

## 8 Radikale Pluralität

---

Die Charakterisierung einer Gesellschaft als postmodern unterscheidet sich grundlegend von den bislang diskutierten Vorstellungen einer gesellschaftlichen Pluralisierung und Individualisierung. Geht beispielsweise Honneth von einer Pluralisierung innerhalb eines gesamtgesellschaftlich geteilten Normen- und Wertehorizonts aus, so bestreitet das Postmodernetheorem gerade das Vorhandensein eines solchen Horizonts:

„Das Charakteristische postmoderner Pluralität gegenüber früherer ist, dass sie nicht bloß ein Binnenphänomen innerhalb eines Gesamthorizonts darstellt, sondern noch jeden solchen Horizont bzw. Rahmen oder Boden tangiert. Sie schlägt auf eine Vielheit der Horizonte durch, bewirkt eine Unterschiedlichkeit der Rahmenvorstellungen, verfügt eine Diversität des jeweiligen Bodens. Sie geht an die Substanz, weil an die Wurzeln. Daher wird sie hier als ‚radikale Pluralität‘ verstanden.“ (Welsch, W. 1986, 4)

Als maßgebliche Position innerhalb der Postmodernedebatte ist diejenige Jean-François Lyotards anzusehen;<sup>1</sup> seine Untersuchung zum *postmodernen Wissen* (1986a; im Folgenden zitiert als PW)<sup>2</sup> markiert einen zentralen Ausgangspunkt der sozialwissenschaftlichen Diskussion um die Postmoderne, seine Überlegungen zum *Widerstreit* (1987; im Folgenden zitiert als WS)<sup>3</sup> bilden deren philosophische Grundlage. Die postmoderne Vorstellung einer radikalen Pluralität findet hier ihre paradigmatische Ausprägung.

Erziehungswissenschaftliche Reflexionen konnten von dieser Position nicht unberührt bleiben, entzieht sie doch der Frage nach dem Wozu von Er-

---

1 Diese Einschätzung teilen Koller 1999, 14; Wellmer 1985, 54; Welsch, W. 1986, 31.

2 Vgl. auch Kapitel 1, Anm. 16 meiner Untersuchung.

3 Das französische Original ist 1983 unter dem Titel *Le Différend* erschienen.

ziehung oder dem Telos von Bildungsprozessen ihren Boden.<sup>4</sup> In der Berufspädagogik ist diese Debatte nur vereinzelt aufgenommen und recht unterschiedlich bewertet worden.<sup>5</sup> Für meine Überlegungen müssen jedoch weder die Diskussion um Erziehungswissenschaft und Postmoderne nachgezeichnet noch die Folgen postmodernen Denkens für eine allgemeine oder berufliche Pädagogik herausgearbeitet werden. Entscheidend ist vielmehr Folgendes: Wenn aus der Sicht Butlers Subjektivierung in der Unterwerfung unter gesellschaftliche Reglementierungen besteht, die eine anerkennungswürdige soziale Existenz gewährleisten, mit Honneth die Anerkennung der sozialen Existenz des Arbeitskraftunternehmers als soziale Wertschätzung dessen individuellen Arbeitsvermögens aufzufassen ist und die Kriterien dieser sozialen Wertschätzung in einem gesamtgesellschaftlich geteilten Wertehorizont zu finden sind, dann wird in einer postmodernen Gesellschaft, in der ein solcher Werte-

4 Dementsprechend ist die Debatte um Erziehungswissenschaft und Postmoderne Ende der Achtziger- und während der Neunzigerjahre sehr kontrovers geführt worden; vgl. hierzu für einen Überblick Koller 1999, 15, Anm. 1, 44ff.; Marotzki 1992, 209f. Einen Überblick über verschiedene Positionen in dieser Debatte leisten auch die Beiträge von Boenicke, Meyer-Drawe, Sanders und Ziehe in der Zeitschrift *Pädagogik* zum Titelthema „Pädagogik und Postmoderne“ (1996). Die Positionen Kollers (1999) und Marotzkis (1992) sind als Versuche zu verstehen, Lyotards Gedanken in konstruktiver Weise für erziehungswissenschaftliches Denken fruchtbar zu machen. Marotzki begreift die Auseinandersetzung mit Lyotards Gedanken als „Grundlagenarbeit“ (ebd., 193), um „neue Formen menschlicher Entwicklung durchdenken“ zu können und zu diesem Zweck „unsere Denkmodelle einer grundlegenden Revision zu unterziehen“ (ebd., 209). Koller (1999) versucht unter Berücksichtigung der Gedanken W. v. Humboldts und Adornos auf Grundlage der Überlegungen Lyotards einen eigenen Bildungsbegriff zu entwickeln, der im Kern in der Anerkennung der postmodernen, radikalen Pluralität und in der Erfindung neuer sprachlicher Ausdrucksformen, um bislang Unartikulierbares artikulierbar zu machen, besteht – ich komme darauf zurück.

5 So bezeichnet Markert (1998a, 64) die „Theorie der Post-Moderne“ kurzerhand und ohne Begründung als „bereits veraltet[.]“. Kutscha (2001, 591ff.) hingegen bezieht sich positiv auf Lyotards Kennzeichnung postmodernen Wissens. Er erteilt dem Vorschlag einer Datenbank für wissenschaftliche Erkenntnisse im Bereich der Berufspädagogik, die zugleich legitimes von illegitimem wissenschaftlichen Wissen unterscheiden und somit den „alten Traum von der Generierung eindeutig determinierter Aussagen(systeme)“ (ebd., 593) verwirklichen solle, mit Bezug auf Lyotard eine deutliche Absage: „Denn es gibt in der Wissenschaft keine allgemeine Metasprache, mit deren Hilfe sich die Vielfalt wissenschaftlicher Sprachspiele regulieren ließe. [...] Wissenschaft ist ein ‚offenes System‘, in welchem die Relevanz der Aussage darin besteht, ‚Ideen zu veranlassen‘, das heißt andere Aussagen und Spielregeln[...].“ (Ebd., 594; das Zitat im Zitat stammt aus PW 185)

horizont nicht mehr existiert, die Subjektivität des Arbeitskraftunternehmers prekär.<sup>6</sup>

Um diese These zu verstehen, ist jedoch genauer zu fragen: Wie ist die postmoderne, radikale Pluralität konkret zu denken? Wie schlägt sie sich auf der Ebene der Gesellschaft nieder? Was bedeutet dies für die soziale Existenz des Individuums? Oder ist der Diskurs der Postmoderne angesichts einer Dominanz der Logik des „Markes“ gar obsolet geworden?

Diesen Fragen entspricht die Gliederung dieses Kapitels: Entgegen der Chronologie in Lyotards Werk und in dessen Rezeption<sup>7</sup> werde ich zunächst die Argumentation in Lyotards philosophischem Hauptwerk *Der Widerstreit* rekonstruieren. Dies hat zwei Gründe: Erstens markiert der Konfliktmodus – der *Widerstreit* –, mit dem Lyotard die Radikalität postmoderner Pluralität zu umschreiben sucht, den entscheidenden Unterschied zu anderen Vorstellungen gesellschaftlicher Pluralisierung. Zweitens werden Lyotards Thesen zur postmodernen Gesellschaft vor dem Hintergrund seines philosophischen Hauptwerks verständlicher. Dementsprechend werde ich erst hiernach seine bereits früher erschienene Programmschrift *Das postmoderne Wissen* vorstellen, in der er das Bild einer postmodernen Gesellschaft skizziert<sup>8</sup>, nach deren Folgen für die sozialen Existenz der Individuen fragen und anschließend Lyotards eigene These von einer Dominanz der Ökonomie hierauf beziehen. Es

6 Es geht mir deshalb auch nicht um die Frage, ob in der Postmoderne das Subjekt selbst pluralisiert zu denken ist. Die schon sprichwörtliche, im letzten Kapitel von Wagner angeführte und als postmodern bezeichnete Vorstellung einer *Patchwork-Identität* (vgl. hierzu bspw. Beck 1986, 216ff.; Keupp u.a. 1999) findet ihre Zuspitzung in der Frage Wolfgang Welschs (1991, 357), ob das Subjekt selbst angesichts einer radikalen Pluralisierung der Gesellschaft nicht als Vielheit statt als Einheit zu denken sei (kritisch hierzu Straub 2000, 136ff.). Entscheidend aus meiner Sicht ist vielmehr die Frage – diese Auffassung teile ich mit Žižek (1999, 169ff.), sie ergibt sich folgerichtig aus der Subjektkonzeption Butlers – wie ein Subjekt das Patchwork seiner Identität herstellen (und das hieße für Keupp u.a.: *erzählen*; vgl. Kapitel 6, Anm. 20 der vorliegenden Arbeit) kann, wenn ihm in der Postmoderne die Basis für eine dauerhafte soziale Existenz entzogen wird, die aus der Sicht Butlers die Voraussetzung für dessen Subjektivität, dessen Handlungsfähigkeit und damit dessen Fähigkeit darstellt, eine Erzählung anzufertigen. Kurz: Der prekäre Status des Subjekts in der Postmoderne ist das zu klärende Phänomen. Lyotard selbst (1998, 127) hat allerdings an einer Stelle erkennen lassen, dass er die Vorstellung eines als Vielheit gedachten Individuums teilt, „da jedes angebliche Individuum in mehrere Partner aufteilbar ist und wahrscheinlich aufgeteilt wird“. Er argumentiert an dieser Stelle aber recht skizzenhaft und nicht stringent auf der Grundlage seiner eigenen philosophischen Überlegungen, ich werde diesen Punkt daher unberücksichtigt lassen.

7 Vgl. Koller 1999; Reese-Schäfer 1988; Welsch, W. 1986.

8 Diese Reihenfolge der Darstellung scheint mir auch deshalb legitim zu sein, da Lyotard angibt, mit den Arbeiten zum *Widerstreit* bereits 1974 begonnen zu haben, also fünf Jahre vor Erscheinen des *postmodernen Wissens* (vgl. WS 14/Autor).

wird sich jedoch erweisen, dass gerade eine postmoderne Gesellschaft eine Betrachtung derselben aus verschiedenen Perspektiven erfordert, deshalb werde ich die Sichtweise Lyotards um diejenige Matthias Waltz' ergänzen und abschließend ein Resümee versuchen, das eine Grundlage für mögliche Antworten auf die am Ende von Teil I formulierten Fragen bietet.

## Der Widerstreit

Lyotard lehrte bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1987 an der Universität Paris VIII (Vincennes in Saint-Denis) und war Mitbegründer und zeitweiliger Leiter des *Collèges internationale de philosophie*. In jungen Jahren war er Mitglied der linksradikalen Gruppe um die Zeitschrift *Socialisme ou Barbarie*, distanzierte sich aber später hiervon (vgl. Reese-Schäfer 1988, 13ff.; Zima 1997, 134ff.). In seinen philosophischen Überlegungen sind Spuren marxistischen Denkens kaum mehr auffindbar, explizit hingegen eine nachdrückliche Kritik an der kapitalistischen Ökonomie. *Der Widerstreit* ist als philosophisches Hauptwerk Lyotards anzusehen; die dort angestellten Überlegungen bilden das theoretische Rückgrat seiner Vorstellung einer postmodernen Gesellschaft.<sup>9</sup>

Den systematischen Ausgangspunkt seines Denkens im *Widerstreit* bildet der Satz in Form eines Ereignisses: „Ein Satz ‚geschieht‘.“ (WS 10/*Frage*)<sup>10</sup> Lyotard spricht von Sätzen, nicht von Äußerungen, da er kein Subjekt als Autoren eines Satzes annimmt: „‚Wir‘ gebrauchen die Sprache nicht.“ (WS 103/91) Denn nicht das Subjekt, sondern den Satz begreift er als irreduzible philosophische Größe: „Nicht das denkende oder reflexive Ich [*je*] hält der Prüfung des alles umfassenden Zweifels stand (Apel, 1981), sondern der Satz und die Zeit. Aus dem Satz: *Ich zweifle* folgt nicht, dass ich bin, es folgt vielmehr, dass es einen Satz gab.“ (WS 108/94)<sup>11</sup> Lyotards Philosophie im *Widerstreit* ist als Versuch zu verstehen, sein gesamtes Theoriegebäude konsequent von diesem Punkt aus zu errichten (so auch Koller 1999, 33).

Dies hat Lyotard viel Kritik eingebracht: Zum einen verstoße er das Subjekt aus der Philosophie (vgl. Frank 1988a, 55f.), zum anderen verobjektiviere er die Sprache (vgl. Welsch, W. 1986, 257ff.). Vielleicht können wir besser

---

9 Diese Einschätzung teilen Frank 1988a, 23; Koller 1999, 30; Reese-Schäfer 1988, 7.

10 *Der Widerstreit* ist innerhalb der Kapitel in kurze, nummerierte oder namentlich gekennzeichnete Aphorismen sowie Exkurse gegliedert. Um eine deutlichere Zuordnung von Zitaten zu ermöglichen, werde ich im Folgenden die Nummern oder Titel der Exkurse oder Aphorismen der Seitenzahl folgend kursiv aufführen.

11 Der Literaturhinweis bezieht sich auf: Apel, K.-O. 1981: *La Question d'une fondation ultime de la raison*. In: Critique, 413.

verstehen, inwieweit diese Kritik zutrifft, wenn wir seine Argumentation auch vom zweiten, vom empirischen Ausgangspunkt her entfalten.

Lyotard beginnt den Hauptteil seines Buches mit der Darstellung eines Skandals: Der französische Historiker Faurisson behauptete, die Existenz von Gaskammern deutscher Konzentrationslager im Dritten Reich ließe sich nicht nachweisen. Sein Argument laute: Nur überlebende Augenzeugen könnten die Existenz von Gaskammern beweisen, ein solcher Beweis aber stünde aus (vgl. WS 17/2). Lyotard zufolge ist ein solcher Beweis aber logisch unmöglich: Für Faurisson sei der einzig annehmbare Beweis, dass eine Gaskammer in dem Augenblick todbringend gewesen sei, in dem man sie sah, der Tod des Augenzeugen (vgl. WS 18/2). Aber auch Überlebende des Holocausts sprächen kaum hierüber (vgl. WS 34/24). Resultat in beiden Fällen: *Schweigen*.

„Wissenschaftliche Beweisführung“ und „Bezeugen des Todes“ begreift Lyotard als voneinander verschiedene Arten von Sätzen. Beide gehorchten unterschiedlichen Geltungsbedingungen. Die „Wahrheit“ des einen Satzes könne nicht innerhalb der Geltungsbedingungen des anderen Satzes gesagt werden. Zwischen beiden Sätzen bestehe ein *Widerstreit*: „Im Unterschied zu einem Rechtsstreit [*litige*] wäre ein Widerstreit [*différend*] ein Konfliktfall zwischen (wenigstens) zwei Parteien, der nicht angemessen entschieden werden kann, da eine auf beide Argumentationen anwendbare Urteilsregel fehlt. Die Legitimität der einen Argumentation schliesse nicht auch ein, dass die andere nicht legitim ist.“ (WS 9/*Titel*) Wende man die Regel des einen Satzes auf den anderen Satz an, so werde der Widerstreit in einen *Rechtsstreit* überführt. Der unterlegenen „Partei“ geschehe ein *Unrecht*: „Ein Unrecht resultiert daraus, dass die Regeln der Diskursart, nach denen man urteilt, von denen der beurteilten Diskursart(en) abweicht.“ (Ebd.) Die unterlegene Diskursart könne ihre „Wahrheit“ nicht mehr artikulieren – das Resultat: *Schweigen*. Für Lyotard geht es also nicht darum, ob Faurisson innerhalb der Sätze seiner „Beweisführung“ Recht oder Unrecht hat; das Unrecht sieht er vielmehr darin, dass innerhalb dieser Satzart der Tod nicht bezeugt werden *kann*, Faurisson seine „Beweisführung“ aber als Regel betrachte, in der dies geschehen soll.

„Diskursart“, „Partei“, „Argumentation“, „Satz“: Worauf bezieht sich nun ein Widerstreit? Kehren wir zu Lyotards systematischen Ausgangspunkt zurück: dem Satz als Ereignis. Da er keine Instanz jenseits von Sätzen annimmt, kann er nicht abschließend definieren, was ein Satz ist – eine solche Definition setze wiederum einen Satz voraus (vgl. WS 122/106). Dennoch gibt er an, was Sätze zu leisten vermöchten: Ein Satz stelle ein Universum dar, indem er vier Satzinstanzen aufeinander beziehe.

„Auf vereinfachende Weise müsste man sagen, dass ein Satz darstellt, worum es geht, den Fall [...]: seinen Referenten; ebenso das, was der Fall meint: den Sinn [...];

wohin oder an wessen Adresse diese Sinnschicht des Falles gerichtet ist: den Empfänger; schließlich wo-, durch\* oder in wessen Namen der Sinn (bzw. die Bedeutung) des Falles vermittelt wird: den Sender. Der Zustand des Satz-Universums ergibt sich aus der Situation, in der diese Instanzen zueinander stehen. Ein Satz kann mehrere Referenten, mehrere Bedeutungen, mehrere Empfänger und mehrere Sender umfassen. Jede der vier Instanzen kann – muss aber nicht – im Satz ausgewiesen werden.“ (WS 34f./25)

Die Art und Weise, in der die vier Satzinstanzen zueinander situiert seien, werde durch verschiedene *Satz-Regelsysteme* bestimmt (vgl. WS 215/178, 179).<sup>12</sup> Da die Situierung der vier Satzinstanzen in je unterschiedlicher Weise erfolge, seien Sätze verschiedener Satz-Regelsysteme nicht ineinander übersetzbar (vgl. ebd.).

Ähnlich wie Butler reduziert Lyotard hierbei „Sätze“ keineswegs auf unsere herkömmliche Vorstellung von Sprache: „Ein Augenzwinkern, ein Achselzucken, ein Fußwippen, ein flüchtiges Erröten, ein Anfall von Herzklopfen können Sätze sein.“ (WS 124f./110)<sup>13</sup> Ebenso begreift er Schweigen als einen Satz – als einen Satz, der mindestens eine der vier Satzinstanzen negiert: „Dieser Fall geht Sie nichts an. Diesen Fall gibt es nicht. Er ist nicht bedeutbar [*signifiable*]. Er geht mich nichts an.“ (WS 34/24; Herv. nicht übernommen)

Bezogen auf Lyotards empirischen Ausgangspunkt, den Skandal um den Historiker Faurisson, ist dieses Schweigen von besonderer Bedeutung: Das Schweigen der Überlebenden des Holocausts negiere (zumindest) eine der Satzinstanzen von Faurissons Sätzen wissenschaftlicher Beweisführung:

„Das Schweigen der Überlebenden sagt nicht notwendigerweise zugunsten der Nichtexistenz von Gaskammern aus, wie Faurisson glaubt oder zu glauben vorgibt. Es kann auch gegen die Autorität des Empfängers aussagen (wir sind Faurisson keine Rechenschaft schuldig), gegen die Autorität des Zeugen selbst (wir, die Davongekommenen, sind nicht befugt, darüber zu sprechen), schließlich gegen die Fähig-

---

12 Als Beispiele für solche Satz-Regelsysteme führt Lyotard unter anderem an: „Argumentieren, Erkennen, Beschreiben, Erzählen, Fragen, Zeigen, Befehlen“ (WS 19/*These*), ein „definitorische[.]s Regelsystem“ (WS 122/106), weiterhin „deskriptiv, kognitiv, präskriptiv, evaluativ, interrogativ ...“ (WS 149/147) sowie einen „normativen Satz“ (WS 238/207). Keinesfalls ist dies jedoch als „geschlossene Taxonomie“ zu verstehen (Koller 1999, 35); konstitutiv für Lyotards Konzeption ist vielmehr, dass er die Sprache als offenes System versteht, dem die Fähigkeit zu eigen ist, „neue Satzarten und Diskursarten“ aufnehmen zu können (WS 33/22).

13 Als Referenz zitiert Lyotard Herodot (*Historien* IV, 113; in: ders. *Geschichte und Geschichten*. Zürich, München; erschienen 1973): „Reden konnte sie zwar nicht, denn sie verstanden einander nicht; aber mit der Hand ‚setzte‘ sie einen Satz.“ (WS 124/110)

keit der Sprache, die Gaskammern (eine unausdrückliche Absurdität) zu bezeichnen. Um die Existenz von Gaskammern nachzuweisen, muss man die vier verschwiegenen Negationen aufheben: Es gab keine Gaskammern? Doch. – Aber wenn es Gaskammern gegeben hat, so kann dies nicht formuliert werden? Doch. – Aber wenn dies formuliert werden kann, so besitzt zumindest niemand die Autorität, dies zu formulieren oder wahrzunehmen (es ist nicht mitteilbar)? Doch.“ (WS 35f./27)

Dieses „Doch“ markiert *in nuce* die Gerechtigkeitskonzeption Lyotards; denn an dieser Stelle wird erkennbar, dass er Schweigen als Hinweis auf etwas bislang Unartikulierte beziehungsweise unter den gegebenen Regeln Unartikulierbares begreift. Schweigen *appelliere* daher „an prinzipiell mögliche Sätze. Was diesen Zustand anzeigt, nennt man normalerweise Gefühl. ‚Man findet keine Worte‘ usw.“ (WS 33/22)

Gerechtigkeit begreift Lyotard also erstens als Offenhalten, als „Bezeugen“ des Widerstreits (WS 12/*Einsatz*); es gehe also darum, nicht die Regel eines Satzes auf andere Sätze anzuwenden, in seiner Terminologie also den Widerstreit in einen Rechtsstreit zu überführen, sondern den Widerstreit als solchen anzuerkennen. Zweitens müsse in gegebenen Sätzen nicht Darstellbares mittels der „Suche“ nach neuen Sätzen zur Darstellung gebracht werden, um dem Widerstreit Ausdruck zu verleihen (WS 33/22). Lyotards Schlussfolgerung: „Für eine Literatur, eine Philosophie und vielleicht sogar eine Politik geht es darum, den Widerstreit auszudrücken, indem man ihm entsprechende Idiome verschafft.“ (Ebd.)<sup>14</sup>

Der Bericht eines Überlebenden des Holocausts, den Jürgen Straub (2001, 195) zitiert, untermauert Lyotards Überlegungen in beeindruckender Weise:

„Ebenso wie unser Hunger nicht mit der Empfindung dessen zu vergleichen ist, der eine Mahlzeit verloren hat, verlangt auch unsere Art zu frieren nach einem eigenen Namen. Wir sagen ‚Hunger‘, wir sagen ‚Müdigkeit‘, ‚Angst‘ und ‚Schmerz‘, wir sagen ‚Winter‘, doch das sind andere Dinge. Denn es sind freie Worte, geschaffen und benutzt von freien Menschen, die Freud und Leid in ihrem Zuhause erlebten. Hätten die Lager länger bestanden, wäre eine neue, harte Sprache geboren worden; man braucht sie einfach, um erklären zu können, was das ist, sich abzuschinden in Wind und Frost, nur mit Hemd, Unterhose, leinener Jacke und Hose am Leib, und in sich Schwäche und Hunger und das Bewusstsein des nahenden Endes.“<sup>15</sup>

14 ... und vielleicht auch für eine Pädagogik: Ebendieses Finden oder Erfinden neuer „Idiome“ begreift Koller (1999, 146ff.) als *Bildungsprozess* – ich komme in Teil III meiner Untersuchung darauf zurück.

15 Straub zitiert hier Levi: *Se questo è un uomo*. Turin 1947, 149. Dabei bezieht sich Straub an dieser Stelle nicht direkt auf Lyotard, obwohl der Aufsatz einem Forschungszusammenhang entstammt, dem unter anderem Lyotards Denken des Widerstreits zugrunde liegt.

Rekonstruieren wir Lyotards Argumentation weiter: Jedem Satz müsse ein weiterer folgen (vgl. WS 10f./Frage); jeder Satz appelliere an einen weiteren (vgl. WS 118/101). Lyotard begreift dies als ontologische Notwendigkeit (vgl. WS 119/103). Das aber bedeute, dass in der Abfolge von Sätzen ein Unrecht unvermeidbar sei, denn die Artikulation eines Satzes führe nichtartikulierten anderen notwendigerweise ein Unrecht zu (vgl. WS 227/184). Der Widerstreit entspinnt sich also offenbar bereits zwischen Sätzen unterschiedlicher Satz-Regelsysteme und erscheint unabwendbar.

Die Abfolge von Sätzen nennt Lyotard „Verkettungen“ (WS 119/102). Da jedem Satz ein weiterer folgen müsse, begreift er Verkettungen als notwendig, eine bestimmte Form der Verkettung hingegen nicht (vgl. WS 142/136). Eine Verkettung „kann aber für *triftig* erklärt werden, der Satz, der dies tut, ist eine *Verkettungsregel*. Er ist konstitutiver Teil einer *Diskursart*.“ (Ebd.; Herv. F.E.) Diskursarten seien bestimmte *Zwecke* eigentümlich (vgl. WS 58f./40).<sup>16</sup> Diese Zwecke legten bestimmte Verkettungsregeln nahe, mit deren Hilfe Sätze ungleichartiger Satz-Regelsysteme miteinander verkettet würden (vgl. WS 215/179). Daher begreift Lyotard Diskursarten als Strategien der Verkettung. Jedoch nicht als Strategie eines Subjekts: „Die Diskursarten sind Strategien. Von Niemandem.“ (WS 228/185) Vielmehr wirke eine Diskursart selbst mit ihrem Zweck „verführerisch auf ein Satz-Universum. Sie orientiert die Instanzen, die dieser Satz darstellt, in Richtung auf eine bestimmte Verkettung [...].“ (WS 149/148)

Das bedeute, auf der Ebene der Sätze könne der Widerstreit „überdeckt oder übersprungen“ – nicht aber „zugeschüttet“ – werden (WS 216/180), indem eine Diskursart eine bestimmte Verkettung nahe lege. Folge: „Die Diskursarten drängen den Widerstreit von der Ebene der Regelsysteme auf die der Zwecke zurück.“ (WS 59/40) Auf dieser Ebene aber – und darin genau liegt die Pointe Lyotards – existiere keine übergeordnete Regel (keine Metadiskursart), die diesen Konflikt schlichten könne: „Der Titel des Buches legt (mit dem gattungsspezifischen Charakter des bestimmten Artikels) nahe, dass

---

16 Als Zwecke von Diskursarten nennt Lyotard: „Wissen, Lehren, Rechthaben, Verführen, Rechtfertigen, Bewerten, Erschüttern, Kontrollieren ...“ (WS 10/These), „überreden, überzeugen, besiegen, zum Lachen, zum Weinen bringen usw.“ (WS 149/147) sowie „gerecht sein, glauben machen, Fragen veranlassen“ (WS 226/183). Als Diskursarten nennt er unter anderem eine „kognitive“, eine „logische“ (WS 96/85), eine „dialogische“ (WS 122/106), eine „ontologische“ (WS 138/127), eine „spekulative“ (WS 159/Skeptizismus); eine „dialektische, erotische, didaktische, ethische, rhetorische, ironische“ Diskursart (WS 226/183), eine „wissenschaftliche“ (WS 249/217), eine „kritische“ (WS 261/228), eine „narrative“ (WS 263/230) und eine „ökonomische Diskursart“ (WS 285/240). In Bezug auf die Geschlossenheit dieser Aufstellung gilt das zu den Satz-Regelsystemen Gesagte (vgl. Anm. 12 im vorliegenden Kapitel).

eine universelle Urteilsregel in Bezug auf ungleichartige Diskursarten im Allgemeinen fehlt.“ (WS 9/Titel)

In Lyotards eigenen Worten lässt sich sein Denken des Widerstreits ebenso wie die hierin eingelassene normative Komponente wie folgt zusammenfassen: „Die Sprache ist ohne Einheit, es gibt nur Sprachinseln, jede wird von einer anderen Ordnung beherrscht, keine kann in eine andere übersetzt werden. Diese Zerstreuung ist an sich gut, sie muss geachtet werden. Was aber zur Krankheit führt, ist, dass eine Ordnung über andere übergreift.“ (Lyotard 1985, 70) Als „Sprachinseln“ sind die verschiedenen Diskursarten zu begreifen, die die Verkettung von Sätzen unterschiedlicher Satz-Regelsysteme nahe legen. Die Unmöglichkeit, eine Diskursart in eine andere zu „übersetzen“, markiert den Widerstreit. Dieser müsse „geachtet“ werden, da das in einer Diskursart Artikulierbare in einer anderen Diskursart unartikulierbar sei. Und es bliebe zu ergänzen: „Jedes Unrecht muss in Sätze gebracht werden.“ (WS 33/21) Um unter den gegebenen Regeln Unartikulierbares artikulierbar zu machen, müssten neue Sätze und Diskursarten gefunden werden. Diesen Prozess begreift er als unabgeschlossen: Es „gibt keinen letzten Satz“ (WS 11/Frage) – niemals könne „alles“ gesagt werden, immer bleibe „etwas“ unartikuliert (vgl. WS 140ff./132, 133, 134).<sup>17</sup>

Kehren wir zur eingangs genannten Kritik zurück: Dem Einwand von Frank ist zu widersprechen, Lyotard verstößt keineswegs das Subjekt aus der Philosophie. Er gibt ihm aber einen anderen Status. Das Subjekt könne auf verschiedene Weise, als unterschiedliche Instanz *im* Satz situiert werden – ein Beispiel: „Wenn ich vom ‚Subjekt des Aussageakts‘ eines Satzes spreche [...], so nimmt die Sender-Instanz dieses Satzes die Situation der Referenz-Instanz im aktuellen (von mir geäußerten) Satz ein.“ (WS 67/52) Genau deshalb seien die Zwecke von Diskursarten auch nicht als Intention von Autoren-Subjekten zu verstehen: „Wir glauben, dass wir überreden, verführen [...] wollen – doch zwingt nur eine dialektische, erotische, [...] Diskursart ‚unserem‘ Satz und ‚uns‘ selbst ihren Verkettungsmodus auf.“ (WS 226/183)

17 Von Lyotards Postulat, Sprache könne niemals „alles“ vollständig darstellen, immer bleibe „etwas“, das seiner Artikulation harre, ließen sich Bezüge zu jüdischem Denken herstellen – insbesondere zum Bilderverbot und zur Unverfügbarkeit des Anderen (vgl. Lyotard 1998, 101ff.), speziell auch zu Lévinas (vgl. WS 196/172, 188/*Exkurs Lévinas*; Lyotard 1986b, 23; vgl. zu Lévinas auch das Kapitel 6 meiner Untersuchung). Ebenso gibt es Parallelen zu Adornos *Negativer Dialektik* (vgl. Lyotard 1997 [1981], 18ff.; vgl. hierzu auch Reese-Schäfer 1992, Schäfer 1992). Aus Gründen der Übersichtlichkeit kann an dieser Stelle hierauf ebenso lediglich verwiesen werden wie auf die große Bedeutung der Kunst in Lyotards Denken. Denn gerade der Kunst schreibt Lyotard die Fähigkeit zu, sensibel für das nach Artikulation Drängende zu machen (vgl. Lyotard 1986b; 1998, 187ff.; vgl. hierzu auch Koller 1999, 40, Anm. 1).

Inwieweit die Kritik von Wolfgang Ivers, Lyotard verobjektiviere die Sprache, zutrifft, kann meines Erachtens nicht entschieden werden. Zwar weist Lyotard einem seiner Artikulierungen harrenden „etwas“ einen systematischen Ort in seiner Philosophie zu: „Im Widerstreit ‚verlangt‘ etwas nach ‚Setzung‘ und leidet unter dem Unrecht, nicht sofort ‚gesetzt‘ werden zu können.“ (WS 33/23) Ob jedoch dieses „etwas“ als genuin außersprachliche Instanz zu verstehen ist, wie Koller (1999, 38, Anm. 1) es offenbar auslegt, oder ob dies eher als Eigenschaft der Sprache selbst anzusehen wäre, insofern ihr ein unabschließbares Maß möglicher Bedeutungen zu eigen ist, ist aus meiner Sicht unentscheidbar: Jede Bestimmung dieses „etwas“ wäre wiederum ein Satz und insoweit *in* der Sprache.

Der entscheidende Unterschied zu Butlers Subjektbegriff liegt auf der Hand: Ein reflexives und handlungsfähiges Subjekt ist in Lyotards Konzeption nicht darstellbar, es wäre wiederum nur eine Instanz im Satz (in diesem Satz ein Referent). Dennoch ergänzen sich beide Konzeptionen in mindestens dreierlei Hinsicht. Während *erstens* in der Konzeption Butlers unklar blieb, was zur Überschreitung des Gegebenen aufruft,<sup>18</sup> wird dies bei Lyotard überdeutlich: Das Schweigen und das „Gefühl“ verwiesen auf „etwas“, das nach Artikulation dränge, weshalb das Gegebene überschritten werden müsse – neue Sätze und Diskursarten müssten gefunden werden, um diesem „etwas“ Ausdruck zu verleihen. Dies ist aus meiner Sicht weder als Metaphysik noch als Ontologie zu missverstehen, vielmehr sind es empirische Hinweise innerhalb des Gegebenen – Schweigen, „Gefühl“ – die auf dieses „etwas“ hinweisen und damit zur Überschreitung des Gegebenen aufrufen. Analog zu Honneths einleitend dargestellter Beschreibung seiner eigenen Position wären auch diese Hinweise auf „etwas“ (Schweigen, „Gefühl“) aus meiner Sicht als *innerweltliche Instanz der Transzendenz* anzusehen.

*Zweitens* wird aus Butlers Sicht deutlicher, *wie* die Entstehung neuer Sätze und Diskursarten zu denken ist: Während Lyotard zwar die Notwendigkeit dieses Prozesses argumentativ herleiten kann, bleibt dessen Art und Weise in seiner Beschreibung unklar (so auch Koller 1999, 150; Peukert 1999, 188). Mit Butler kann die Entstehung neuer Sätze und Diskursarten als Prozess der Resignifizierung, Bedeutungsverschiebung und Richtungsumkehr bereits bestehender Sätze und Diskursarten begriffen werden.

*Drittens* schließlich können wir einen Bogen zwischen Butlers Subjektbegriff und Lyotards Philosophie schlagen, wenn wir seine Beschreibung des *Widerstreits* als zeitdiagnostische Ergänzung zu Butlers Beschreibung der gesellschaftlichen „Macht“ begreifen – als Beschreibung ihrer radikalen Pluralität innerhalb einer postmodernen Gesellschaft. Es bliebe dann aber zu fragen,

---

18 Vgl. Honneths diesbezügliche Kritik an Butler (Kapitel 6 der vorliegenden Arbeit).

in welcher Weise der Widerstreit auf der Ebene der Gesellschaft sich niederschlägt. Anders gefragt: Wie wird aus der philosophischen Darstellung des Widerstreits, die ja offenbar eine prinzipielle, ahistorische, ja ontologische radikale Pluralität der Sprache behauptet, eine Zeitdiagnose?

Um diese Frage beantworten zu können, ist noch ein letzter Punkt aus dem *Widerstreit* zu rekonstruieren: die *Erzählung*, Lyotard spricht auch von der *narrativen Diskursart*. Sie verkettete Sätze unterschiedlicher Satz-Regelsysteme zu dem Zweck, einen Abschluss zu finden: „Einerseits erzählt die Erzählung einen oder mehrere Fälle von Widerstreit und gibt ihm oder ihnen einen Zweck vor, eine Vollendung, die ihr eigenes Ende bedeutet.“ (WS 251/219) Genau deshalb vermittele die Erzählung andererseits den Anschein, es gäbe ein letztes Wort, „als ob sich das Vorkommnis [das Ereignis; F.E.] – mit seiner widerstreitenden Gewalt – vollenden könne“ (WS 252/219). Hieraus zieht Lyotard den Schluss, die Erzählung könne den Widerstreit zwischen Satz-Regelsystemen und Diskursarten „vergessen machen“ (WS 251/ 219). Dieser Punkt ist für das Verständnis seiner Zeitdiagnose der entscheidende.

## Das postmoderne Wissen

Dass gerade Lyotards Buch *Das postmoderne Wissen* den Ausgangspunkt der sozialwissenschaftlichen Debatte um die Postmoderne markiert, ist weder durch den Status dieser Arbeit noch durch deren theoretischen Anspruch erklärbar. Es handelt sich hierbei um eine Auftragsarbeit für den Universitätsrat der Bezirksregierung der kanadischen Provinz Québec (vgl. Koller 1999, 24) – Lyotard bezeichnet sie selbst als „Gelegenheitsarbeit“ (PW 17) –, und auch in theoretischer Hinsicht lässt dieses Buch viele Fragen offen. Vielleicht sind Popularität und Verbreitungsrad dieser Arbeit eher zu erklären, wenn man sie als Artikulation von „etwas“ versteht, das in den führenden Theorien gesellschaftlicher Modernisierung nicht artikuliert werden konnte, das aber auf seine Artikulation drängte.

Den Gegenstand von Lyotards Untersuchung zum *postmodernen Wissen* bildet der Status wissenschaftlichen Wissens in „höchstentwickelten Gesellschaften“ (PW 13). Als „Methode“ (PW 36) greift er auf die Theorie der Sprachspiele des späten Wittgenstein zurück. Er interpretiert dessen Überlegungen in einer Weise, die eine große Nähe zu seiner Argumentation im *Widerstreit* aufweist: Die einzelnen Sprachspiele gehorchten je eigenen Geltungsbedingungen, seien daher nicht ineinander übersetzbar (vgl. PW 36ff.).

Um sich seinem Gegenstand nähern zu können, meint Lyotard die Frage beantworten zu müssen, auf welche Weise wissenschaftliches Wissen sich legitimiert:

„Eine Aussage muss eine bestimmte Menge von Bedingungen aufweisen, um als wissenschaftlich akzeptiert zu werden. Hier ist die Legitimation der Prozess, in dem ein mit dem wissenschaftlichen Diskurs befasster ‚Gesetzgeber‘ autorisiert ist, die genannten Bedingungen (im Allgemeinen die Bedingungen der inneren Konsistenz und der experimentellen Verifikation) vorzuschreiben, damit eine Aussage Teil dieses Diskurses ist und von der wissenschaftlichen Gemeinschaft in Betracht gezogen wird.“ (PW 34)

In vormodernen Zeiten sei Wissen von Generation zu Generation in Form von Erzählungen überliefert worden. Wie Lyotard am Beispiel der Mythen der Cashinawa-Indianer zu verdeutlichen sucht, bewirke die Erzählung selbst ihre eigene Legitimierung; ihre legitimierende Autorität speise sich aus der tradierten Form ihrer Überlieferung (vgl. PW 67ff.).

In der Moderne hingegen könne sich Wissen nicht mehr auf diesem Wege legitimieren. Die Wissenschaft habe das denotative Sprachspiel von anderen ausgesondert und privilegiert: „Das Kriterium der Annehmbarkeit einer Aussage ist ihr Wahrheitswert.“ (PW 80) Ein solchermaßen konstituiertes Wissen aber könne sich nicht selbst legitimieren, denn es würde sich in diesem Falle wiederum selbst voraussetzen. Daher bedürfe es zu seiner Legitimierung eines Rückgriffs auf die Erzählung: „Das wissenschaftliche Wissen kann weder wissen noch wissen machen, dass es das wahre Wissen ist, ohne auf das andere Wissen – die Erzählung – zurückzugreifen, die ihm das Nicht-Wissen ist; andernfalls ist es gezwungen, sich selbst vorauszusetzen, und verfällt so in das, was es verwirft, die *Petitio principii*, das Vorurteil.“ (PW 90f.)

In der Moderne habe dieses Muster narrativer Legitimation seine paradigmatische Ausprägung in Form zweier geschichtsphilosophischer Entwürfe gefunden, deren wichtigstes Kennzeichen ihr universalistischer Anspruch gewesen sei. Deshalb spricht Lyotard von „großen“ oder von „Metaerzählungen“ (PW 14).

Welche geschichtsphilosophischen Entwürfe sind hiermit gemeint? Lyotard nennt eine eher *politische*, die „Erzählung der Emanzipation“ (PW 112), und eine eher *philosophische*, die „Spekulative Erzählung“ (ebd.). Die Erzählung der Emanzipation umfasse die Aufklärung im Sinne Kants (vgl. PW 96f., 106ff.); auch die Kritische Theorie der Frankfurter Schule verortet er hier (vgl. PW 110). Wissenschaftliches Wissen werde durch diese Erzählung legitimiert, insoweit es zur Emanzipation des Menschen von Fremdbestimmung beitrage. Die Spekulative Erzählung umfasse vor allem den Deutschen Idealismus; als Protagonisten führt Lyotard W. v. Humboldt, Schleiermacher und Hegel an (vgl. 98ff.). Wissenschaftliches Wissen werde durch diese Erzählung legitimiert, insoweit es zur „Bildung“ eines spekulativen Geistes beitrage.

Die Pointe und das zeitdiagnostische Moment in Lyotards Konzeption liegt nun darin, dass er als Kennzeichen der Postmoderne eine Skepsis gegenüber diesen Metaerzählungen behauptet: „Bei extremer Vereinfachung hält man die Skepsis gegenüber den Metaerzählungen für ‚postmodern‘.“ (PW 14) Wie begründet er diese Skepsis?

Sein Fokus liegt weniger auf äußeren, sozioökonomischen Gründen (Prospérité des Kapitalismus, Entwicklung moderner Technologien), vielmehr müsse man die „Keime der ‚Delegitimierung‘“ aufspüren, die den Metaerzählungen selbst „innewohnen“ (PW 113): Die Spekulative Erzählung werde unglaubwürdig, sobald ihr Erkenntnissubjekt – der spekulative Geist – selbst zum Erkenntnisobjekt werde (vgl. PW 113ff.). Folge: „Die spekulative Hierarchie der Erkenntnis macht einem immanenten, sozusagen ‚flachen‘ Netz von Forschungen Platz, deren jeweilige Grenzen nicht aufhören, sich zu verschieben.“ (PW 116f.) Die Erzählung der Emanzipation werde in dem Moment unglaubwürdig, in dem deutlich werde, dass aus einer wissenschaftlichen keine präskriptive Aussage gewonnen werden könne – dies sei schon in Kants Trennung in eine reine und eine praktische Vernunft angelegt (vgl. PW 117ff.). Die Trennung des wissenschaftlichen vom präskriptiven Sprachspiel bewirke eine allgemeine Zerstreuung der Sprachspiele mit der Folge, dass die Wissenschaft weder andere Sprachspiele noch sich selbst legitimieren könne: „Die Wissenschaft spielt ihr eigenes Spiel, sie kann die anderen Sprachspiele nicht legitimieren. Zum Beispiel entgeht ihr das der Präskription. Vor allem aber kann sie sich nicht selbst legitimieren [...]“ (PW 119)

Hiermit zerfalle jede Möglichkeit einer übergeordneten Perspektive, einer Metasprache. Denn Lyotard sucht anhand von Gödels Theorem unentscheidbarer Sätze, Heisenbergs Unschärferelation und Mandelbrots Theorie der Fraktale zu verdeutlichen, dass das wissenschaftliche Wissen selbst keine Metasprache besitzt: „Das Prinzip einer universellen Metasprache [...] [wird] durch das der Pluralität formaler und axiomatischer Systeme ersetzt [...]“ (PW 128, vgl. dazu auch Lyotard 1986b). Kurz: Die Skepsis gegenüber den Metaerzählungen führe zur Delegitimierung wissenschaftlichen Wissens und zur Zerstreuung von Sprachspielen ohne die Möglichkeit einer übergeordneten Perspektive.

Dass Lyotard diese Diagnose keineswegs auf den Bereich wissenschaftlichen Wissens beschränkt, wird im *postmodernen Wissen* mehr als deutlich, vielmehr sieht er Auswirkungen auf die Gesellschaft insgesamt: „In dieser Zerstreuung (*dissémination*) von Sprachspielen scheint sich das soziale Subjekt selbst aufzulösen. Das soziale Band ist sprachlich, aber es ist nicht aus einer einzigen Faser gemacht. Es ist ein Gewebe, in dem sich [...] eine unbestimmte Zahl von Sprachspielen kreuzen, die unterschiedlichen Regeln gehorchen.“ (PW 119) Die „Trauerarbeit“ der ästhetischen Spätmoderne habe hier ihren Ursprung (PW 121). Diesen Vorgang hält Lyotard heute für been-

det: „Die Sehnsucht nach der verlorenen Einheit ist für einen Großteil der Menschen selbst verloren.“ (PW 122)

Die Zerstreuung von Sprachspielen beschreibt Lyotard im Anschluss an Wittgensteins Spätwerk; ob sich hieraus aber schon eine theoretische tragfähige Konzeption einer grundlegenden Heterogenität von Sprache und Gesellschaft ableiten lässt, ist zu Recht angezweifelt worden (vgl. Koller 1999, 30). Vor dem Hintergrund der Argumentation im *Widerstreit* hingegen wird deutlich: Die Heterogenität der Sprache begreift Lyotard auf Basis seiner dort angestellten Überlegungen als unhintergebar, erst die Erzählung vermittele den *Anschein* von Einheit. So gesehen führt eine gesellschaftliche Skepsis gegenüber Erzählungen mit universalistischem Anspruch zwangsläufig dazu, dass der Widerstreit auf der Ebene der Gesellschaft virulent wird. Damit wird einem gesamtgesellschaftlich geteilten Normenhorizont unabwendbar der Boden entzogen.

## Soziale Existenzen

Um von hier aus die Frage beantworten zu können, welche Auswirkungen eine postmoderne Gesellschaft auf die soziale Existenz menschlicher Individuen im Sinne Butlers hat, müssen zwei weitere Punkte aus Lyotards Konzeption geklärt werden: die *Namen* und die *Welt*.

Lyotards These von einer radikalen Pluralität der Sprache stellt bezüglich unserer Auffassung von „Wirklichkeit“ ein Problem dar: Wie kann von Satz zu Satz, von Ereignis zu Ereignis sichergestellt werden, dass noch von den gleichen „Dingen“ die Rede ist? Begreift man Sätze als Ereignisse und deren Geltungsbedingungen als widerstreitend, so ist dies zunächst logisch nicht möglich: Die „Wirklichkeit“ werde im „Universum des Satzes“ dargestellt, sie „erscheint und verschwindet mit diesem Universum, also mit diesem Satz“ (WS 66/50).

Die Subjektphilosophie kennt dieses Problem nicht. Für Lyotard setzt sie ein Ich voraus, das seine Erfahrungen in Form einer zeitlichen Synthese miteinander verknüpft: „Die Idee von Erfahrung setzt die eines Ichs [*je*] voraus, das sich ‚bildet‘, indem es die Eigenschaften der ihm begegnenden Dinge (Ereignisse) aufnimmt und mit der Erstellung ihrer zeitlichen Synthese die Wirklichkeit konstituiert.“ (WS 86/71) Aus Sicht Lyotards ist diese Denkfigur jedoch nicht tragfähig:

„Eine unendliche Zahl von Sprechern kann den Platz des Senders in einem gegebenen Satz einnehmen, und jeder von ihnen ist im Universum dieses Satzes durch das Pronomen *ich* (oder sein Äquivalent in anderen Sprachen) gekennzeichnet. Umgekehrt bedeutet dies, dass zwischen einem Satz und dem folgenden durch nichts sichergestellt ist, dass ‚ich‘ noch dieselbe Entität bezeichnet. Selbst die vorgeblich

unwiderrufliche Gewissheit des *Ich bin* bei Descartes ist seiner jeweilig aktuellen Aussage untergeordnet: „... dieser Satz: ‚*ich bin, ich existiere*‘ [ist] sooft ich ihn ausspreche oder in Gedanken fasse, notwendig wahr“. (Descartes, *Zweite Meditation*, § 3) Von einem auf das andere Mal gibt es keine Gewissheit, dass es sich bei *ich* noch um denselben handelt.“ (Lyotard 1988, 181f.)

Um diesem Problem zu begegnen, führt Lyotard in gleicher Weise wie Butler unter Bezug auf Kripke den *Namen* als *starrten Bezeichnungsausdruck* ein (vgl. WS 72/*Exkurs Antisthenes*). Ebenso wie Butler denkt Lyotard den Namen referenziell und nicht beschreibend: „Die Validierung der Wahrheit eines Namens steht nicht zur Diskussion, er ist keine Eigenschaft, die einem Referenten mittels einer Deskription (einem kognitiven Satz) zugeteilt würde. Er ist nur ein Index, der etwa im Falle des Anthroponyms ein menschliches Wesen – und nur eines – bezeichnet.“ (WS 68/54)<sup>19</sup>

Und ebenso wie für Butler ist es für Lyotard der Name, der die Identität eines Objekts sicherstellt; aus seiner Sicht leistet der Name dies über verschiedenen Sätze und widerstreitende Diskursarten hinweg:

„Wenn man die Identität irgendeines Objektes bestimmen will, muss man es definieren, zeigen und auch benennen können. Es zu benennen heißt, es in einem System von Namen einzuordnen. Diese Namen sind [...] wie die deiktischen Pronomen ‚Bezeichnungsausdrücke‘, aber diese ‚Bezeichnungsausdrücke‘ sind unabhängig vom gegebenen Satz, in dem sie erscheinen. Sie bezeichnen im Prinzip immer dasselbe Objekt, ob es im Moment vorhanden ist oder nicht, ob es Eigenschaften, die man ihm zuweist, anerkennt oder nicht.“ (Lyotard 1988, 184)

Das bedeutet, für Lyotard verbürgt nicht ein vorsprachliches Subjekt, sondern einzig der Eigenname die Identität und Realität eines „Ichs“ ebenso wie die eines Objekts: „Ein Subjekt ist also nicht die Einheit ‚seiner‘ Erfahrung. Die Realitätsbehauptung kann sich den Gebrauch zumindest eines Namens nicht ersparen. Durch ihn, durch dieses leere Bindeglied können sich *ich* zum Zeitpunkt *t* und *ich* zum Zeitpunkt *t + 1* miteinander und mit *Hier bin ich* (Ostention) verknüpfen.“ (WS 88/72)

Zur „Realitätsbehauptung“ bedürfe es aber noch einer zweiten Instanz: der *Welt*. Wir hatten bereits gesehen, dass für Lyotard Sätze jeweils ein Universum darstellen. Und wir hatten eben erkannt, dass er für die Identifikation ein- und desselben Objekts als es selbst den Namen für notwendig erachtet. Hieraus ergibt sich für ihn, dass einzelne Sätze „bedeutete Bruchstücke“ einer Welt darstellen können, und dass es zur Darstellung einer Welt eines *Systems von Namen* bedarf: „Ein Namenssystem stellt eine Welt dar, die Universen,

19 Namen und Eigennamen verwendet Lyotard synonym; vgl. hierzu auch Kapitel 6, Abschnitt (2) meiner Untersuchung.

die von den mit Namen ausgestafften Sätzen dargestellt werden, sind bedeutete Bruchstücke dieser Welt. Das Erlernen eines Namens vollzieht sich auf dem Wege über andere Namen, die bereits Bedeutungen tragen und von deren Referenten man weiß, wie sie durch ostensive Sätze gezeigt werden können.“ (WS 84/68)

Das heißt, wer oder was von einem Namen benannt wird, ergibt sich für ihn einzig aus dem Namensgeflecht, in dem er dargestellt wird: „Der Referent eines Eigennamens, *Bonaparte*, *Auschwitz*, ist stark determiniert, was seinen Ort im Geflecht der Namen und ihrer Beziehungen untereinander (die Welten) angeht [...], und zugleich schwach determiniert, was seine Bedeutung betrifft: man denke an die Vielzahl und die Heterogenität der Satz-Universen, in denen er einen Platz als Instanz einnehmen kann.“ (WS 94/81)

Eben deshalb begreift Lyotard – wie Butler – den Namen nicht als beschreibend: Die Beschreibung eines Objekts, also die Zuschreibung einer Bedeutung, werde durch die unterschiedlichen Satz-Universen und Diskursarten geleistet. Und jedes Ereignis, jeder neue Satz könne einem Namen eine weitere Bedeutung zuschreiben, deshalb sei dieser Prozess unabschließbar (vgl. WS 90f/76, 77; 93f/79, 80). Ein Name könne hinsichtlich seiner Bedeutung niemals „gesättigt“ sein (Lyotard 1988, 185). Daher spricht er auch von einer „Bedeutungsinflation“ hinsichtlich des Namens (WS 90/76). Hieraus resultiert zwangsläufig, dass die Beschreibung einer Welt immer vorläufig bleibt; aus Lyotards Sicht können immer neue Namen in ein Namensgeflecht (eine Welt) eintreten und den Namen können immer neue Bedeutungen zugeschrieben werden.

Aus dem bislang Gesagten ergibt sich aber, dass die geschlossene Beschreibung einer Welt für ihn dennoch möglich erscheint: in Form einer *Erzählung*. Eine Erzählung liefere ein geschlossenes Geflecht von Namen, schließe das Ereignis aus und vermittele deshalb den *Anschein von Einheit*:

„Das *vicus*, das *home*, das ‚Heim‘ [i. O. dt.] stellt die Zone dar, in der der Widerstreit zwischen Diskursarten aufgehoben ist. ‚Innerer‘ Frieden zum Preis von immerwährendem Widerstreit an den Rändern. (In der gleichen Verfassung befindet sich das Ego, die Selbst-Identifikation.) Dieser innere Frieden wird durch die Erzählungen [*récrits*] geschlossen, die die Gemeinschaft von Eigennamen und damit sich selbst beglaubigt. Das ‚Volk‘ [i. O. dt.] schließt sich wieder über dem ‚Heim‘ [i. O. dt.] zusammen, es erkennt sich wieder in Erzählungen, die mit Namen verknüpft sind und das Vorkommnis und den daraus entstehenden Widerstreit vereiteln.“ (WS 251/218)<sup>20</sup>

Zweierlei können wir hier erkennen: Erstens wird deutlich, dass Lyotard in gleicher Argumentationsrichtung wie die sozialwissenschaftliche Debatte um

---

20 Vgl. ebenso WS 253ff./*Exkurs Cashinawa*; bes. 254; Lyotard 1988, 186.

den Begriff der personalen Identität<sup>21</sup> der Erzählung die Eigenschaft zuweist, dem Individuum Einheit, Kontinuität und Kohärenz zu verleihen. Zweitens wird deutlich, dass Lyotard in ähnlicher Weise wie Butler einem solchen Begriff von personaler Identität kritisch gegenübersteht: Während sie anführt, dass eine Erzählung meiner selbst die gründende „Umwendung“ und die Ausgesetztheit dem Anderen gegenüber verschleierte und auf diesem Wege den Anschein von Autonomie und Selbsttransparenz vermittele, liegt für Lyotard der zu kritisierende Punkt darin, dass die Erzählung das Ereignis vorwegnehme, den Widerstreit vergessen mache und auf diese Weise den Anschein von Einheit vermittele. Und während für Butler eine Ethik darin liegt, gerade diese Ausgesetztheit dem Anderen gegenüber beziehungsweise die uneinholbar vorgängige Sozialität des Subjekts anzuerkennen, begreift Lyotard die Anerkennung des Widerstreits und die Sensibilität für das Ereignis als Gerechtigkeit. Es ist leicht erkennbar, dass beide Positionen trotz der unterschiedlichen Terminologie in ihrer normativen Ausrichtung dicht beieinander liegen – Lyotard sieht einen engen Zusammenhang zwischen dem Anderen und dem Ereignis: „Trägt aber der andere, der Fremdling, nicht alle Züge des *Geschieht es?* [...] Muss *Geschieht es?* als *Geschieht Du?* Verstanden werden?“ (WS 196/172)

Ebenso wird jedoch deutlich, dass zwischen beiden Theorien ein bedeutender Unterschied in ihrer jeweiligen Architektur besteht: Während Lyotard Sätze als Ereignisse ansieht und das Subjekt lediglich als Instanz im Satz begreift, versteht Butler die „Umwendung“ einer unterwerfenden „Macht“ als gründendes Moment eines Subjekts, und dessen Handlungsfähigkeit in ambivalenter Weise an die unterwerfende „Macht“ gebunden und zugleich hierüber hinausweisend.

Für meine Überlegungen ist entscheidend, dass Butler als Resultat der gründenden Unterwerfung ein Begehren der Unterwerfung selbst postuliert, und dass es anerkennungswürdige soziale Existenzweisen sind, die ihr zufolge den Gegenstand dieses Begehrens darstellen. Subjektivierung als Voraussetzung von Handlungsfähigkeit begreift sie also als Unterwerfung unter soziale Reglementierungen, die die Anerkennungswürdigkeit sozialer Existenzweisen regeln. Will man historisch-konkrete Formen der Subjektivierung untersuchen, ist daher die Frage zu beantworten, welche sozialen Existenzweisen jeweils als anerkennungswürdig einzustufen sind. Genau an dieser Stelle setzt die Postmoderne eine Zäsur: In dem Moment, in dem den herrschenden Metaerzählungen eine Skepsis entgegengebracht wird, zerfällt jede gesamtgesellschaftlich geteilte Vorstellung über die Anerkennungswürdigkeit sozialer Existenzweisen.

21 Vgl. bspw. Keupp u.a. 1999; Kraus 1996; Meuter 1995; vgl. hierzu auch in Kapitel 6 meiner Untersuchung den Exkurs zum Begriff der Identität.

Dennoch kann eine soziale Existenz offenbar gewährleistet werden: mittels eines Namens. Aus der Sicht Butlers besteht die soziale Existenz eines Individuums in einem „Zeichen seiner Existenz außerhalb seiner selbst“ (PdM 25), nämlich innerhalb der Sprache. Und als solche Zeichen nennt sie „Kategorien, Begriffe[...] und Namen“ (ebd.). Dabei privilegiert sie den Namen in gleicher Weise wie Lyotard: Nur der Name bezeichne etwas Individuelles und stelle dessen Identität im Zeitverlauf sicher. Für Lyotard leistet der Name dies sogar über widerstreitende Sätze und Diskursarten hinweg.

Das Problem der Postmoderne stellt sich auf der Ebene der Anerkennungswürdigkeit: Eine individuelle soziale Existenz (ein Name) kann nur als anerkennungswürdig eingestuft werden, wenn man ihr (ihm) bestimmte Eigenschaften zuschreibt. Dies leiste der Name selbst nicht: Butler und Lyotard kennzeichnen den Namen übereinstimmend als referenziell, nicht als beschreibend. Erst innerhalb der jeweils dargestellten Satz-Universen und Diskursarten erhält Lyotard zufolge der Name seine Bedeutung, werden ihm also bestimmte Eigenschaften zugeschrieben. Deshalb besteht aus seiner Sicht jederzeit die Möglichkeit eines Widerstreits hinsichtlich der dem Namen zugeschriebenen Bedeutungen. Eine Einheit dessen könne nur mittels einer Erzählung entstehen – als Anschein. Dasselbe gilt für die Kriterien, anhand derer soziale Existenzweisen als anerkennungswürdig eingestuft werden: Mit dem Glaubwürdigkeitsverlust großer Erzählungen besteht hinsichtlich dieser Kriterien jederzeit die Möglichkeit eines Widerstreits. In der Zusammenschau hat dies zwei einschneidende Konsequenzen für die soziale Existenz menschlicher Individuen in der Postmoderne:

*Erstens hat eine postmoderne Gesellschaft eine radikale Pluralität sozialer Existenzweisen zur Folge.* Mit der Skepsis gegenüber großen Erzählungen wird der Widerstreit auf der Ebene des Sozialen virulent. Denn nur die Erzählungen können laut Lyotard den Widerstreit vergessen machen. Verlieren die Metaerzählungen ihre Glaubwürdigkeit, besteht deshalb hinsichtlich der Kriterien der Anerkennungswürdigkeit sozialer Existenzweisen jederzeit die Möglichkeit eines Widerstreits. Resultat: Anerkennungswürdige soziale Existenzweisen können einander widerstreiten, werden radikal pluralisiert.

*Zweitens werden soziale Existenzweisen vorläufig.* Mit der Skepsis gegenüber großen Erzählungen entfällt die Möglichkeit, die „Bedeutungs-inflation“ hinsichtlich der Namen zu begrenzen. Nur die Erzählungen können laut Lyotard das Ereignis vereiteln und damit eine geschlossene Welt mit den darin eingelassenen und mit Bedeutung versehenen Namen darstellen. Verlieren die Metaerzählungen ihre Glaubwürdigkeit, besteht jederzeit die Möglichkeit, dass den Namen neue und unter Umständen widerstreitende Bedeutungen zugeschrieben werden. Resultat: Eine Kontinuität anerkennungswürdiger sozialer Existenzweisen ist nicht mehr gewährleistet.

Für ein menschliches Individuum heißt das: In der Postmoderne kann es mehrere – unter Umständen widerstreitende – soziale Existenzen besitzen. Keine dieser Existenzen aber ist auf Dauer gesichert. Es ist leicht zu erkennen, dass hieraus wiederum zweierlei resultiert: erstens ein prekärer Staus der sozialen Existenz und Handlungsfähigkeit eines Individuums – kurz: seiner Subjektivität –, zweitens dessen verstärkte Anfälligkeit für Machtmissbrauch. Diese zwei Punkte werden im Folgenden auszubuchstabieren sein, denn sie geben der Subjektivität des Arbeitskraftunternehmers ihre bestimmende Gestalt.

All diese Überlegungen aber stehen unter einem Vorbehalt: Schenken wir den im letzten Kapitel dargestellten Argumenten hinsichtlich einer „Ökonomisierung des Sozialen“ Glauben, dann wäre die Frage nach der Postmoderne hinfällig und das Ökonomische wäre als „Metadiskursart“ anzusehen. Andererseits hatte ich im vorigen Kapitel zu plausibilisieren versucht, dass die Logik der Ökonomie keineswegs in eindeutiger und vorhersehbarer Weise die Anerkennungswürdigkeit sozialer Existenzweisen zu determinieren vermag. Lyotard selbst hat erkennen lassen, dass er die Diagnose eines Primats des Ökonomischen in gewisser Weise teilt, wir müssen diesen Punkt daher einer genauen Analyse unterziehen.

## Die Vorherrschaft der ökonomischen Diskursart

Lyotard beschreibt im *Widerstreit* eine *ökonomische Diskursart* (vgl. WS 285, 240): In einem gegebenen Satz 1 trete der Sender  $x$  dem Empfänger  $y$  einen Referenten  $a$  ab. Dieser Satz verkette sich mit einem zweiten hinsichtlich der „Ent-Kopplung“ (ebd.) der beiden Sender: Sender  $y$  trete Empfänger  $x$  einen Referenten  $b$  ab. Die Anknüpfung von Satz 2 an Satz 1 bilde einen Tausch. Durch den ersten Satz gerate  $x$  in die Situation des Gläubigers und  $y$  in die des Schuldners. Durch den zweiten Satz werde diese Situation aufgehoben; Satz 2 (der Satz der Abgeltung) annulliere Satz 1 (den Satz der Abtretung).

Zur Produktion von Waren und Dienstleistungen bedürfe es einer bestimmten Menge an Zeit (vgl. WS 287f./244). Die Bewertung des Tauschwertes der Referenten  $a$  und  $b$  erfolge daher anhand der Zeit, die zu deren Erstellung notwendig sei (vgl. WS 289/246). Aus diesem Grund begreift Lyotard *Geld* als *Äquivalent von Zeit*: „In der Gegen-Abtretung oder beim Kauf (Satz 2) kann es [das Geld; F.E.] jedes  $b$  ersetzen. Es gilt die Zeit ab, die  $x$  bei der Produktion von  $a$  verlor. Es macht die Tatsache evident, dass die Nutznießung an Gegenständen oder ihr Besitz unwesentlich ist, dass aber der Tausch ein Zeit-Handel ist. Ein monetäres Zeichen, gleich welcher Natur, ist ‚abstrakte‘ angehäufte Zeit.“ (Ebd.) Deshalb bestehe der Zweck der ökonomischen Diskursart in dem Gewinn von Zeit: „Man ist in dem Maße reich, in dem man

über mehr vergangene Zeit als die anderen Tauschpartner verfügt.“ (WS 298/247)

*Arbeit* beschreibt Lyotard zunächst als denjenigen Zeitaufwand, der für die Produktion notwendig sei (auch für die „Produktion“ von Dienstleistungen; vgl. WS 287/244). Diese Zeit aber gehorche nicht der Logik des Tausches, „die Produktion geht dem Tausch gegenüber nach. Großer Zeitaufwand bei der Produktion, große Verspätung einzuholen, gespeicherte (verlorene) Zeit wettzumachen, hoher Wert einzulösen.“ (WS 288/244)

Dementsprechend begreift Lyotard Arbeit nicht als Bestandteil der ökonomischen Diskursart. Arbeit sei vielmehr als „Gruppierung“ zweier Satzarten anzusehen (WS 287/243): Sätzen der Einbildungskraft und Sätzen der technischen Verwirklichung. Der Satz der Einbildungskraft „fordert“ einen „Gegenstand“ (ebd.). Der Satz der technischen Verwirklichung forme „Materialien“ entsprechend einem „Muster“ um, das der Forderung des Satzes der Einbildungskraft entspreche (ebd.)

Zwischen Arbeit und ökonomischer Diskursart bestehe ein *Widerstreit*, der jedoch nicht ausgetragen, sondern in einen *Rechtsstreit* überführt werde: Die ökonomische Diskursart werde als Metadiskursart, als universelle Urteilsregel betrachtet, „Erfindung“ (Satz der Einbildungskraft) und „Ausführung“ (Satz der technischen Verwirklichung) würden „wie verlorene Zeit behandelt“ (WS 288/245).

„Dieser Zeitverlust wird im Tausch der Produkte wettgemacht werden müssen. Die Beschleunigung des Zeittakts und ganz allgemein die Übersättigung des Zeitplans der Gemeinschaften entspringen der Ausdehnung des ökonomischen Diskurses auf Sätze, die nicht der Tauschregel unterliegen: Unterordnung des aktuellen Satzes 1 unter einen Satz 2, der die Abtretung annullieren und die Tauschenden ‚befreien‘ wird. Alle Schulden (an Liebe, an Arbeit, selbst an Leben) werden für tilgbar erachtet.“ (Ebd.)<sup>22</sup>

Lyotard behauptet also eine „Vorherrschaft der ökonomischen Diskursart“ (WS 293/253). Und seine Ausführung lassen erkennen, dass er dies als aktuelle Zeitdiagnose verstanden wissen möchte. Er rekonstruiert dies aber ebenso schon anhand der Überlegungen von Marx (vgl. WS 282/236).

---

22 Lyotard nimmt hier im exakten Sinne Vorschläge und Kennzeichnungen der jüngeren Managementliteratur vorweg – Sprenger (2005, 191) etwa schreibt: „Jedes Gespräch, Liebe, Spiel, Zärtlichkeit, jedes Sichanblicken, jede Minute Lebenszeit ist eine Ware, die jemand zum Tausch anbietet. Jeder Mensch führt mit jedem anderen [...] ein Beziehungskonto.“ Und dem Buch *Life-Leadership* des Autoren L. Seiwert ist nach Opitz der Vordruck eines „Beziehungskontos“ beigelegt, „wobei die zu erstellende ‚Buchführung‘ dem Leser bei der Frage behilflich sein soll, welche Beziehungen unter Umständen aufzulösen sind“ (Opitz 2004, 155).

Zusammengefasst: Der Zweck der ökonomischen Diskursart, Zeit zu gewinnen, zwingt anderen Sätzen, auch den Sätzen der Arbeit, ihren Verkettungsmodus auf: Satz 2 (Satz der Abgeltung) annulliert Satz 1 (Satz der Abtretung), alle Schulden seien getilgt. Für meine weiteren Überlegungen ist jedoch die entscheidende Frage die folgende: *In welcher Weise* zwingt Lyotard zufolge ein Zweck unterschiedlichen Sätzen einen Verkettungsmodus auf? Er schreibt: „Der mit einer Diskursart verbundene Einsatz [Zweck; F.E.] vermöchte die Verkettung zwischen Sätzen zu bestimmen. Er bestimmt sie aber nur so, wie ein Zweck Mittel bestimmen kann: *durch den Ausschluss derer, die nicht angebracht sind.*“ (WS 149/148; Herv. F.E.) So gesehen selektiert die ökonomische Diskursart auch die Kriterien, anhand derer subjektives Arbeitsvermögen sich bemisst, *ex post* und *ex negativo*. Offenbar legt sie diese Kriterien also keineswegs von vornherein fest. Unter den Bedingungen eines gewandelten Charakters von Arbeit, in der dem subjektiven, individuellen Arbeitsvermögen der Arbeitenden eine entscheidende Rolle beigemessen wird, und in der auf dem Hintergrund einer postmodernen Gesellschaft die Bewertung dieses Arbeitsvermögens pluralisierten Kriterien gehorcht, trägt sich die radikale Pluralität der Postmoderne *in* die ökonomische Diskursart hinein. Die ökonomische Diskursart behält aber das „letzte Wort“: Sie schließt unzumutbare Arbeitsvermögen aus.

Im Rahmen meiner Untersuchung lässt sich diese These nicht aus wirtschaftswissenschaftlicher Perspektive belegen; es lassen sich jedoch innerhalb der sogenannten „Managementliteratur“ Fundstellen anführen, die sie plausibel machen. So ist beispielsweise Opitz darin zuzustimmen, dass der populäre Autor von „Managementhandbüchern“ Reinhard K. Sprenger durch eine emphatisch vorgetragene Ethik des Anderen auffällt: Er beharrt darauf, die „Andersartigkeit des Anderen anzuerkennen“, die Mitarbeiter in ihrer „Besonderheit nicht zu beschneiden“, sondern in ihrer „Unverwechselbarkeit gelten zu lassen“ (Opitz 2004, 134). Nur auf diesem Wege würden alle Potenziale der Mitarbeiter für das Unternehmen fruchtbar gemacht. Natürlich handelt es sich bei dieser emphatischen Rede von der Anerkennung der Andersartigkeit um eine *funktionale* Andersartigkeit, wie Opitz zutreffend anmerkt (vgl. ebd., 135). In dem Moment, in dem die Andersartigkeit des Mitarbeiters dysfunktional für das Unternehmen wird, muss man sich laut Sprenger von „dem einzigartigen Individuum trennen“ (ebd.). Strukturell ähnelt dieser Argumentation diejenige Fredmund Maliks, Autor vieler „Managementbücher“ und bis 2004 Professor an der Universität St. Gallen. In einem Essay (Malik 2005, 28) schreibt er: „Es ist naiv zu sagen, der Markt werde schon alles richten. Er führt keine wirtschaftlichen Leistungen herbei, er verhindert keine Fehler, sondern bestraft sie – nachdem sie passiert sind.“ Beide Argumentationen beinhalten dieselbe zeitliche Struktur, die ich anhand der Überlegungen Lyotards herausgearbeitet hatte: Die Vorherrschaft der ökonomischen Diskursart

besteht keineswegs in der Determination anderer Diskursarten, sondern im Ausschluss nicht zweckmäßiger Diskursarten *ex post* und *ex negativo*.

Für meine Argumentation ergibt sich hieraus folgende Konsequenz: Zum Abschluss des vorigen Abschnitts hatte ich gefragt, ob die Vorherrschaft der ökonomischen Diskursart die radikale Pluralität sozialer Existenzweisen in der Postmoderne unterminiert. Diese Frage ist bedingt zu verneinen: Es wird erkennbar, dass die ökonomische Diskursart Kriterien sozialer Wertschätzung nicht zu determinieren vermag (wie es die Rede von einer „Ökonomisierung des Sozialen“ suggerieren könnte), dass sie aber *ex post* und *ex negativo* diejenigen Kriterien aussondert, die keinen Zeitgewinn ermöglichen.

Anders gesagt: Wir hatten im ersten Teil meiner Untersuchung gesehen, dass eine „subjektivierte“, postfordistische Ökonomie mit der Entgrenzung lebensweltlicher und systemrationaler Aspekte einhergeht. Das heißt, von der einen Seite aus betrachtet wandern lebensweltliche Aspekte in die Sphäre des Ökonomischen ein (Baethges Vorstellung von einer „Subjektivierung von Arbeit“ beispielsweise). Daher wundert es nicht, dass wir die radikale Pluralisierung des Sozialen in der Postmoderne auch im Ökonomischen wiederfinden konnten. Aus umgekehrter Sicht wird die Entgrenzung lebensweltlicher und systemrationaler Aspekte als „Ökonomisierung des Sozialen“ beschrieben (von Neckel und Dröge beispielsweise). In der Postmoderne resultiert hieraus eine durch die ökonomische Diskursart *ex post* und *ex negativo* selektierte radikale Pluralität des Sozialen – nicht aber deren Determinierung.

Auf der Ebene der Beschreibung wird diese Diagnose auch von Theoretikern geteilt, die aus einer ganz anderen philosophischen Perspektive heraus argumentieren. Dass es gerade eine postmoderne Gesellschaft erforderlich macht, zur Beschreibung derselben mehr als eine Perspektive einzunehmen, wird sich im Folgenden erweisen. Diese Erkenntnis vorwegnehmend werde ich die Gedanken Lyotards um diejenigen Matthias Waltz<sup>4</sup> ergänzen, denn mit seinem Buch *Die Ordnung der Namen* (1993; im Folgenden zitiert als OdN) steht eine weitere, eine kulturwissenschaftliche Sichtweise auf die zur Debatte stehenden Fragen zur Verfügung.

## **Die Namen und das Mediale**

Waltz ist Professor (im Ruhestand) für Französische Literaturwissenschaft mit dem Schwerpunkt Literaturgeschichte, Kulturgeschichte und Kulturtheorie an der Universität Bremen. In seinem Buch *Die Ordnung der Namen* legt er eine kulturwissenschaftliche Interpretation der Moderne vor, in der die Postmoderne – hierin Lyotard nicht unähnlich – als Vollendung der Moderne erscheint, ohne jedoch eine generelle Gegenüberstellung und Chronologie zweier Gesellschaftsformationen zu behaupten, wie das Präfix „post“ suggerieren könnte. Während Lyotards Stärke in der stringenten theoretischen Ar-

gumentation liegt, die jedoch zum Teil aufgrund ihrer Abstraktheit etwas formalistisch wirkt, liefert Waltz mit seiner textnahen literaturwissenschaftlichen Argumentationsweise sehr plastische und konkret greifbare Beschreibungen und Bilder. Darunter leidet allerdings zum Teil seine argumentative Stringenz und begriffliche Schärfe.<sup>23</sup> Seine theoretische Grundlage bildet Lacans Theorie des Symbolischen – allerdings in sehr impliziter Art und Weise. Ich werde seinen Bezug zu Lacan ebenso wie seinen historische Blick auf die Entstehung der Moderne nur so weit berücksichtigen, wie es für das Verständnis seiner Gedanken und meiner Bezugnahme hierauf unumgänglich erscheint.

Waltz' Argumentation kreist um zwei Begriffe: die *Namen* und das *Mediale*. Er schreibt: „Der Name ist das Leerste, bedeutet nichts, trotzdem ist er das, was uns am nächsten liegt.“ (OdN 11) Wie ist das zu verstehen? Namen begreift Waltz wie Butler als dasjenige Zeichen, mittels dessen ein menschliches Individuum für andere sichtbar und im Sozialen situiert wird: „Auf die Frage: ‚Wer sind Sie?‘ antwortet man mit seinem Namen.“ (Ebd.) Und in gleicher Weise wie Butler und Lyotard begreift er den Namen als „Etikett“ (ebd.) – also referenziell, nicht beschreibend. Der Name selbst beinhalte keine Information, sei also leer.

Bedeutung erlange ein Name erst, indem er als Etikett über einer bestimmten Menge von Informationen stehe. Diese Informationen würden nicht im Namen selbst, sondern in einer *medialen Welt* aufbewahrt: „Das Medium ist ein Gedächtnis.“ (OdN 169) Diese mediale Welt können wir vorläufig als Welt der Sprache, der Symbole und Bedeutungen charakterisieren. Erst in und mittels einer solchen Welt erlange ein Name seine Bedeutung. Auch diese Darstellung ähnelt derjenigen Lyotards. Wenn aber ein Name erst in und durch das Mediale seine Bedeutung erlangt, dann bedeutet dies: Wenn ein Individuum auf die Frage: „Wer sind Sie?“ mit seinem Namen antwortet, ruft es genau diejenigen Informationen auf, die in der medialen Welt über diesen

23 Wir werden im Folgenden sehen, dass die Erklärung des Prozesses, der zu einer postmodernen Gesellschaft führt, bei Lyotard und bei Waltz auf unterschiedlichen Ebenen liegt. Es wird aber erstens deutlich werden, dass beide Autoren darin übereinstimmen, die Postmoderne keinesfalls als Anti- oder Gegenmoderne zu verstehen, sondern vielmehr als Konsequenz von Prämissen, die in der Moderne selbst angelegt sind. (Vgl. zu Lyotard diesbezüglich meine Ausführungen zur Delegitimierung wissenschaftlichen Wissens und zu den „Keimen der Delegitimierung“, die in den Metaerzählungen selbst angelegt gewesen seien; vgl. zu Lyotards Sicht des Verhältnisses von Moderne und Postmoderne auch Lyotard 1994 [1987], wo er die Postmoderne als „Durcharbeiten“ – im Sinne der Psychoanalyse – von in der Moderne selbst angelegten Prämissen begreift). Zweitens werden wir erkennen, dass beide Autoren aus ihrer je unterschiedlichen Darstellung dieses Prozesses dieselben Schlussfolgerungen ziehen und eine sehr ähnliche Beschreibung der postmodernen Gesellschaft anfertigen.

Namen gespeichert sind (vgl. OdN 11). Bei Butler (1995, 310) heißt es: „Das ‚Ich‘ ist [...] ein Zitat der Stelle des ‚Ichs‘ in der Rede [...]“. Mit Waltz’ ließe sich dieser Satz wie folgt paraphrasieren: „Das Ich ist ein Zitat der Stelle des Namens in der medialen Welt“. Deshalb, so scheint es, ist uns der Name so nah.<sup>24</sup> Wenn Walz deshalb später bezüglich der Postmoderne davon spricht, Individuen besäßen *keine Namen* mehr, so bedeutet dies, ihr empirischer Name besitze *keine Bedeutung* mehr. Es bedeutet *nicht*, Individuen besäßen keinen empirischen Namen.

Was aber meint Waltz mit einer *medialen Welt*? Vor dem Hintergrund des bisher Gesagten erscheint es plausibel, dass er hiermit das zu bezeichnen sucht, was wir mit Lyotard als Welt (im *Widerstreit*) beziehungsweise als soziales, sprachliches Band (im *postmodernen Wissen*) kennengelernt hatten, und was mit Butler als gesellschaftliche „Macht“ zu kennzeichnen wäre, die die Anerkennungswürdigkeit sozialer Existenzweisen reglementiert. Aus der Sicht Waltz’ formuliert: Erst im Medialen entstehen Bedeutungen, konstituiert sich das Soziale, erhalten Subjekte ihren Ort und ihre Handlungsfähigkeit.<sup>25</sup> Hierbei muss beachtet werden, dass Walz oftmals von *der* medialen Welt spricht, allerdings im Laufe seines Buches mehrere historische Ausprägungen dieser medialen Welt – mehrere *Welten* – beschreibt. Auch spricht er zum Teil von *dem* Medialen, womit offenbar eher die grundsätzliche Funktion der medialen Welt gemeint ist.<sup>26</sup>

Die Argumentation Waltz’ wirft jedoch eine grundlegende Frage auf: Wenn Bedeutungen erst im Medialen entstehen, von welchem Punkt aus kann es in den Blick geraten? Anders gesagt: Der Rahmen, in dem Bedeutungen entstehen (das Mediale), erscheint als etwas Gegebenes, und das heißt: er erscheint gerade *nicht*. Er ist die *unsichtbare* Voraussetzung dafür, dass es Bedeutungen gibt. Von wo aus aber wird eine unsichtbare Voraussetzung *sichtbar*? Waltz sucht den Zugang zum Medialen über die „neurotische Frage“

---

24 Waltz thematisiert hingegen nicht Butlers Vorstellung, dass ein solchermaßen verstandener Name immer schon über dasjenige hinausweist, was ihn konstituiert (auf dem Wege der Resignifizierung, der Verschiebung, der Richtungsumkehr der unterwerfenden „Macht“), dass er also immer schon mehr und anderes ist als die im Medialen vorhandenen Informationen.

25 Allerdings unterscheidet sich Waltz’ Begriff des Subjekts hier grundlegend von demjenigen Butlers: Während sie diesen Begriff für ein sozial existierendes und handlungsfähiges menschliches Individuum aufspart, verwendet Waltz den Begriff des Subjekts auch für das menschliche Individuum außerhalb des Medialen. Er rekurriert hiermit offenbar auf Lacans Unterscheidung in ein vorsprachliches, imaginäres ich (*moi*) einerseits und ein sprachliches ich (*je*) andererseits (vgl. hierzu Weber 2000, Kap. 7 und 8). Um meine Darstellung nicht unnötig zu verkomplizieren und weil Waltz seine Terminologie nicht expliziert, werde ich im Folgenden die Begriffsverwendung Butlers beibehalten.

26 Eine ähnliche Unterscheidung findet sich bei Lacan zwischen *dem Symbolischen* und der symbolischen *Ordnung*.

(OdN 29): In Anlehnung an die Psychoanalyse begreift er den „Neurotiker“ als einen Menschen, der sich der medialen Welt verweigert (vgl. OdN 34ff.). Diese Verweigerung versperre in der sozialen Welt den Zugang zur Handlungsfähigkeit, in der Literatur hingegen könne sie festgehalten werden, finde die Verweigerung des Medialen quasi ihr eigenes Medium. Daher verspreche eine Interpretation literarischer Texte der „neurotischen“ Verweigerung (Sartre, Rousseau, Proust) einen Zugang zur Welt des Medialen. In der Psychoanalyse ebenso wie in der Literatur jedoch bleibe der Punkt, von dem aus der „Neurotiker“ spricht, unmarkiert. Erst eine Interpretation entsprechender literarischer Texte erlaube es, diesen Punkt zu benennen. Auf diesem Wege werde deutlich, dass die „neurotische“ Weigerung selbst in zweifacher Weise an die Welt des Medialen gebunden ist.

Exemplarisch werde ich dies anhand Waltz' Interpretation von Sartres Roman *La nausée* (deutsch: Der Ekel) verdeutlichen. Waltz interpretiert den Ekel des Ich-Erzählers dieses Romans (Roquentin, sicherlich eine Art Alter-Ego Sartres) als Zusammenbruch der medialen Welt – was übrig bleibt, sei nackte Existenz:

„Der Zusammenhang, in dem jedes Ding seine Bedeutung hat, indem es auf ein anderes verweist, löst sich auf. Roquentin hebt einen flachen Kiesel auf, um ihn über eine Wasseroberfläche springen zu lassen. Plötzlich ist das ‚um zu‘ verschwunden, es bleibt in der Hand ein Gegenstand: trocken auf der einen, schlammig auf der anderen Seite (S. 10). Eine Gabel, ein Türgriff, eine Pfeife haben eine merkwürdige Art sich anzufühlen (S. 13), die Dinge verschwinden nicht mehr in ihrer Funktion (S. 22), die Wörter verlieren ihre Macht über die Dinge, ein Baum ist nicht mehr ein Exemplar der Gattung Baum, auch die Gestaltwahrnehmung löst sich auf, die macht, dass wir den Baum als Ganzes sehen, mit Wurzeln, Stamm und sich verzweigenden Ästen; jedes Stück Rinde ist für sich da ohne Bezug, als verschrundener, feuchter, bräunlich-grünlicher Körper.“ (OdN 45)<sup>27</sup>

Diesen Vorgang versteht Waltz als „Auflösung der Sprache selbst“ (OdN 46):

„Die Wörter verlieren ihre Kraft zu bezeichnen; zugleich entwickelt sich eine zügellose Metaphorik; die Samtbank ist ein tausendfüßiges Insekt, toter Esel (S. 177), die Hand ein Wurm, die Farbe Schwarz ein Sekret (S. 184f.). Die klassische Form der Metapher besteht darin, auf das verborgene Wesen einer Sache hinzuweisen; diese Metaphorik bildet endlose Reihen, in denen es keinen eigentlichen Sinn mehr gibt, es bleibt nur Verwirrung (S. 185).“ (Ebd.)

27 Waltz' Seitenangaben beziehen sich auf folgende Ausgabe: Jean-Paul Sartre, *La nausée*, Paris 1957.

Hiermit werde nicht nur den Dingen, sondern auch Personen, ihren Handlungen und Gesten die Bedeutung genommen: „Aus dem Sich-die-Hand-Geben verflüchtigt sich die Bedeutung der Geste, es bleibt ein fetter weißer Wurm, der, losgelassen, schlapp herunterfällt.“ (OdN 45)

Das heißt: Für Waltz erzeugt das Mediale Bedeutungen, gibt menschlichen Individuen ihren Ort im Sozialen, verschafft ihnen – in den Worten Butlers – eine soziale Existenz und Handlungsfähigkeit, und lässt somit eine *Welt* entstehen, wie wir sie auch bei Lyotard kennen gelernt hatten: als System von Namen, welches menschlichen Individuen ebenso wie Objekten einen Platz zuweist und mit Bedeutungen versieht. Dementsprechend führe der Zusammenbruch des Medialen in der Konsequenz dazu, „dass Roquentin nicht mehr als Gesehener lebt“ (OdN 51) – mit Butler gesprochen: nicht mehr als „anerkennbares soziales Wesen“ (PdM 31).

Dieser Zusammenbruch der medialen Welt in Sartres *La nausée* wird von Waltz aber nicht nur als ein Ereignis interpretiert, vielmehr werde dieser Zusammenbruch von Roquentin (und Sartre) in bewusster Weise gesucht: als Verweigerung des Namens, des Ortes, den die mediale Welt dem Individuum gibt (vgl. OdN 46f.). Diese Verweigerung betreffe die herrschende mediale Welt des Bürgertums: die Welt des Eigentums, der Rechte und Pflichten, der Orte, die für den Bürger im Sozialen bereitgehalten werden (vgl. OdN 48). Sie bleibe bestimmend für das Gesamtwerk Sartres, er verkenne hierbei aber in zweifacher Hinsicht das Wesen des Medialen.

Erstens habe Sartre zeit seines Lebens versucht, das Mediale über die Intentionen der beteiligten Subjekte zu verstehen (vgl. OdN 50). Waltz begreift das Mediale aber – in gleicher Weise wie Lyotard die Diskursarten – als *Spiel*. Und das bedeutet: Nicht die Spiele (das Mediale, die Diskursarten) seien über die Intentionen der beteiligten Subjekte zu verstehen, sondern umgekehrt die Intentionen der beteiligten Subjekte über die Regeln der Spiele: „Mediale Systeme [...] haben eine innere Struktur. Man kann sie mit Spielen vergleichen wie Schach oder Fußball; die Regeln eines Spiels sind nie verständlich aus den Motiven, warum man sie ergreift; im Gegenteil: Sie erzeugen ein eigenes System von Motiven, man kann sie nur verstehen im Vergleich mit anderen Spielen.“ (Ebd.)<sup>28</sup>

Hieraus resultiere eine zweite Verkennung Sartres: Er verkenne, dass der Ort der Verweigerung des Medialen selbst an das Mediale gebunden sei. Und

---

28 Warum ein Fußballer Tore zu schießen oder zu verhindern sucht ist ebenso wie die Züge eines Schachspielers nur verständlich über die Regeln der jeweiligen Spiele. Lyotard sagt exakt dasselbe über die Diskursarten (vgl. WS 227f./184, 185), und genau deshalb schreibt er (ich hatte es bereits zitiert): „Wir glauben, dass wir überreden, verführen [...] wollen – doch zwingt nur eine dialektische, erotische, [...] Diskursart ‚unserem‘ Satz und ‚uns‘ selbst ihren Verkettungsmodus auf.“ (WS 226/183)

dies in wiederum zweifacher Weise: Erstens betrachte Roquentin – so Waltz – die mediale Welt des Bürgertums vom Standpunkt einer *anderen* medialen Welt aus. Er greife auf die Welt seiner ehemaligen Geliebten zurück, einer Welt der „Abenteuer“ (OdN 53), der Schauspielerei und der „vollkommenen Momente“ im Theater (OdN 54). Die mediale Welt der Bürger sei für diese selbst unsichtbar, sie erscheine als gegebener Rahmen, der Bedeutungen erschafft und den Individuen ihren Platz zuweist. Diese Welt könne erst von einem Außen in den Blick genommen werden: vom Standpunkt Roquentins (der Welt der Abenteuer und des Theaters). Roquentins eigener Standpunkt wiederum könne für ihn selbst nicht in den Blick geraten. Dies könne erneut nur von einem Außen aus geschehen: vom Zuschauer im Theater und vom Leser des Romans:

„Sichtbar ist immer nur die Welt der anderen bzw. die, die man verlassen hat; die Welt, in der man lebt, ist prinzipiell unsichtbar [...], weil der Blick, der die Wirklichkeit als Welt artikuliert, nicht gesehen werden kann. Die Bürger sehen überhaupt keine Welt; sie tragen den medialen Blick und bleiben in ihm; was sie sehen, ordnen sie sofort in ihre Welt ein. Erst die Erfahrung, dass Welten sterben [der Ekel; F.E.], erlaubt es, sie als ganze zu sehen. Das gilt aber nur für die Welt, die das Subjekt verloren hat; den Blick, für den er schreibt, kann Roquentin nicht sehen [...].“ (OdN 56)

Sartre verkenne aber noch in einer zweiten Weise, dass die Verweigerung der medialen Welt sich selbst einer solchen verdanke: Verweigern könne man nur, was man besitzt, oder was einem angeboten wird. Eine Verweigerung des Namens, der mir in der medialen Welt einen Platz zuweist, sei nur auf Grundlage dieser herrschenden medialen Welt möglich. Ohne eine solche Welt sei diese Verweigerung schlicht sinnlos; „die Ablehnung stützt sich auf das, was sie ablehnt, und setzt seine Existenz voraus“ (OdN 267).

Wie aber entsteht das Mediale? Was gibt ihm seine Struktur und seine Legitimation? Dies lässt sich am ehesten vom Begriff des *Bedürfnisses* aus verstehen. Bedürfnisse interpretiert Waltz als Motive, die aus den Regeln des Medialen (im Sinne eines Spiels) resultieren. Als Ausgangspunkt seiner Darstellung wählt er die Unterscheidung zwischen „der Bedürftigkeit, die mit dem (fiktiven) natürlichen Menschsein eins ist, die ihn lenkt, ohne dass er weiß, was er tut“ einerseits, und den „Bedürfnisse[n], die man kennt, und die man zu seinen Motiven machen kann“ andererseits (OdN 244). Von der fiktiven natürlichen Bedürftigkeit aus lasse sich eine Welt, die Motive, Intentionen und Bedeutungen artikulieren kann, nicht konstruieren: „Die Bedürftigkeit des Naturzustands schafft keine Weltobjekte; die Frucht erscheint und verschwindet mit dem Hunger.“ (OdN 244) Damit Bedeutungen, soziale Beziehungen und Motive entstehen können, bedürfe es eines *Mediums*.

Dessen ursprüngliche Struktur beschreibt Waltz im Anschluss an Marcel Mauss' und Claude Lévi-Strauss' Darstellung der *Alten Welt*. Anhand der Beschreibung von Riten und Sozialstrukturen nordamerikanischer Indianer versucht er zu zeigen, dass die Struktur dieser Welt, die Bedeutung der Dinge und die sozialen Orte der Individuen durch das *Medium des Tausches* hergestellt werden (vgl. OdN 92ff). Der Tausch sei das fundamentale Mittel der Vergesellschaftung; durch den Tausch würden Beziehungen zwischen Individuen und Gruppen hergestellt; der Tausch diene der Verortung menschlicher Individuen und befriede das Soziale.

Welcher Weg führt von der Bedürftigkeit des (fiktiven) Naturzustands zum Medium des Tausches? Waltz schreibt:

„Die Tauschsysteme entstehen durch die Einführung künstlicher Tabus; wer die Güter beschafft, darf sie nicht genießen und umgekehrt. Der Tausch ist nicht als ein Mittel der Bedürfnisbefriedigung [hier im Sinne der fiktiven, ursprünglichen, natürlichen Bedürftigkeit; F.E.] untergeordnet, sondern im Gegenteil: der ganze Bereich der Bedürfnisbefriedigung wird massivsten Einschränkungen unterworfen, damit er als Material für Tauschbeziehungen dienen kann.“ (OdN 96)

Die Natur diene hierbei als Klassifikationssystem, sie gebe Clans ihre *Namen* und *produziere* auf diesem Wege Unterschiede, wo keine waren:

„Ein Totem besagt, dass ein Clan mit einem Weltausschnitt ‚verwandt‘ ist; er ist also einerseits dafür zuständig – real oder mindestens in ritueller Form –, dass dieser sich reproduziert, gedeiht, zur Verfügung steht, dass die Pflanzen wachsen und der Regen fällt; andererseits darf er nichts aus diesem Bereich verzehren. Damit hat sich der Clan einen künstlichen Mangel und eine künstliche Macht geschaffen; das gilt entsprechend für andere Clans auch. Auf der Ebene der Bedürfnisse [s.o.; F.E.] ist dadurch nichts geschehen; aber der Tausch, das Für-andere ist eingerichtet worden.“ (OdN 98)

Damit ist aus der Bedürftigkeit eines (fiktiven) Naturzustands eine Form von Bedürfnissen geworden, die nur aus dem Medium des Tausches heraus verständlich ist: Wie die Intuitionen der Spieler eines Spiels, so werden auch Bedürfnisse erst aus den Regeln dieser medialen Welt heraus verständlich. Damit ist auch gesagt, dass die Produktion und Verteilung von Gütern – die Ökonomie – ganz von der Welt des Medialen abhängt und ebenfalls nur von dort aus verstanden werden kann.

Zusammengefasst: Ein soziales Band, das „Für-andere“, die Verortung der menschlichen Individuen im Sozialen und die Bedeutung von Objekten entstehen für Waltz im Medium des Tausches. Dessen legitimierende Autorität speise sich daraus, dass aus dem Inneren dieser medialen Welt heraus keine Alternative zu dem in der Kopplung von Tausch und Ökonomie gegebenen

Prinzip denkbar sei; „damit hat die gesellschaftliche Ordnung den Charakter von etwas ganz und gar Natürlichem“ (OdN 116).

Die Grundstruktur dieser medialen Welt habe sich bis in das Spätmittelalter in Form der feudalen Welt des Adels und der Höfe erhalten (vgl. OdN 148ff.). Eine Zäsur aber setze die *Aufklärung*: Aufklärung begreift Waltz auf Basis seiner Interpretationen Rousseaus als Kritik und Ablehnung dieser medialen Welt (vgl. OdN 157ff.). Dabei stößt Waltz auf die gleiche Struktur der Verknennung, die wir anhand seiner Interpretation von Sartres *La nausée* bereits kennengelernt haben: Zum einen sei Rousseaus Ablehnung unabwendbar auf diese mediale Welt bezogen, zum anderen erzeuge er eine eigene mediale Welt, von der aus er – wie Roquentin – die herrschende beobachten, beschreiben und kritisieren kann. Wie beschreibt Waltz die Struktur dieser zweiten medialen Welt – der Welt der Aufklärung – bei Rousseau?

Die Aufklärung habe eine mediale Welt in Bezug auf eine „dritte Sache“ (OdN 60) geschaffen: in Bezug auf das „Gemeinwohl“ (OdN 239). Auch diese mediale Welt gebe den Individuen einen Ort im Sozialen: Der *citoyen* besitze einen Namen (vgl. OdN 241). Wie in der alten Welt, so erschienen auch in der Welt der Aufklärung Menschen von Natur aus mit Bedürfnissen ausgestattet, und das Credo der Aufklärung sei es, diese „natürlichen“ Bedürfnisse des Menschen zu befriedigen: „Der Satz, dass Bedürfnis, Befriedigung, der Wunsch nach Glück die Wirklichkeit des Menschen ausmachen – obwohl eigentlich eine Aussage über einen Sachverhalt – hatte von Anfang an einen imperativen Ton: Daran hatte man sich zu halten, alles andere war religiöses Spintitisieren, Suche nach etwas, was es nicht gibt, Rückzug aus der Gemeinschaft der Menschen.“ (OdN 60)

Waltz nennt zwei historische Gegebenheiten, die er als *Voraussetzung* für die Kritik der Aufklärung an der alten Welt des Medialen begreift, ohne diese jedoch genauer zu erläutern: In dem Moment, in dem Eigentum habe produziert werden können und an die Stelle des Tausches ein Waren- und Lohnsystem getreten sei, erscheine die Ökonomie als ein *Außen* der medialen Welt:

„Das alte System konnte nur funktionieren, solange die Gesamtmenge des Eigentums in etwa stabil war, solange es nur über Tauschbeziehungen zirkulieren, nicht erzeugt werden konnte. Wenn Eigentum ökonomisch produziert werden kann, ist es als Signifikantenmedium nicht mehr tauglich. Damit entsteht das Problem des Empirisch-Transzendentalen. Die Welt ist als Welt in ihrem Kern von äußeren Bedingungen abhängig. Welt (in dem totalisierenden selbstbezüglichen Sinn, dass sie die Menschen formt, die sie als Welt sehen und bejahen) hat jetzt ein Außen; Welten treten im Plural auf, sie können entstehen, vergehen; und da die Menschen es sind, die die Bedingungen manipulieren, können Welten im Prinzip auch von Menschen produziert werden. Der Mensch kann über das bestimmen, was ihn im Innersten bestimmt, was die Kategorien seiner Wirklichkeitsauffassung produziert.“ (OdN 238f.)

Wenn sich die Ökonomie aber von der alten medialen Welt der Höfe abspalte, erscheine diese Welt vom Standpunkt der Aufklärung aus als illegitim; zwar gebe sie den Individuen immer noch einen Ort im Sozialen, aber dieser Ort sei nicht rational begründbar. Die Welt der Aufklärung hingegen sei aufgrund des Bezugs zum Gemeinwohl, das heißt zur Befriedigung der als naturhaft verstandenen Bedürfnissen der Menschen legitimierbar.

Als Folge der aufklärerischen Kritik habe sich im 18. Jahrhundert das mediale System des Adels und der Höfe im Sinne der Aufklärung umgestaltet; die bürgerliche habe die feudale Welt abgelöst. Die „aufgeklärte Selbstauffassung des Bürgers“ begreife sich nicht wie in der feudalen Welt als an bestimmte Plätze und Pflichten gebunden; die bürgerliche Gesellschaft verstehe sich selbst als eine der „ungebundenen Individuen“ (OdN 267). Vom Standpunkt Roquentins (und Sartres) aus hingegen komme auch die aufgeklärte Welt des Bürgertums als mediale in den Blick – wir hatten es oben gesehen. Und diese Welt habe noch immer den Charakter der feudalen Welt: „Die Gesellschaft ist immer noch ein Verband von Familien; das Eigentum ist medial definiert als ein Bündel von Rechten und Pflichten; die Väter sehen wie in der Alten Welt in ihren Söhnen die Nachfolger, denen sie aufzwingen, was sie zu sein haben.“ (OdN 268) Es ist die Welt der Bourgeoisie, die Waltz hier beschreibt – die Welt der Romane Prousts und Balzacs, die Welt der *Buddenbrooks*.<sup>29</sup>

Im Gegensatz zur Alten Welt begreift Waltz die Ökonomie in der bürgerlichen Welt in Anlehnung an Althusser als „rein systemischen Mechanismus“ (OdN 291, Anm. 16). Wie oben zitiert, geht Waltz offenbar davon aus, dass die Erzeugung von Bedeutungen auf den zirkulären Tausch angewiesen sei, dass die Produktion und damit die Möglichkeit der Vermehrung dieser Tauschgüter ihre Funktion als Signifikationsmedium unterminierte. Deshalb – so Waltz – besitze das Mediale nun eine „strukturelle Autonomie“ gegenüber der Ökonomie (ebd.). In der Sprache Habermas': System und Lebenswelt treten auseinander.

Dennoch spricht Waltz für die bürgerliche Welt nicht von einer absoluten Trennung dieser beiden Prinzipien. Um die Motive menschlichen Handelns zu verstehen, um zu begreifen, was den Bürger zum ökonomischen Konkurrenzkampf antreibt, sei eine Erklärung auf der Ebene der Ökonomie nicht ausrei-

---

29 In ähnlicher Weise hatten Boltanski und Chiapello für das ausgehende 19. Jahrhundert einen ersten *Geist des Kapitalismus* beschrieben (vgl. Kapitel 2, Anm. 30 meiner Untersuchung). Und wie Waltz, so gehen auch die beiden französischen Autoren davon aus, dass sich unser gegenwärtiger Kapitalismus grundsätzlich gewandelt hat.

chend.<sup>30</sup> Wir hatten es bereits gesehen: Motive resultieren Waltz zufolge erst aus einer medialen Welt.

„Fragt man aber danach, was die Eigentümer [von Produktionsmitteln; F.E.] an diesen Kampf [Konkurrenzkampf; F.E.] fesselt, nach den medialen Motiven, so geht es um den Erhalt der Familie und des Betriebs als Lebensräume, an die er gebunden ist und für die er sich verantwortlich fühlt, aber damit zugleich und vor allem um die Familie als Vermögen und Nachkommenschaft. Die Familie ist noch, was sie in der alten Welt war, weder Erblinie noch eine Position im ökonomischen System, sondern eine Verbindung der beiden, die Einzeichnung des Namens im Medium der Ökonomie.“ (OdN 269)

Genau dieser Zusammenhang aber löse sich im Ausgang der bürgerlichen Gesellschaft auf. Auch hier nennt Waltz die historischen Voraussetzungen nur cursorisch und ohne sie näher zu erläutern: „Die Kapitalkonzentration und eine Vielzahl sie begleitender Faktoren trennt den Zusammenhang von ökonomischen Einheiten und Erblinien.“ (OdN 276). Der Prozess der Delegitimierung, der Rousseaus Kritik an der alten medialen Welt möglich gemacht habe, finde erst jetzt seine Vollendung: Nicht nur erscheine die Ökonomie als ein Außen des Medialen, nun sei auch die Verbindungen beider Prinzipien vermittelt der bürgerlichen Welt der Namen gekappt – mit Folgen für beide Seiten: Die Ökonomie sei von der Verpflichtung auf Ziele und Werte der bürgerlichen Familien befreit; sie habe sich „entmoralisiert“ (ebd.).<sup>31</sup> Die mediale Welt erscheine als etwas Kontingentes, Zufälliges, und zerfalle deshalb in ein Nebeneinander unterschiedlichster medialer Spiele.<sup>32</sup> Kurz: Wir treten in die Postmoderne ein.<sup>33</sup>

30 Auch diese Argumentationsfigur – in Anlehnung an Max Weber – fand sich bei Boltanski und Chiapello.

31 Ein Vorgang, der sich anhand der derzeitigen (2004/2005/2006) Debatte in der Presse über den Abbau oder die Auslagerung von Arbeitsplätzen ins Ausland trotz hoher Unternehmensgewinne und über die Höhe von Bezügen und Abfindungen für das obere Management in der Wirtschaft deutlich ablesen lässt.

32 Zu möglichen medialen Spielen schreibt Waltz: „Die Auswahl der Markenartikel, mit denen man sich umgibt, oder ein geschicktes Karrieremanagement können ebenso als Medium dienen, in denen man einen Namen sucht, wie das Tennisspiel oder wie die Nahrung, die man zu sich nimmt, und die Beschäftigung mit ökologischen Problemen.“ (OdN 277)

33 Wie bereits erwähnt, ist dies weder bei Waltz noch bei Lyotard dahingehen zu begreifen, dass zwei als strikt getrennt zu verstehende Gesellschaftsformationen chronologisch aufeinander folgen. Es handelt sich eher um eine Beschreibung von Tendenzen und Schwerpunktverschiebungen.

## Die postmoderne Namenlosigkeit

Auch wenn es sich in beiden Fällen um die Beschreibung eines Prozesses der Delegitimierung handelt, aus dem die Entstehung einer postmodernen Gesellschaft resultieren soll: Die Ebene dieser Beschreibung ist bei Waltz eine andere als bei Lyotard. Dennoch kommen beide zu demselben Resultat: Die Welt, in der menschliche Individuen ihre soziale Existenz und Handlungsfähigkeit erlangen – also im Sinne Butlers zu Subjekten werden – ist nicht mehr im Singular, sie ist im Plural zu denken. Ich strebe hiermit keine Synthese auf der Ebene der Theoriearchitektur an: Ob das, was Lyotard als Diskursarten oder Sprachinseln beschreibt, auf dieser Ebene dasselbe ist wie das, was Waltz mit medialen Spielen zu kennzeichnen sucht, kann hier nicht abschließend geklärt werden. Entscheidend ist vielmehr Folgendes: Aus beiden theoretischen Perspektiven heraus ergeben sich dieselben Konsequenzen für die soziale Existenz und Handlungsfähigkeit menschlicher Individuen im Sinne Butlers.

Erstens wurde anhand Lyotards Überlegungen deutlich: Soziale Existenzweisen werden radikal pluralisiert. Waltz schreibt hierzu: „An die Stelle des einen Mediums ist eine unübersichtliche Vielzahl von medialen Spielen, von *Szenen* getreten, die alle gleichberechtigt nebeneinander stehen.“ (OdN 277) Und das bedeutet in seiner Terminologie ebenso wie in derjenigen Butlers: Das menschliche Individuum kann mehrere soziale Existenzen, mehrere Namen haben. Damit ist nicht gemeint, dass ein Individuum in der Postmoderne zwangsläufig mehrere empirische Namen trägt. Die Bedeutungen, die den Namen zugeschrieben werden, pluralisieren sich jedoch in dem Maße, in dem aus der mediale Welt verschiedene, plurale Welten werden.

Zweitens wurde anhand Lyotards Überlegungen deutlich: Soziale Existenzweisen werden vorläufig. Waltz schreibt hierzu: „Die Endlichkeit der Spiele, in die wir selbst verwickelt sind, vergessen wir notwendigerweise. Aber die Spiele der anderen sehen wir. Wir können nicht umhin zu wissen, dass alle Spiele endlich sind.“ (OdN 283) Zusammengefasst: In der Postmoderne kann ein menschliches Individuum mehrere soziale Existenzen besitzen, keine dieser sozialen Existenzen aber ist auf Dauer gesichert.

Als Resultat dessen hatte ich oben einen prekären Status von Subjektivität behauptet. Mein Argument war: In einer postmodernen Gesellschaft wird dem menschlichen Individuum die Basis für eine dauerhafte und als allgemein anerkennungswürdig eingestufte soziale Existenz entzogen. Waltz gelangt auf der Grundlage seiner Argumentation zu der gleichen Aussage: „Die Postmoderne befreit von dem Druck der vorgegebenen Namen, aber sie baut in die Wirklichkeit eine neue Angst ein, die Angst, keinen Namen zu haben, von niemandem gesehen zu werden und nichts zu bedeuten. [...] In der Postmoderne ist die fundierende Opposition die von Namen und Namenlosigkeit; in dieser Opposition sind zunächst einmal alle Namen gut.“ (OdN 281)

Das heißt, im Gegensatz zur alten und bürgerlichen Welt, in der ein Name einem menschlichen Individuum eine anerkennungswürdige soziale Existenz und Handlungsfähigkeit verschaffte, resultiert für Waltz aus der Postmoderne, dass das menschliche Individuum zunächst überhaupt keine solche Existenz und damit keine Handlungsfähigkeit mehr besitzt: „Für das postmoderne Subjekt erweist sich der ödipale Name als leer; in seiner ‚Initiation‘ lernt es, dass niemand es anschaut; es sind ihm weder Schuld noch Forderungen mitgegeben, nur der eine große Wunsch nach Welt und einem Namen.“ (Ebd.)<sup>34</sup>

Dies hat zwei entscheidende Konsequenzen: *Erstens* wird nun deutlicher, warum, wie Butler behauptet, das Begehren nach Unterwerfung ausbeutbar ist. Beziehungsweise: Die Tragweite ihrer Überlegung wird erst vor dem Hintergrund der Postmoderne vollends verständlich. Ich hatte gezeigt, dass sie als Resultat der gründenden Unterwerfung ein Begehren der Unterwerfung selbst postuliert und dass es anerkennungswürdige soziale Existenzweisen sind, die den Gegenstand dieses Begehrens bilden. Aus der Perspektive Waltz' wird nun erkennbar, dass in einer vormodernen oder bürgerlichen Gesellschaft die gründenden Unterwerfung eine dauerhafte soziale Existenz sicherzustellen vermochte. Damit ist die eigene gesicherte soziale Existenz, der als Gabe empfangene Name als Gegenstand dieses Begehrens anzusehen. Die Selbstsicherheit des Bürgers in der bürgerlichen Gesellschaft mag hierin ihre Ursache haben.

In der Postmoderne ändert sich diese Konstellation radikal: Wenn der Name „leer“ ist, keine soziale Existenz verspricht (ihm „weder Schuld noch Forderungen mitgegeben sind“, „niemand“ das Individuum „anschaut“), dann resultiert für Waltz daraus der „große Wunsch“ nach einem Namen. Und deshalb seien „zunächst alle Namen gut“. Das heißt, um überhaupt eine soziale Existenz und Handlungsfähigkeit zu erlangen, muss ein menschliches Individuum sich in der Postmoderne erst einen Namen innerhalb eines oder mehrerer medialer Spiele *machen*. Es muss seinen empirischen Namen nach den dort jeweils herrschenden *Regeln* mit *Bedeutung versehen* und sich diesen Regeln somit *unterwerfen*. Sonst besitzt es keine soziale Existenz und ist nicht handlungsfähig. In einer solchen Konstellation kann das Begehren nach Unterwerfung leicht ausgebeutet werden. Die Bedeutung folgender Aussage Butlers wird erst vor dem Hintergrund dieser postmodernen Konstellation voll-

34 Dieses Zitat macht die psychoanalytische Grundlage Waltz' deutlich. Wie bereits erwähnt, erspare ich mir zwecks Übersichtlichkeit die eingehende Rekonstruktion der Ausführungen Waltz' zur Psychoanalyse Freuds und Lacans. In der Tat wird der Name nach Waltz empfangen als Ausgang des Ödipuskomplexes (vgl. OdN 12, 267f., 286f.) und bestätigt in den Initiationsriten der alten und der bürgerlichen Welt (vgl. OdN 267f., 286.). Und die oben zitierte Passage macht deutlich, dass nach Waltz die Gabe des empirischen Namens auch in der Postmoderne empfangen wird, der Name dort aber keine Bedeutung mehr besitzt.

ends erkennbar: „Wo gesellschaftliche Kategorien eine anerkennungsfähige und dauerhafte soziale Existenz gewährleisten, werden diese Kategorien, selbst wenn sie im Dienste der Unterwerfung stehen, oft vorgezogen, wenn die Alternative darin besteht, überhaupt keine soziale Existenz zu haben.“ (PdM 24) Anders als in der bürgerlichen Welt ist in der Postmoderne die Alternative, „überhaupt keine soziale Existenz zu haben“, für Waltz eine beständige und reale Bedrohung.<sup>35</sup>

Hier schließt sich die zweite Konsequenz der postmodernen Namenlosigkeit direkt an: Einer Verweigerung der medialen Welt ist vollends der Boden entzogen. Wir hatten anhand Waltz' Interpretation von Werken Sartres und Rousseaus gesehen, dass eine solche Verweigerung immer auf einen bereits erworbenen oder angebotenen Namen sich bezieht. In der Postmoderne ist die Namenlosigkeit der Ausgangspunkt. Ein Name, eine soziale Existenz muss erst erworben werden. Für eine Verweigerung des Medialen fehlt schlicht der Ort. Dies ist empirisch intuitiv einsichtig: Die Generationskonflikte der Sechziger- und Siebzigerjahre haben sich verflüchtigt. Es waren Revolten gegen die Namen, die von der (bürgerlichen) Eltern generation vorgesehen waren. Für eine solche Revolte fehlt heute jede Voraussetzung (vgl. OdN 277).<sup>36</sup>

Für den Blick des Sozialwissenschaftlers oder Philosophen bietet erst die Postmoderne die Möglichkeit, die Verkennung des eigenen Standpunkts der von Waltz angeführten Autoren der Aufklärung zu erkennen:<sup>37</sup> Wenn – wie

35 Verschiedene TV-Formate (2004/2005/2006) können genau aus diesem Grund so große Erfolge verbuchen: Die Suche nach „Superstars“, „Reality“-Talkshows, „Big Brother“, „Prominente“ im australischen „Dschungel“ – es ist leicht erkennbar, dass hier die postmoderne Namenlosigkeit ausgebeutet wird. Selbst wenn diese Formate noch so absurd erscheinen, sie verschaffen aber namenlosen menschlichen Individuen eine – vorläufige – soziale Existenz.

36 Deswegen ist zum Beispiel die Frage, warum marginalisierte menschliche Individuen – beispielsweise Jugendliche mit Migrationshintergrund aus ökonomisch schlecht gestellten Familien – nicht gegen die ihnen zugemutete Situation rebellieren, falsch gestellt: Einer solchen Rebellion ist schlicht der Boden entzogen. Das Verhalten dieser Menschen kann heute eher als Überaffirmation gekennzeichnet werden. Und dies aus gutem Grund: Die Unterwerfung unter mediale Spiele der Jugendkultur, der Mode, „MTV“ und „VIVA“ einerseits, religiösen Fundamentalismen andererseits, ist in der Postmoderne eine wirksame Möglichkeit, eine soziale Existenz, einen Namen zu erhalten. Besonders bei Menschen, die aus allen anderen Bereichen ausgegrenzt werden. Bei genauerem Hinsehen fällt auf, dass gerade mediale Spiele wie beispielsweise religiöse Fundamentalismen Strukturen der Alten Welt beibehalten haben. Kurz: „Jugendliche, die keinen Zugriff auf die Ressourcen des ökonomischen Systems haben, finden die aus der Alten Welt bekannten, zugleich billigen und starken Spiele von Ehre, Rache und Tod wieder.“ (OdN 287)

37 Neben den bereits diskutierten Autoren Sartre und Rousseau betrifft diese Verkennung des eigenen Standpunktes Waltz zufolge auch Habermas, der nicht erkenne, dass der von ihm postulierte herrschaftsfreie Diskurs in der Lebenswelt

Waltz schreibt – die postmoderne Pluralisierung medialer Spiele dazu führt, dass der mediale Charakter aller Standpunkte, auch des eigenen, offen zu Tage tritt, dann wird erkennbar, dass jede Beschreibung des Sozialen sich einer medialen Welt verdankt (vgl. OdN 288). Von hier aus kann einem weiteren Einwand entgegengetreten werden, der gegen Lyotard vorgebracht worden ist (so unter anderem von Frank 1988a, 28; Welsch, W. 1997, 310ff.; Zima 1997, 180, 185ff.; vgl. hierzu auch Koller 1999, 40ff.): dem Einwand des performativen Selbstwiderspruchs. Dieser Einwand besteht kurz gesagt darin, dass „schon die Feststellung eines Widerstreits oder *différend* einen Metastandpunkt voraussetzt, der gleichsam über den kollidierenden Positionen anzusiedeln“ sei (Zima 1997, 185). Einen solchen Metastandpunkt jedoch negiert Lyotards Konzeption gerade. Aus der Perspektive Waltz’ hingegen wird erkennbar, dass Lyotard nicht wie die Autoren der Aufklärung seine eigene Position verkennt. Im Gegensatz zu Rousseau und Sartre erkennt er seine Position als die eines medialen Spiels – er nennt seine eigene Position philosophische Diskursart, deren Zweck es sei, die Verkettungsregeln anderer Diskursarten aufzuspüren (vgl. WS 13/Modus, 110/98, 261f./228). Während also universalistische Theorien durch die Verkennung des eigenen medialen Standpunkts gekennzeichnet sind, wird gerade dies in der Postmoderne erkennbar. Postmoderne Theorien wiederum sind notwendigerweise dadurch gekennzeichnet, dass sie um die eigene mediale Position innerhalb einer Welt pluraler medialer Spiele wissen und deshalb ihre Selbstbezüglichkeit nicht auflösen können: „Und postmoderne Theorien dürfen nicht versuchen, ihre Selbstbezüglichkeit aufzulösen; sie wissen, dass sie die Setzung, mit der sie begonnen haben, niemals einholen können. Diese Setzungen artikulieren die gesamte Wirklichkeit, daher sind es totale, aber keine universalen Theorien. Das heißt auch, dass es viele Theorien der Postmoderne geben muss.“ (OdN 289) Gerade deshalb habe ich versucht, die Postmoderne aus verschiedenen Perspektiven heraus zu beschreiben.

Wie denkt nun Waltz das Verhältnis der medialen Welt zu Ökonomie in der Postmoderne? Erinnern wir uns: Im ersten Teil meiner Untersuchung wurde eine (zumindest partielle) Entgrenzung lebensweltlicher und systemrationaler Aspekte erkennbar. Auf der anderen Seite beschreibt Waltz einen Prozess der Abkopplung der ökonomischen Sphäre von der Welt des Medialen. Wie kann dies zusammengedacht werden?

Ich hatte anhand verschiedener Argumente zu zeigen versucht, dass die Ökonomie das Soziale nicht zu determinieren vermag, sondern *ex post* und *ex negativo* zweckmäßige von unzweckmäßigen Formen des Sozialen trennt.<sup>38</sup>

sich auf mediale Spiele mit den dort eingelassenen Motiven und Bedeutungen abstützen müsse (vgl. OdN 250ff. sowie 266, Anm. 157).

38 Ich hatte als Argumente diesbezüglich Boltanskis und Chiapellos Vorstellung von einer Netzwerkökonomie, die strukturelle Intransparenz des Markts in einer

Diese Argumentationsfigur finden wir in leicht abgewandelter Weise auch bei Waltz wieder:

„Die Wirtschaft ist für die medialen Spiele (in der Sprache der Systemtheorie) Umwelt. Zwar entscheidet das Wirtschaftssystem, welchen Spielen es seine Ressourcen als Material zur Verfügung stellt und welche es aushungert. Aber diese Macht ist eine äußere Macht. Das Wirtschaftssystem kann keine Spiele erfinden; es kann sie nur auswählen, fördern und diese Förderung lenken. Die beiden Bereiche sind wechselseitig aufeinander angewiesen [...]“ (OdN 278f.)

Auf der Ebene der Theoriearchitektur ist der Unterschied zur Position Lyotards klar erkennbar: Für ihn ist auch die Ökonomie eine Diskursart; Waltz hingegen begreift die Ökonomie in der Postmoderne nicht mehr als Bestandteil des Medialen. Hieraus ergibt sich auf der Ebene der Aussagen eine Gemeinsamkeit und ein Unterschied: Wie Lyotard, so geht auch Waltz davon aus, dass die Ökonomie mediale Spiele nicht erfinden, sondern nur *ex post* zweckmäßige von unzweckmäßigen trennen kann. Während aber aus der Theorie Lyotards die Annahme resultiert, dass der Zweck einer Diskursart (hier der ökonomischen) anderen Sätzen ihren Verkettungsmodus nur *ex negativo* aufzwingen kann, also unzweckmäßige ausschließt, folgt aus Waltz' Beschreibung, dass die Ökonomie mediale Spiele über die Zuteilung ökonomischer Ressourcen „fördern und diese Förderung lenken“ kann. Anders gesagt: Für Waltz ist die Welt des Sozialen – das Mediale – insofern *unabhängig* von der Ökonomie, als die Wirtschaft keine medialen Spiele erfinden kann, und insofern *abhängig*, als mediale Spiele auf materielle Ressourcen aus der Ökonomie angewiesen sind.

Auf Basis dieser Zusammenschau nun können mögliche Antworten auf die am Ende von Teil I meiner Untersuchung aufgeworfenen Fragen formuliert werden.

---

durch die exponentielle Zunahme an Informationen geprägten Ökonomie, Sennetts Postulat einer Unlesbarkeit betrieblicher Anforderungsstrukturen, Voswinkel's Argument der Bewunderung des Arbeitskraftunternehmers auf der Grundlage dessen Erfolgs sowie Lyotards Vorstellung von der Vorherrschaft der ökonomischen Diskursart genannt.