation berufen kann, gilt es vielleicht ebenso, auf das Pathos der Humanität zu verzichten. Dieser Verzicht ist nicht der auf Differenz und Humanität selbst: „Utopie wäre die opferlose Nichtidentität des Subjekts“,⁹³ in dem ein „Mangel an Menschlichkeit“ wirkt, „an dem [die Menschheit] leidet und der sie auffordert, menschlicher zu werden.“⁹⁴

Von dieser Erkenntnis aus wird ersichtlich, warum Lyotard in *Le différend* an die *Negative Dialektik* und die Idee der Kritik als Negation des Leids⁹⁵ heranrückt; dem Unrecht Gehör zu schenken und Zeugnis abzulegen wurde zum „Programm“ der kritischen Post-

93 ND, S. 275.

94 Lyotard, *L'inhumain*, S. 11f.

95 ND, S. 201.

moderne. Lyotard näherte sich im selben Maße Adorno an, als seine Hoffnung auf das experimentelle Potenzial des postmodernen Kapitalismus schwand. Die stärksten der von Lyotard und Adorno geteilten Motive sind die radikale Unversöhnlichkeit als Grundlage der Kritik und die Weigerung, das Denken mit seinen Gegenständen zu identifizieren, das Festhalten an einer konstitutiven Differenz, die sich der Allmacht des Gedankens entgegenstellt. Ihre Differenzen wiederum verweisen auf unterschiedliche historische Situationen dies- und jenseits des Rheins. Auf seiner rechten Seite lebten die Emanzipationsversprechen losgelöst von der bürgerlichen Revolution, die das Land nie erlebt hatte, fort. Auf der linken Rheinseite usurpierte die Republik die Revolution – der die Treue zu halten bedeutete, ohne die Berufung auf ihr Ideal sie gegen die Ideologie der Emanzipation als Zeugenschaft des Unrechts praktisch zur Geltung zu bringen.

Verschwiegene Narben der Entfremdung

Der „wesentliche Bruch“ im Epochenmodell Foucaults und der frühen Kritischen Theorie

Der diesem Text zugrunde liegende Vortrag mit dem Titel *Totalität und Brüchigkeit in der „prosaischen Welt“ bei Lukács, Adorno und Foucault* schloss mit der provokanten Überlegung, dass Foucault die Trennung von Moderne und ‚Vormoderne‘ möglicherweise vom frühen Lukács übernommen hat. In Foucaults Denken nostalgische Anteile ausfindig zu machen, die mit der Aufwertung vormoderne Episteme einhergehen, kann angesichts seiner kontingenten Geschichtsschreibung irritierend wirken. Denn im Gegensatz zum frühen Lukács, der einen sich anbahnenden Sinnverlust geschichtsphilosophisch rekonstruiert, konstituiert sich Sinn bei Foucault immer wieder neu im jeweiligen historischen Kontext. Diese Spur soll im Folgenden erneut kritisch aufgegriffen werden, wobei der Umweg über Hegel eine Neubewertung des Verhältnisses zwischen dem frühen Foucault auf der einen und Lukács, Benjamin sowie Adorno auf der anderen Seite verspricht.

I

Die im Vortrag angeführten Analysebegriffe der ‚Totalität‘ und ihres ‚Brüchigwerdens‘ gehen auf eine interessante Nähe zurück, die das erste Unterkapitel des dritten Kapitels aus Foucaults *Les mots et les choses* zur frühen Kritischen Theorie bekundet – genauer: zu einem Text, der dieser gewissermaßen vorausgeht.¹ So markiert der

1 Vgl. Voller, Christian: In der Dämmerung. Studien zur Vor- und Frühgeschichte der Kritischen Theorie. Berlin 2022, S. 267. Das Frühwerk Georg Lukács' ist im Kontext der frühen Kritischen Theorie vor allem für Walter Benjamin und