

Die Einschnitte Lyotards

Tensoren

Nietzsches Metaphorologie, Freuds Unbewußtes, Heideggers »ontologische Differenz« sprechen wie Blochs unkonstruierbares *Wir* vom Abstand einer Verschiebung, die das Zeichen von der Möglichkeit trennt, sich in einer Bedeutung niederzulassen und zu erfüllen. Dieser Abstand macht die philosophische Terminologie zu einem »Versprechen« ihrer Wahrheit im doppelten Wortsinn. Jedes Versprechen stellt seine Erfüllung in Aussicht. Aber es ist auch ein Ver-Sprechen, ein Verfehlen des Gemeinten. Nie fällt ein Zeichen mit einer Sache zusammen. Wie in parabolischen Bahnen, so scheint es, krümmen sich die Zeichen um die Intention, die sich aus ihnen befreien müßte, um präsent zu werden. Diese »Befreiung« gehört zum »transzendentalen Schein« des Zeichens, zu seiner Illusion. Und deshalb werden alle Versuche, eine reine Bedeutung zu umreißen, gleichsam hinterrücks von ihrer Unmöglichkeit heimgesucht. Es gibt keine Idealität, die nicht erzeugt worden wäre. Was als »Inhalt« erscheint, »erweist sich geradezu an den Akt der sprachlichen ›Produktion‹ gebunden«¹. In der Verkettung mit anderen Zeichen, als ritzendes Nicht-Da oder stumme Arbeit der Schrift kehrt im Zentrum der Intention wieder, was sie in sich auf Abstand zu sich hält, was sie an ihrer eigenen, unveräußerlichen Grenze geteilt oder zerrissen hat. Nie denkt die Philosophie deshalb anderes, nie ruft sie anderes hervor als den Bruch mit ihrer eigenen Terminologie. Man könnte sogar sagen, daß es unmöglich ist, eine philosophische »Position« im strengen Sinn auch nur einzunehmen. Oder aber, was dasselbe ist: daß die sprunghafte Destruktion, die die Philosophie durchläuft und hervorruft, immer neue Begriffe hervorbringt, in denen die philosophische »Arbeit« den Abstand zu sich wiederholt und gleichsam Atem schöpft. Nietzsches Bejahung, Freuds Unbewußtes, Heideggers Differenz oder Blochs unkonstruierbares *Wir* markieren also nicht nur einen Mangel im Innern der Philosophie,

1. Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd.I, S. 43.

der ihr Begehren virulent bleiben läßt. Sie antworten auf diesen Mangel mit anderen, mit neuen Begriffen. Darin besteht ihre »Produktivität«. Diese Begriffe »geben einander Echo, verbinden sich mittels beweglicher Brücken, aber es ist unmöglich, den Lauf vor auszusehen, den sie je nach Krümmung der Ebene nehmen werden. Sie werden stoßweise geschaffen, gabeln sich unaufhörlich und schlagen eine andere Richtung ein«². Die begrifflichen Gefüge werden deshalb niemals lückenlos sein, die Zeichen nie zum Stillstand kommen, um so etwas wie eine Stellung oder eine unangreifbare Position zu ermöglichen. Nietzsches bejahendes Lachen, Freuds wachsamer Sorglosigkeit durchqueren, was in der »ontologischen Differenz« aufriß; das technische Medium läßt zerfallen, was sich als Begründung, als Grund, als Bodenständigkeit will; im Trauma des Nicht-Da insistiert, was sich als Utopie schreibt, indem es sich Aussicht auf Erfüllung verwehrt und darin einen Messianismus des Unscheinbaren wahrte. Die Techniken, in denen sich die »Moderne« zwischen Absicht und Beabsichtigtem konfiguriert, lassen mit der Unbeherrschbarkeit allen »Mediums« auch den Horizont dieser Moderne zerfallen. Oder aber: was man »Moderne« nennt, *ist* nichts anderes als die Geschichte dieses Zerfalls.

Deshalb besteht zwar keinerlei Anlaß, im Namen irgendeiner »Postmoderne« mit ihr abschließen zu wollen, aber noch weniger, fortzusetzen, was man, mit einer gewissen Unerschütterbarkeit, das »Projekt der Moderne« genannt hat. Vielmehr gibt es einen unlösbaren Widerstreit, den die »Moderne« mit sich selbst austrägt, eine unvorhersehbare Weise, in der sich dieser Widerstreit in neuen Begriffen, in vielfachen Krümmungen und Gabelungen niederschlägt. Diese neuen Begriffe lösen nicht nur Erschütterungen aus, sie markieren nicht nur Risse, die sich in ihnen als Fluchtlinien des philosophischen Begehrens niederschreiben. Nicht weniger werden sie von der selben Kraft angezogen, der sie entkommen sollen. So besteht die Philosophie zum einen immer neu in dem, was ihren eigenen Horizont befallen hat, noch bevor er sich errichten läßt. Aber weil dieses Insistieren selbst die Form von Begriffen, von Distinktionen annimmt, stellt sich in ihnen der Horizont auch wieder her. Nicht nur die Destruktion, auch das System gehorcht also einer Logik der Wiederholung, die es abbrechen läßt, verschiebt und neu konfiguriert. Jede dieser Wiederholungen setzt ein Zentrum wieder ein, das immer auch dazu taugt, Imperien zu begründen. So führt Nietzsche eine Mittelkraft im »Inmitten« ein, die auf den Künstler als dessen souveräne Instanz zurückgeht; so verfällt Heideggers Katastrophe einem »Sein«, das sich zum Stand bringen soll,

2. Gilles Deleuze/Félix Guattari: *Was ist Philosophie?*, S. 87.

indem es gegründet wird; und Blochs *terra incognita* der Utopie, die als Ausstehendes das Seiende ebenso durchquert wie in seiner äußersten Möglichkeit versammelt, zielt auf eine Landnahme von Zukunft, die »Heimat« heißen soll. Überall scheint eine philosophische Konzeption des Zeichens zu verwerfen, was ihre Macht bedrohen könnte. Und überall scheint sich deren Anderes nur zu erfinden, um sich ins Unheimliche des Eigenen zu kehren. Kann man dieser Logik entrinnen? Folgt sie nicht aus der Sache des Denkens? Denn »muß sich nicht irgendwo der Knoten der Selbstheit knüpfen, damit eine Rückkehr geschieht?«³ Und bewegt sich ein Denken parabolischer Krümmungen, das sich im Rhythmus von Destruktion und Wiederherstellung, im Ineinander von Anwesendem und Abwesendem abspielt, deshalb nicht selbst noch im Horizont einer bestimmten, einer philosophischen Konzeption des Zeichens? Er klingt in jener Genealogie von Abschieden, die die Philosophie vom Platonismus zu nehmen nicht aufhört, also nicht wie von fern, was man das sokratische Gelächter nennen könnte?

Denn das Zeichen unterscheidet nicht nur, wie Nietzsche zeigte, das eine vom anderen. Es setzt sich zugleich an die Stelle dessen, was es bezeichnet. Es ist ebenso Aneignung der Sache wie deren Stellvertreter. Indem es Relationen »zwischen« Singularitäten herstellt, produziert es Strukturen, die über diese Singularitäten hinausweisen und *damit* die Illusion eines Unbedingten hervorrufen. Jede Zeichenökonomie wird von einer Instanz beherrscht, die ihr ebenso entzogen ist, wie sie diese Ökonomie beglaubigt; ganz so, wie die Goldreserve in der Zirkulation von Ware und Geld zwar fehlt, aber jedes umlaufende Geldzeichen mit ihrer Autorität ausgestattet hat. Was in der Ökonomie der Reichtümer der »Wert«, ist in der des Begehrens der »Phallus«: transzendentaler Signifikant und transzendentes Signifikat in einem, die alles, was sich innerhalb einer solchen Ökonomie »sagen« läßt, mit einem bestimmten Tauschwert versehen haben. Und wie Lyotard erklärt, gilt dies für beide »Achsen« des Zeichens. Indem man nämlich die metaphorische Substitution durch die metonymische ersetzt, »hat man sich folgenden Trick ausgedacht: die Bedeutung soll auch nur noch aus Zeichen bestehen, und das soll unendlich so weitergehen; man hat also immer nur Querverweise, die Bedeutung wird ständig weitergeschoben und der Sinn ist niemals in Fleisch und Blut vorhanden«⁴. Der Transzendentalismus des Zeichens geht also mit systemischen Mächten konform, die er selbst produziert. Weil er ihren Reichtum durch ein Fehlen stiftet, macht er ihn einerseits zu einem Phänomen, das

3. Emmanuel Lévinas: *Die Spur des Anderen*, S. 303.

4. Jean-François Lyotard: *Ökonomie des Wunsches*, Bremen: Impuls 1984, S. 72.

vom Mangel abhängt, über den er herrscht. Andererseits konstituiert dies aber die verschiedenen »Diskurse« selbst: den der Ökonomie, den des Begehrens, den des Schönen, des Rechts, der Politik oder der Medien. Es stellt sie als Universen her, die im Mangel nicht nur ihr spezifisches Zentrum finden, sondern sich durch das voneinander unterscheiden, was jeweils in ihnen mangelt. So laufen zum Beispiel in der Ökonomie Zeichen des »Werts« um; aber weder gibt es den »Wert« selbst, noch gibt es jemals genug »Wert«. So laufen in der Ökonomie des Begehrens die Zeichen des Phallischen um; aber nie wird das Phallische Gegenstand einer Aneignung sein. Denn wo sie es halluzinieren will, da in den Persionen eines Nihilismus, dessen traurige Intervention jede Kraft von dem trennt, was sie vermag. Folglich gibt es einen »Diskurs« der ökonomischen Reichtümer und einen des Begehrens, einen der Macht und des Rechts, einen des Schönen und einen des Erhabenen oder des Utopischen; sie alle kreisen um ein fehlendes Zentrum. Und dem Nihilismus dieser Diskurse entspricht der Gestus von Buchhaltern des Wissens, der sie voneinander abgrenzt, eifersüchtig darüber wachend, daß die Grenzen der Disziplinen gewahrt bleiben. Nietzsches souveräner Verdacht, es sei die Grammatik selbst, in der sich die Instanz Gottes immer neu etabliere, markiert deshalb nicht nur, was in einer philosophischen Semantik unsagbar bleibt. Er legt auch die Genealogie diskursiver Mächte frei, die sich aus dem speisen, was als Unsagbares einen Horizont vorzeichnet, in dem sich allein deren Nihilismus erfüllen kann.

Das *epékeina tes ousias*, das die Philosophie in der Zirkularität eines anamnetischen Banns beschwor, rekurriert insofern beständig auf etwas, was Lyotards frühe Intervention einer *Ökonomie des Wunsches* das »große Zero« genannt hat. Dessen Herrschaft ist dadurch charakterisiert, daß es unter ihr »niemals eine Präsenz selber geben wird«⁵. Doch wird sich deshalb auch kein Sprechen »außerhalb« des philosophischen plazieren können. Innen und Außen stellen Gebietseinteilungen, Territorialisierungen dar, die vom Zeichen bereits hervorgebracht sind und restlos beherrscht werden. Also käme es darauf an, diese Herrschaft dort aufzulösen, wo sie ihren Ursprung hat, im »Innern« des Zeichens »selbst«. Die Schranke, die den Signifikanten vom Signifikat trennt und das »große Zero« beständig neu generiert, müßte von jenen Unentscheidbarkeiten durchquert werden, die mit den beiden Polen des Zeichens auch die anderen Schranken zerfallen lassen, um die sich die Philosophie errichtet: die von Diesseits und Jenseits, von Sinnlichem und Intelligiblem, von Schein und Wahrheit, von Mythos und

5. Ebd., S. 74.

verantwortlichem Denken. Das Zeichen müßte dazu gebracht werden, aus sich heraus zu explodieren, sich zu zerstreuen und damit jede Territorialisierung aufzulösen, die es als Grenz-Zeichen vornimmt. »Ihr nehmt diese Schranke, die das ›Da‹ vom ›Nicht-dies‹ trennt. Das heißt, irgendein Segment. Ihr stellt es in einen neutralen Raum, sagen wir in einen dreidimensionalen, um es dem sehr unterentwickelten Vorstellungsvermögen der Phantasie leichter zu machen. Ihr laßt es um einen Punkt rotieren, der zu diesem Segment gehört, versetzt es in eine Bewegung, die folgende drei Eigenschaften aufweist: die Rotation kreist um alle Achsen, ohne Ausnahme, der Mittelpunkt verschiebt sich völlig zufällig auf dem Segment und schließlich verschiebt er sich auch in den vorgestellten neutralen Raum. Auf diese Weise wird eine Fläche erzeugt, die nichts anderes ist als das libidinöse Band, von dem die Rede war.«⁶ Es handelt sich also nicht darum, das Zeichen durch dieses rotierende Segment zu »ersetzen«. Signifikant und Signifikat sind selbst aus dem Stillstand der sich drehenden Schranke hervorgegangen, aus einem Erkalten von Intensitäten, das sich als große Trauer, als Nihilismus der Bestimmung über der Ökonomie des Wunsches ausbreiten konnte. Lyotards asignifikante Kinetik der Schranke löst deshalb nicht nur dieses »große Zero« auf, das sich in den Ökonomien der Macht, des Tauschs oder des Unbewußten niedergelassen und sie als Ökonomien etabliert hatte. Mit dieser Auflösung geht vor allem die der regionalen Ontologien gesicherter »Diskurse« selbst einher.

Denn um diese Diskurse zu erzeugen, trennt das Zeichen den Wunsch zunächst vom Gewünschten. Es unterwirft den Wunsch einer Arbeit, die auf den Genuß zielt, indem sie ihn vertagt. Es spaltet die Produktion von der Konsumtion, subsumiert sie einem Rhythmus von Noch-Nicht und Nicht-Mehr und läßt diesen Unterschied sodann von einer Bürokratie des Wissens, des Mangels und der Utopie verwalten. Oder es prägt dem Wunsch den »phallischen Signifikanten« wie sein entzogenes Zentrum ein, um ihm Bahnen einer Bewegung vorzuschreiben, über die eine Analytik wacht und die ihm vor allem vorenthalten, Wunsch zu »sein«. Das Zeichen verpflichtet das Denken also auf eine Verantwortlichkeit, die Idee zu denken, und all das, was ihm entgeht, als Reserve des Mythos zu akkumulieren und wiederkehren zu lassen. Nur unter der Aufsicht, der Kontrolle oder dem ironischen Gestus Eingeweihter, wissender Priester oder Meister wird von dieser Reserve gezehrt werden dürfen, doch all dies nur, um deren Macht um so unangreifbarer werden zu lassen. Sobald jedoch inmitten dieser semiotischen Distinktionen das Rasen sich drehender Schranken zum Zug kommt, lösen

6. Ebd., S. 31f.

sich nicht nur die Abwesenheiten auf, die in Tiefe solcher »Diskurse« ihr nihilistisches Regiment führen. Das »Ganze« regionaler Ontologien zerfällt in ein differentielles Aufblitzen stochastischer Singularitäten, das sich in jedem Augenblick neu ereignet, ohne Tiefe und ohne Oberfläche oder vielmehr als *Tiefe von Faltungen der Oberfläche*, vor allem aber, ohne sich aneignen, anzeigen oder aufschreiben zu können. Eine gewisse Schrift nämlich kommt immer zu spät, die versuchen würde, festzuhalten, »was geschah«. Sie könnte nur ein Erkalten von Intensitäten in Szene setzen; »das Begehren findet sich nicht wieder, es wird *sich darin* wiederfinden – worin? Nirgendwo anders als im Rechnungsbuch, also im von der Intention zur Zeichenbildung (wie ein Buch) *geöffneten* Zeit-Raum.«⁷ Deshalb macht es keinen Sinn, die möglichen Zeichen in grammatikalischen Strukturen zu verorten, Mengen ihrer möglichen Kombinatoriken zu kartografieren oder sie aus einer generativen Maschine erzeugen zu wollen, deren Regelabstände zugleich den Horizont aller möglichen Transformationen und Permutationen abstecken würden. Oder indem all dies einen »Sinn« macht, würde es sich um den Sinn des »großen Zero« handeln, das die umlaufenden Zeichen mit einem »Wert« versieht, ihnen eine Struktur unterschob oder zuwies. Wenn es also je so etwas wie einen »Strukturalismus« gegeben haben sollte, so wäre er nur einer der vielen Namen gewesen, in denen die Philosophien an sich festhalten wollen. Und die Rede vom »Post-Strukturalismus« wäre nur das Eingeständnis gewesen, dieses Beharren auf einer Achse der Diachronie festschreiben zu müssen, um mit der »Geschichte« auch alle anderen Schranken zu erhalten, aus denen die Philosophie ihre mythische Geste und ihre territorialen Macht bezogen hatte. Jede Semiotik nämlich »denkt in Begriffen. Das heißt, das Zeichen selber ist genau der Begriff. Nicht nur durch seine stabile, statistische Wortkonstitution, bei der Konnotation und Denotation nur in ihrem geregelten Verhältnis zu anderen Wörtern bestimmbar sind (das heißt durch die Gesamtheit von Sätzen, die ihrerseits in einem explizierten Formelsystem gut formiert ausgewiesen sein müssen), sondern auch durch seine begriffliche Dynamik ist er ein Eroberungszeichen, denn der Begriff *arbeitet*, und wie das Zeichen ist er unruhig, sucht neue Ufer, seine Grenzen, bewegt sich in Richtung auf sein Äußeres (seine Exteriorität), berührt es, und da es, sobald er es berührt, aufhört, äußerlich zu sein, erreicht er es niemals – was ihm zugleich erlaubt, sich über die Kraft des Negativen zu verwundern; oh dummer Imperialismus, verkleidet in tragische Betriebsamkeit, oh spaßige ›Arbeit des Begriffs!«⁸

7. Ebd., S. 76.

8. Ebd., S. 80.

Es geht also weder darum, mit Turing oder mit Chomsky eine generative Struktur zu denken, die aus der Kombinatorik aufsteigt, noch um den Versuch, solche Raster zu verlassen. Weder wird eine libidinöse Ökonomie der Anstrengung einer strukturalen Ethnologie folgen, die Gesamtheit menschlicher Beziehungen in Modellen sprachlicher Regelabstände zu rekonstruieren, noch wird sie sich einer psychoanalytischen Intervention anschließen, die im maschinellen Von-Selbst signifikanter Verkettungen das Begehren ihres »Subjekts« zu buchstabieren behauptet. Alle diese Eingriffe gehorchen, Lyotard zufolge, einem okzidentalen Zeichenbegriff, mit dem sich das Zentrum, die Macht und das Imperium immer schon installiert haben. Vor allem errichten sie die Ordnung des *lógos* und dessen Imperien beständig neu. Überall kehrt mit dem Zeichen jenes »große Zero« wieder, das sich im blinden Fleck der Semiotiken niederläßt, um die Intensitäten in Regelabständen zugelassener und deshalb »gültiger« Aussagen stillzustellen. Es gibt also kein »Jenseits« des Zeichens, das nicht von ihm kontrolliert würde. In das, was die Semiotik als Schranke sistieren will, sind vielmehr Wunschquanten eingeströmt, die den Ökonomien einer Aneignung – und damit jeder Ökonomie – unbeherrschbare Verrücktheiten injizieren. »Man denke folgende Monstrosität: diese Schranke, die Trennungen vornimmt und somit Eigentum (Körper, Güter, das Selbst) absteckt, die die Übertragung und den Transfer von einem zum anderen regelt und die somit sogar die Hauptstütze des Tauschgesetzes ist, ob man es nun Wertgesetz oder Produktionskosten nennt – wenn nun diese Schranke selber »investiert« (oder besetzt) wird, wenn sie selber zum Abstraktionsobjekt von Trieben wird, so muß gelten, daß sie in *derselben Zeit*, in der sie trennt und unterscheidet, in ihrem verrückten Rotieren die Identitätsbildung, die sie veranlaßt, verbrennt und durcheinanderbringt.«⁹ Das *tensorische Zeichen*, das solche diabolischen Effekte von Investition oder Besetzung zeitigt, ist dem »intelligenten Zeichen« der Semiotik also nicht einfach entgegengesetzt. Ebenso wenig ist es der Rest, den das »intelligente Zeichen« hinterläßt, wenn es eine Bestimmung erarbeitet und sich in Bedeutung niederlassen will. Der Tensor »verbirgt« sich vielmehr *im* Zeichen. Er »dissimuliert« sich und forciert in ihm eine Ununterscheidbarkeit, eine Unbestimmbarkeit, die noch die Opposition von Tensor und Zeichen befallen und durcheinandergebracht haben wird; und damit jedes Verhältnis einer Ableitung, einer Abhängigkeit oder Kausalität, das eine Semiotik zwischen ihnen konstruieren könnte.

Präsenz *ohne* Zeichen; Intensität *ohne* Registratur. Doch sind

9. Ebd., S. 123f.

auf diese Weise, wie in einer ironischen Wendung, nicht auch alle Aporien wiedergekehrt, denen Lyotard, in einem Lachen, das die Bühnen des platonischen Begriffs bis in deren letzten Winkel durchläuft, entgehen wollte, indem er sie vervielfachte? Was zum Beispiel bedeutet, daß »diese Schranke selber ›investiert‹ (oder besetzt) wird«? Wie ließe sich eine »Investition« denn denken, die sich nicht *amortisiert*, die kein Resultat, keinen Mehrwert, kein Eigentum (Körper, Güter oder Selbst) erwirtschaften würde? Oder wie könnte eine »Besetzung« aussehen, die nicht einer Logik von Territorialitäten unterstünde? Investition und Besetzung indizieren so etwas wie ein ökonomisches Kriegsverhältnis, das sich auf die Schranke ausdehnt. In einer Weise, die eine gewisse Logik der Aneignung wiederherstellt, greift Lyotard die Struktur des Zeichens von einer Seite her an, die *aus ihr selbst hervorging*. Denn was sich in der Rotation der Schranke abzeichnet, ist nur Modus dieser Investition, dieser Besetzung, dieser Erzeugung. »Die Dissimulation zugunsten der Intensitäten wirken lassen. Ein unverwundbares Komplott, ohne Kopf, ohne Wohnsitz, ohne Programm und Projekt, das im Körper der Zeichen die tausend Krebsgeschwüre der Tensoren verbreitet. Wir erfinden nichts, es ist da, ja, ja, ja, ja.«¹⁰ Doch wie von fern hat sich hier bereits das sokratische Gelächter in den Humor Lyotards gemischt, der sich in diesem Gelächter selbst dissimuliert. Denn wenn nichts erfunden werden muß, weil alles bereits »da« ist, dann bedarf es nur einer Geste, eines Purgatoriums oder »Fegefeuers« (Lyotard), in denen das Zeichen verbrennt. Dann fehlt es, um das »Inmitten« präsent zu machen, nur an einer Auflösung der semiotischen Differenzen. Und parodiert sich damit nicht eine Intimität, die bereits die platonische war, wenn sie die Präsenz als Befreiung vom Zeichen und damit von einer Unterbrechung der Nähe vorstellte? Sollte die Obsession der Tensoren denn einen Rat wie den Lyotards gestatten, die Dissimulation zugunsten der Intensitäten wirken zu lassen: von wo aus ließe sich ihm folgen, denn was sollte diese Entscheidung nahelegen oder gar vorschreiben?

Nicht so sehr, weil sie so etwas wie einen performativen Widerspruch beschreibt, der Lyotards libido-ökonomische Intervention der Unstimmigkeit überführen würde; vielmehr, weil sie sich selbst an einem bestimmten Punkt unterbrechen muß, springt die libidinöse Ökonomie über sich hinaus. Sie wird eingeholt von dem, was sie destruiert. Zunächst läßt die Auflösung des »großen Zero« die Hierarchien *innerhalb* eines jeden »Diskurses« zwar zerfallen, die Illusion also, sie könnten ihren Antinomien durch einen unendlichen Aufschub von Meta-Diskursen entgehen. Nicht weniger werden die

10. Ebd., S. 381.

Grenzen *zwischen* diesen »Diskursen« auf eine Weise porös, die jede Landnahme, jede Territorialisierung oder Inbesitznahme als einen Akt der Gewalt, also einer haltlosen Entscheidung ausweist. Jener Destruktion von Territorien äußerst nahe, die sich in Kants *Dritter Kritik* abzeichnete¹¹, registriert sich in der Kinetik der Schranke also eine Bewegung, die in diskursiven Grenzen nicht zu absorbieren ist. In der Energetik des Wunsches sollen sich Intensitäten eines »Inmitten« markieren, das weder hier noch dort, weder nirgends noch überall zu verorten ist. Aber Bewegung und Energie sind deshalb noch keine unschuldigen Begriffe. Sie sind mit allen Hypothesen einer aristotelischen Metaphysik belastet, die in ihnen die Bestimmungen des *óntos on* festhalten wollte. Müßte sich in dem, was sich als Dissimulation von Zeichen und Tensor zuträgt, also nicht eine andere »Intensität« lesbar machen lassen? Eine Intensität, die die tensorischen Rotationen auslöst, sie aufheizt und in Geschwindigkeit versetzt, aber ihr *deshalb* ihr unmeßbares Maß verleiht, *weil ein Einschnitt nicht investiert werden kann?*

Klüfte

Was sich in Lyotards *Ökonomie des Wunsches* gesucht hatte, war »das zufällige Zusammentreffen in der Vorausplanung des Komponierten, die Leidenschaft in der Vernunft – zwischen den beiden einander so fremden Seiten gibt es eine ganz enge Verbindung: die Dissimulation«¹². Aber damit zeichnete sich in den engen Verbindungen der »Tensoren« auch ein Konflikt ab, der sich in einer *Ökonomie des Wunsches* nicht schlichten läßt. Einerseits sind ihnen unruhige, willkürliche und unbeherrschbare Bewegungsformen eigen, in denen sich so etwas wie »reine Differenzen« *niederschreiben*. Andererseits aber gehen die Differenzen aus solchen Niederschriften erst hervor, blitzen sie als Singularitäten auf, indem sie von den tensorischen Rotationen *durchlaufen* werden. Zwischen Voraussetzung und Aktualität, Niederschrift und Diskurs klappt eine winzige Zäsur, ein Moment der Temporalisierung und Verräumlichung, das die Fiktion einer sich präsenten Wunsch-Energetik durchbrochen hat und sich nur um den Preis einer Einebnung ihrer Differenzialität vereinnahmen läßt.

Dies gilt nicht nur für deren Zeitlichkeit, sondern ebenso für ihre räumlichen Bestimmungen. So installierte sich das asignifikante Segment, Lyotards gleichsam künstlerischem Begriffsexperiment

11. Vgl. Jean-François Lyotard: *Streifzüge*, Wien: Passagen 1989, S. 66.

12. Jean-François Lyotard: *Ökonomie des Wunsches*, S. 85.

zufolge, in einem »neutralen Raum«. In ihm dreht es sich nicht nur um jeden Punkt eines Bandes, das es in seiner Drehung überdies selbst erzeugt. In ihm verlagert es seinen Drehpunkt ebenso und mit einer gewissen Willkür in diesen neutralen Raum hinaus. Doch hätte es je einen solchen »neutralen Raum« gegeben? Unterläuft die ihm unterschobene »Neutralität« nicht bereits, was eine Kriegsökonomie der Investitionen und Besetzungen doch ebenso voraussetzt: daß es nur Intensitäten, aber keine »neutralen« Territorien gibt, die ihnen entzogen wären? Und was die willkürliche Verschiebung der Drehpunkte in diesem Raum angeht: reagiert sie nicht auf eine Stochastik, die die Geschwindigkeiten als Versuch einer Aneignung erst herausfordert? Anders formuliert: sind nicht auch diese Geschwindigkeiten einer gewissen Nachträglichkeit unterworfen? Zittert in der Willkür, die sich im Tensor niederschreibt, nicht eine »traumatische« Gewalt nach, die alle Geschwindigkeiten auslöst und gerade deshalb *von* ihnen oder *in* ihnen nicht eingeholt werden kann? Dissimuliert sich also zwischen Tensor und Zeichen nicht eine Schrift, eine Bahnung, eine Differenz, die mit der Zerrüttung des Zeichens noch diese Zerrüttung zerrüttet?

Solche Fragen werden gewiß nicht in die beruhigten Bahnen einer hermeneutischen Verständigung zurückfinden. Vielmehr entziehen sie einer libidinösen Ökonomie, was sie ihrerseits noch im Horizont einer Philosophie des Ganzen plazierte hatte. Diese Fragen lassen nämlich noch das energetische Band intensiver Geschwindigkeiten reißen, in dem sich, allen gegenteiligen Versicherungen Lyotards zum Trotz, so etwas wie eine Lehre vom »Sein« bewahrt oder wiederholt hatte. Jede Energetik ist selbst noch Ontologie, und »die Geschwindigkeit ist tatsächlich eine Komponente der Macht des Ganzen«¹³. Damit allerdings verschärft sich eine Frage, die sich in der *Ökonomie des Wunsches* nur »dissimulieren« konnte. Die Destruktion, die Delegitimierung oder Zerrüttung der Ontologie erfaßt diese Ökonomie selbst, sucht sie als ihr eigener Widerstreit heim. Mit ihm bricht in das Spiel von Zeichen und Tensor etwas ein, was noch das Band oder die vereinnahmende Energetik der Tensoren aus einer Unterbrechung hervorgehen läßt, die ihnen vorausgeht. Energetik und Unterbrechung bewegen sich also nicht auf derselben Ebene, wie noch die *Ökonomie* nahelegte. In *Le Différend* ist Lyotard genötigt, einen Bruch zu forcieren, der sich in seinem ersten Entwurf selbst noch »dissimuliert« hatte. Nunmehr antwortet die Energetik auf eine Unterbrechung, die von ihr nicht vereinnahmt wird und von der sich nur sagen läßt, daß sie sich in jeder »Äußerung«

13. Jean-François Lyotard: *Das postmoderne Wissen*, Graz, Wien: Passagen 1986, S. 179.

ereignet haben wird. Dies bedeutet keineswegs, zu einer Multiplizität regionaler Ontologien oder Diskurse zurückzukehren, wie sie vom »großen Zero« hergestellt, zueinander auf Abstand gehalten und vereinnahmt worden waren. Ganz im Gegenteil entzieht die Unterbrechung den diskursiven Anordnungen jeden begrifflichen Halt, den sie selbst in einer wunschökonomischen Energetik noch besessen hatten. Von einem Zersplittern ihrer Kohärenz zu sprechen wäre deshalb noch ein zu weitgehendes »philosophisches« Zugeständnis. Erinnert jedes Zersplittern doch an ein Ganzes, das einmal Bestand gehabt und zerbrochen wäre, an ein Nicht-Mehr der Philosophie oder eine Grenze, die sie irgendwann überschritten hätte. Bereits Nietzsches Sprungtechnik aber zeigte in diesem Sinn kein Nicht-Mehr und keinen Verlust an; und Freuds Dreiweg ist ebenso wenig ins philosophische Totum einzuholen wie eine »ontologische Differenz«, die sich, über Heidegger hinaus, des Eigenen als ihres Fluchtpunkts begeben hätte. Sie markieren so etwas wie Schnittstellen, an denen die Sätze aufeinanderstoßen, um sich in ihrem Anspruch auf Hegemonie zu durchkreuzen. Was sich als Einschnitt zählt, als Symbol entzieht, als Differenz gespalten hat, als Utopie entortet, ist Niederschlag eines *Widerstreits*, eines *différend*, in dem sich das *Wir* als ontologische Unmöglichkeit niederschreibt und zugleich aufschiebt. Ihm ist keine Aussicht auf *Ankunft* zu bieten. Diese Unmöglichkeit ist es, die sich jenen »Grenzen der Verständigung« einzeichnet, an denen das hermeneutische Universum aussetzt; in denen es nämlich eines definiten Sinns nicht innewird, weil er im opaken Medium des Sprechens allein als Abstand zu sich aufblitzen kann und seinerseits aus differenten Abständen hervorgeht: »Es gibt ebenso viele Universen wie Sätze.«¹⁴

Vielleicht könnte man sagen, es ginge um jene ungebundene Energie, von der Freud spricht; oder, um es in ontologischen Begriffen zu formulieren, um »die Leere, die Nichtigkeit, der das durch einen Satz (*phrase*) dargestellte Universum ausgesetzt wird, und die in dem Augenblick explodiert, da der Satz sich ereignet (*occurs*), und dann mit ihm verschwindet. Die Kluft, die einen Satz vom anderen trennt, ist die ›Bedingung‹ sowohl der Darstellung als auch der Ereignisse, aber eine solche ›Bedingung‹ bleibt für sich ungreifbar, es sei denn mittels eines neuen Satzes, der seinerseits den ersten Satz voraussetzt. Das gleicht der Bedingung des Seins, da es sich stets einer Bestimmung entzieht und sowohl zu früh als auch zu spät ankommt.«¹⁵ Von einer »ungebundenen Energie« im Sinn der Psychoanalyse zu sprechen, wäre deshalb aber selbst noch zu »be-

14. Jean-François Lyotard: *Der Widerstreit*, München: Wilhelm Fink 1987, S. 135.

15. Jean-François Lyotard: *Streifzüge*, S. 67.

stimmt«. Ebenso wenig wird das »Sein« dem vorausgehen können, was sich hier konturiert. Energetische wie ontologische Begriffe laufen nämlich noch Gefahr, diskursive Horizonte zu errichten, in denen sich die Heterogenität anderen Sprechens versammeln oder denen sie sich unterwerfen soll. Wenn das »Sein« stets zu früh und zu spät ankommt, so wird diese Ankunft nur der Aufschub ihrer selbst sein, und keine Bestimmung könnte ihr gerecht werden. Was als Nichtigkeit explodiert, um das Universum des Dargestellten verschwinden zu lassen, läßt sich in Begriffen einer Gegenwart ebenso wenig fassen wie in denen eines Nicht-Mehr oder Noch-Nicht. Und deshalb fehlt es nicht nur an einer Präsenz *anderen* Sprechens. Bereits jedes *eigene* Sprechen ist in einer Weise von sich selbst gespalten, die eine volle Rückkehr zu sich, jede Amortisation seiner Investition bereits vereitelt hat.

Dies disloziert seine »Wahrheit« nicht erst, wo eine Diskursgattung auf eine andere trifft. Es hat bereits deren Inneres befallen, zerklüftet die Verkettung von Sätzen oder die Mikrostruktur einer jeden Äußerung, die sich in ihr artikuliert. Diese Nichtigkeit ist Bedrohung wie Voraussetzung eines jeden Satzes. Deshalb greift die Destruktion, die die Hermeneutik an den »Grenzen der Verständigung« als Zerstörung des »Sinns«, des »Geistes«, des »Subjekts« beklagt, die epistemischen Welten nicht nur an. Es bringt sie in gewisser Weise selbst noch als ihre Teilmenge, als »in den bestehenden Idiomen kommunizierbare Informationsmenge«¹⁶ hervor. So etabliert es sie als Sphäre, die jedes Verstehen an den Grenzen eines Nicht-Verstehens anbrechen läßt. Es hat das »Subjekt« des Sprechens aus einer Distanz auf sich zukommen lassen, die unüberbrückbar ist und derer es nicht inne ist. Es hat jede seiner Äußerungen mit einer Willkür gezeichnet, die eine des Sprungs »selbst« ist, der sich als Äußerung präsentiert. Es hat die »Subjektivität« in sich selbst vielfach geteilt, ohne daß es möglich wäre, ihr eine unhintergehbare Integrität zu unterstellen, die den Klüften transzendentalen Grund und Boden verleihen könnte. Das »Subjekt« wäre damit so etwas wie eine Illusion im wörtlichen Sinn: ein Sich-Ins-Spiel-Bringen endlicher Möglichkeiten, die sich in »imaginäre« Horizonte entwirft und darin als allmächtig identifiziert. Aber deshalb ist dieses »Subjekt« vor allem das Eingelassen-Sein in dieses Spiel, das alle endlichen Möglichkeiten überbordnet: Passivität einer Hingabe; denn »vielleicht muß jeder Eigenname empfangen werden«¹⁷.

Absehbar wird spätestens hier, weshalb dieser »Subversion des Subjekts« in Lyotards Meditation die Rolle eines wiederkehren-

16. Jean-François Lyotard: *Der Widerstreit*, S. 33.

17. Ebd., S. 67.

den Stratagemen zufällt. In ihr spricht sich aus, daß die Beziehungen der Vielen durch kein Wissen begründet werden können; daß sich in ihm entzieht, was als Frage der *Gerechtigkeit* ontologisch nicht beantwortet werden kann oder was die Dispositionen der Philosophie in einer Art hintergründigen Empfangens ihrer selbst unterläuft. Das unmeßbare Maß dessen, was sie Ethik nennt, hat die Bahnungen der Zeichen und Begriffe geschnitten. Sie unterminiert deren Anmaßung als Unterbrechung vielfacher Wege, sie schreibt sich in multiplen Trivialitäten, über die sie nicht verfügt, die sie nicht gehen kann und die doch Voraussetzung eines jeden Begriffs des Begriffs sind. Diesen Einschnitten gegenüber kann die Herstellung einer Einheit, einer Identität, einer transzendentalen Instanz nur verspätet »sein«. In gewisser Hinsicht empfängt sich der Name des »Subjekts« aus einer differentiellen Zeitlichkeit, die nicht die seine ist, und aus einer Topografie der Differenz, die nicht von ihm hergestellt wird. Was den Begriff der Differenz, der die libidinöse Ökonomie inspirierte, von dem des *Widerstreits* absetzt, ist damit das Tabu, die Differenz zu *investieren*. Die Differenz läßt sich nicht herstellen in jenem Sinn einer Produktion, die etwa Heideggers »Vorlaufen« zum technischen Modus gemacht hatte, in dem sich die Differenz als »eigentlich« überformte. Die Differenz Lyotards entzieht sich ebenso einer Logik der Spur, die Blochs fragiler Hoffnung in Aussicht stellte, in erfülltes Sprechen überführbar zu sein. Und sie durchkreuzt noch das *autómaton* des Unbewußten, das Freuds Analytik dazu verhielt, die Orakel des symbolischen Registers als Kur zu entziffern, um sie dem »Subjekt« zuzustellen. All dies sind Techniken, diesem »Subjekt« im Rahmen einer Diskursgattung oder in einem Akt der Aneignung zu erstatten, was ihm fehlt, um sich zu schließen; und sei es in einer Energetik libidinöser Möbiusbänder. Doch »ein Satz, der Verkettungen herstellt und selbst weiter verkettet werden soll, ist immer ein *pagus*, Grenzland, in dem die Diskursarten um den Verkettungsmodus kämpfen. Krieg und Handel. Auf dem *pagus* wird die *pax*, der Pakt geschlossen, dort werden sie wieder gebrochen. Der *vicus*, das *home*, das »Heim« [i.O.dt.] stellt eine 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).«¹⁸

Wo ein Denken, das sich einer Unhintergebarkeit von »Subjektivität« verschreibt, also Horizontbegriffe einer Aneignung, eines »Sinns« oder eines »Verstehens« errichtet, buchstabiert Lyotard den Ausnahmezustand als Normalfall. Zwischen Krieg und Handel ist er

18. Ebd., S. 251.

dadurch auszeichnet, keine Regeln zu haben. In einer Obdachlosigkeit, die Nietzsches Wüsten des Nihilismus ebenso durchquert wie Kants nicht-territorialisierbare, nicht-ökonomisierbare Instanz reflektierenden Urteilens, sucht sich im *Widerstreit* so etwas niederzuschreiben wie eine »Ethik des Von-Fall-zu-Fall«. Sie läßt sich nicht beruhigen in der hermeneutischen Verfügung, Kommunikation könne nur unter dem intentionalen Horizont einer Verständigung stattfinden. Sie sperrt sich jedem ontologischen Begriff einer Utopie. Denn eben, sie entziffert in diesen Horizonten jene *pax*, die im Grenzland geschlossen wird, doch den Widerstreit an den Rändern der so pazifizierten Zone um so drängender wiederkehren läßt. Sie befragt also die Regeln, die Maximen oder gar das Diktat, das den Frieden einer Verständigung herbeiführte, und so das hermeneutische Ordo selbst. Denn noch dort, wo dieses Ordo offene Horizonte möglichen Verstehens entwirft, in dem Urteile kontrovers aufeinandertreffen könnten, muß es so etwas wie eine Vor-Verständigung, eine Sphäre des Vor-Urteils angesetzt haben, das zu teilen hat, wer innerhalb dieses Horizonts das Wort ergreift. Dieser Entwurf begrenzt, was sich sagen läßt. Er hat den Unterschied im Zeichen einer diskursiven Entscheidung eingeebnet. Doch um so weniger entgeht er dem Widerstreit, seiner Wiederkehr oder Wiederholung. Denn was, wenn die Unterwerfung unter dieses Ordo bereits unmöglich gemacht hätte, zu Wort zu kommen, weil die Meta-Regel, die innerhalb des von ihr errichteten Horizonts nur bestimmte Satzverkettungen erlaubt, eben dies verhindert? Dann ereignet sich, was Lyotard einen *tort* nennt, einen Schaden oder ein Unrecht, das sich nicht zur Sprache bringen läßt, geschweige denn, daß es als »Unrecht« anerkannt und behoben werden könnte.¹⁹ Der *tort* durchbricht, was man die Hoffnung auf Versöhnung nennen könnte. Einem Schlag gleich, der sich nicht aufzeichnen läßt und *deshalb* wiederholt, läßt er jede Ordnung einer Anerkennung aus einer Verschiebung hervorgehen. Sie verweist ihn auf einen immer neuen Schauplatz, auf dem er Gerechtigkeit einfordern wird. Diese Ordnung kann viele Namen annehmen, den eines Gottes, den einer Vernunft, des Subjekts einer Emanzipation, eines libidinösen Bandes oder einer Gemeinschaft »kompetenter« Sprecher. Aber in all diesen Namen ist bereits eine Verschiebung wirksam geworden, die dem Entscheidenden ausgewichen ist. Sie hat das Unentscheidbare auf die Ebene eines Meta-Diskurses gehoben, in dem alle philosophischen Präsuppositionen wiederkehren. In ihnen annulliert sich die opake Differenz des Zeichens, überantwortet sich der traumatische Einschnitt dem Vergessen, löscht sich die Spur der Schrift. Ihre

19. Vgl. ebd., S. 28.

Übersetzung in ein Sprechen, das gegebenen Diskursgenres gehorcht, bringt zwar hervor, was man hermeneutisch einen »Gelungsanspruch« nennen kann. Doch in der Übersetzung kommt nur zur Sprache, was sich in ihr verschweigt. Jede Metaphorik ist von einem Einschnitt gezeichnet, der sich in ihr auch verbirgt. Dieses Moment eines Entzugs verweist auf das, was der philosophischen *epoché* ebenso entgeht, wie es ihren nicht zu tilgenden Mangel an Ursprung anzeigt.

Deshalb geht der platonische Einwand fehl, das, was sich im Sprechen entziehe, müsse bereits vertraut gewesen sein, um als Entzug auch nur lesbar zu werden. Es gebe keinen *tort*, schreibt etwa Manfred Frank pointiert, »sofern man Faktoren wie den einer Gesellschaft vertrauten Traditionszusammenhang und den des individuellen Sinnentwurfs ins Spiel gebracht hat, der eine Pluralität heterogener Sprechhandlungen in die Kontinuität eines motivierten Lebenszusammenhangs einbettet – dann kann die Rede von einem Streit überhaupt nur im Blick auf *argumentative* Kollisionen gemacht werden«²⁰. Tatsächlich aber versteht sich, was ein »vertrauter Traditionszusammenhang« ist, ebenso wenig von selbst wie der Begriff eines individuellen Sinnentwurfs. Die Metapher einer Einbettung in die Kontinuität eines motivierten Lebenszusammenhangs setzt vielmehr die Herrschaft von Diskursgenres voraus, die das, was zur Sprache kommen kann, präjudizieren wie eine Prozeßordnung die Möglichkeiten von Anklage und Beweisführung. Die Kontinuität nivelliert also, was in ihr als Pluralität heterogener Sprechhandlungen in Erscheinung tritt, einer pazifisierten Zone gleich, die die Alterität umfängt und beherrscht. Sie wird von Techniken generiert, deren transzendente Ideal ein spezifisches Vergessen inneohnt: Normalität, die das Sprechen bereits normiert hat. Immer ist die Norm nur ein Modus, in dem sich die »ethische« Unterbrechung ebenso moderiert wie abweist. In dem, was die Norm das Vertraute nennt, nistet bereits, was Freud das Unheimliche nennt. Auf das, was man als Motivation und Zusammenhang bezeichnet, hat die Einkreisung bereits eingewirkt. Und in dem, was man als argumentative Kollision beschreiben mag, verbirgt sich eine anonyme oder souveräne Vorentscheidung darüber, was vor dem Gerichtshof der Vernunft als Argument zugelassen wird.

Doch es gibt nicht nur gültige Sätze im Sinn einer solchen Zulassung. Und es gibt nicht nur Schreie des Entsetzens, die verlacht werden, oder ein Flüstern der Ohnmacht, das ein Anwalt der Vernunft in juristisch zugelassene Argumente übersetzen könnte. Es

20. Manfred Frank: *Die Grenzen der Verständigung*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1988, S. 62f.

gibt, noch in diesen Argumenten selbst, ein Schweigen, das zum Schweigen verurteilt ist, weil sein Sprechen in keiner Diskursgattung einen Ort findet. Es gibt ein Sprechen, das sich nur in diesem Schweigen abzeichnet, weil es alles, was sich äußern ließe, von einem Unrecht gezeichnet sein läßt. Denn es gibt einen »Bürgerkrieg der Sprache«²¹. Und dies unterbricht die Philosophie oder läßt sie nur als ihre eigene Unterbrechung, als ihren Abbruch oder als Abschied zu, den sie von sich nimmt. Ihr Horizont ist der einer Ontologie, einer Erfüllung des Rechten in Bezirken des »Seins«. Denn wo immer es »Geist« gibt, da ist er auf das »Sein« verwiesen. Und wenn deshalb eine hermeneutische Entrüstung das Denken eines Schweigens, das sich als Abgrund einer Nichtigkeit in jedem Satz markiert, der »Geistfeindschaft« (Frank) zeugt, so spricht sie nur aus, was über sie verfügt und was sie in seinem Bann hält. Nicht ohne Grund jedenfalls bezieht sie sich auf Sphären eines Sprechens, an das sie als »vertrauten Traditionszusammenhang« appelliert. Doch was, wenn es eben dieser Zusammenhang ist, der den *tort* perpetuiert? Wenn die befriedeten Zonen des Sprechens Resultat eines Friedens sind, den nur eine gewisse Willkür als Reservoir des Normalen oder als unhintergehbare Sphäre kommunikativer Handlungen setzen kann? Dann sind sie Resultat einer Macht, die sich im Zeichen eines Sieges etabliert und die sich durch Techniken einer Legitimation auszeichnet, die ihr Diktat mit dem Index des Notwendigen versieht.

Und zeigte sich dies nicht bereits im Gründungsakt der Philosophie? Stützte sie sich, wo sich die Frage nach ihrer Legitimation stellt: etwa in den Büchern VI und VII der *politeia*, nicht bereits auf jene Erzählung des Höhlengleichnisses, in der sich das Andere des Wissens in Szene setzt? Dieser Gründungsakt bestand darin, »daß der platonische Diskurs, der die Wissenschaft inauguriert, nicht wissenschaftlich ist, und zwar insoweit er sie zu legitimieren beabsichtigt. Das wissenschaftliche Wissen kann weder wissen noch wissen machen, daß es das wahre Wissen ist, ohne auf das andere Wissen – die Erzählung – zurückzugreifen, das ihm das Nicht-Wissen ist; andernfalls ist es gezwungen, sich selbst vorzusetzen, und verfällt so in das, was es verwirft, die *Petitio principii*, das Vorurteil. Aber verfällt es ihm nicht auch, indem es sich durch die Erzählung autorisieren läßt?«²² Von Anfang an hat sich die Philosophie jener mythischen Instanz anvertraut, die sie im Augenblick ihrer eigenen Gründung erfunden hätte. Wenn es ein tiefes Moment der Unbestimmbarkeit am Mythos gibt, die Unmöglichkeit also,

21. Khosrow Nosrati: *Trauma und Skepsis. Nach Lévinas*, Berlin: Akademie 1992, S. 32.

22. Jean-François Lyotard: *Das postmoderne Wissen*, S. 90f.

einen *Begriff* oder auch nur einen *Mythos des Mythos* zu formulieren, so korrespondiert sie diesem Ineinanderspiel. Nicht nur geht die Struktur des Mythos ebenso viele Konstellationen ein wie die Ordnung eines Denkens, das ihn erzeugt, erfindet und sich in ihm abstützt. Mehr noch ist dieses Denken selbst vom Mythos befallen. Indem es sich von ihm autorisieren lassen muß, ist es eine *Gestalt des Mythos*, die vielfache Begriffstransformationen durchläuft oder in vielen »Begriffspersonen« (Deleuze) auftritt: »Gott«, »Substanz«, »Vernunft«, »Subjekt« oder »Sein«, aber auch »Lebenswelt«, »Horizont« oder »universale Pragmatik«. Überall handelt es sich um Reserven, die vertagen, was sich im *tort* einschreibt. Überall sind es Techniken, die metonymisch verschieben, was sich metaphorisch nicht binden läßt, und doch eine Ankunft dessen verbürgen wollen, was die Philosophie im Symbol als ausstehende Parusie ihrer Wahrheit verspricht.

tort

Und deshalb genügt es nicht, den *tort* in Bezirke zu verschieben, in denen zur Sprache kommen könnte, was sich hermeneutisch als »Geltungsanspruch« in ihnen anmeldet. Das Verstehen ist nicht Maß der Gerechtigkeit. Unweigerlich gehorcht, was verstanden, also verdrängt wird, dem Gesetz seiner Wiederkehr, und keine Metapher, keine Metonymie wird sie stillstellen können. Nicht von ungefähr mißverstehet etwa Manfred Frank die kantische Urteilskraft als Vermögen, das »eine allgemeine Regel mit einer jeweils unvorhersehbar individuellen Situation versöhnt«²³. Das gilt zumindest nicht für die *Dritte Kritik*, die von einer allgemeinen Regel weder weiß noch wissen kann. Sie setzt sie als das aus, was aussteht und um so mehr zu denken gibt, als es ohne Regel ist. Sie hat das *Wir*, auf das sich eine Hermeneutik beruft, als eine Zerstreuung ohne Territorium exponiert, die den *lógos* einer Verständigung sich selbst gegenüber immer verspätet hat.

Für Lyotard kann es deshalb nicht darum gehen, sich der Möglichkeiten eines gemeinsamen Horizonts zu versichern. »Nach« Nietzsche, »nach« Freud, »nach« Heidegger ist das »Gemeinsame« einer Frage ausgesetzt, die an dessen rhetorischen Ort einen Abgrund aufreißen läßt. Der *Widerstreit* konfrontiert Fragmente möglichen Sprechens, Kristallen gleich, um die Insuffizienz aller Übergänge kenntlich werden, die sich zwischen ihnen herstellen mögen. Darin wird die Insuffizienz *aller Herstellung* entzifferbar. Was immer

23. Manfred Frank: *Die Grenzen der Verständigung*, S. 50.

sich darstellt, ist bereits Resultat einer Übersetzung oder Übertragung, einer Metaphorik, die in den Genres möglicher »Diskurse« ausdrückt, was sich im Ausdruck nicht weniger *verstellt*. Zwischen Herstellung und Verstellung, zwischen Ausdruck und Schweigen zeichnet die Philosophie insofern die Geschichte einer Aporie nach. Noch Lyotards eigener Versuch einer libidinösen Ökonomie, die in diese Aporie zu investieren suchte, war, auf ihre Weise, eine letzte Anstrengung gewesen, so etwas wie eine »allgemeine Mechanik«²⁴ der Begriffe zu retten. Unauflösbar aber ist die Differenz, deren traumatische Intensität einen Riß aus Rissen niederschreibt, der sich philosophisch nicht vereinnahmen läßt. Deshalb gibt es kein letztes Wort, keine letzte Anstrengung, keinen definitiven Begriff, und bestünde er auch in jenem Verbrennen der Begriffe, in dem sich diese Differenz aneignen ließe. Im Sprung, der noch zwischen einer libidinösen Ökonomie und dem *Widerstreit* liegt, in jener Zäsur also, die Lyotard zwischen den heterogenen Sprachspielen setzt, zeichnet sich ab, worin das Trauma einer »Urverdrängung«, früher als alles »Innen«, jede Mechanik oder Energetik des Begriffs verspätet einsetzen läßt. »Ich stelle mir die Wirkung des Schocks, des unbewußten Affekts, als eine Wolke von Energiequanten vor, die nicht dem Gesetz der Serie unterstehen, das heißt die nicht als ein Ensemble, das man als Bild oder Wort denken kann, organisiert sind und mithin keinerlei Anziehung erfahren. Dies ist, physikalisch gesprochen, die Bedeutung der *Urverdrängung*.«²⁵

Was immer die »Postmoderne« also gewesen sein mag, Schlagwort, Provokation, Index einer Erschöpfung oder eines Aufbegehrens, nie wird sie einen definitiven Abschied von der »Moderne« vollzogen haben. Viel eher markiert sie ihren anderen Text, ein Palimpsest, eine andere Lektüre von Affekten, in deren Zerrissenheiten die »Urverdrängung« nachwirkt. Schellings unvordenkliches Sein, Nietzsches Aleatorik, Freuds Todestrieb, Heideggers ontologische Differenz oder Blochs Spur des Utopischen sprechen, auf verschiedene Weisen, von einer Alterität, die das Denken sich selbst gegenüber auf Abstand gehalten hatte. Sie artikulieren weniger Grade einer »Wahrheit« als vielmehr unterschiedliche Intensitäten, inmitten einer Frage einzusetzen, die sich der »Wahrheit« entzieht. Wenn der Name der »Postmoderne« also nahelegen könnte, mit der Epoche einer »Modernität« abgeschlossen, sie verabschiedet zu haben, so würde dies nur darüber hinwegtäuschen, daß die »Moderne« bereits in jeder ihrer Figuren diesen Bruch mit sich in Szene gesetzt hat. So sehr, daß darin gerade deren Begriff besteht. Gewiß

24. Jean-François Lyotard: *Heidegger und »die Juden«*, Wien: Passagen 1988, S. 22.

25. Ebd., S. 25.

ließen sich also Genealogien der Begriffsgeschwindigkeiten nachzeichnen, in denen das Rätsel dieser enigmatischen Differenz Ausdruck werden will. Sie würden sich etwa als Versuch zu erkennen geben, den verborgenen »Sinn« dieser »Urverdrängung« manifest zu machen und in eine Eschatologie des »Seins« einzuschreiben. Aber immer müßten sich diese Genealogien in einem Mythos abstützen, der ihnen in Aussicht stellt, das Nicht-Präsente präsent zu machen. Wenn denn die Rede von einer »Postmodernität« überhaupt Sinn machen sollte, dann diesen: die mythischen Restposten der »Moderne« zu zerstreuen oder sie selbst als mythischen Bestand lesbar zu machen, der sich noch dort wiederholt, wo er lesbar gemacht werden soll. Und partizipiert nicht auch Lyotards eigene Rede von einer »Urverdrängung« an diesem Mythos? Bedeutet, sie an den anfangslosen Anfang zu setzen, etwa nicht, einen Terminus Freuds in die Philosophie einzuführen und mit ihm ein ganzes Feld von Bedeutungen, von Kräften und Vektoren, die einer gewissen Schwerkraft gehorchen?

Lyotards Strategie besteht jedoch nicht darin, neue oder andere Referenzen zu instituieren, und schon gar nicht darin, die Philosophie psychoanalytisch zu »fundieren«. Sein Denken der Differenz, das im *Widerstreit* auf den Spitzen des Aporetischen balanciert, indem es die ontologische Möglichkeit eines *Wir* in Frage stellt, überläßt sich einer Schrift, die sich stets herausfordert, weil sie den Schreibenden nur versehrt zurücklassen kann. »Jedes Schreiben, das des Namens würdig ist, nimmt den Kampf mit dem Engel auf und geht, im besten Falle, hinkend daraus hervor.«²⁶ Was sich zu entziffern gibt, ist die Spur eines Ereignisses ohne Autor. Alle Namen, die die Philosophie in diesen Kampf einführt oder die sie aus ihm, Wunden gleich, davonträgt, indizieren ein »Jenseits« der Philosophie. Es bleibt ihr, »immanenter als alle Immanenz«, die sich *denken* ließe, aufgegeben. Sie sind ihr eingeschrieben als Unveräußerlichkeit eines Begehrens, das seinen Namen sucht, oder als Abstand, aus dem sich jeder Name erst empfängt. Keiner Anschauung gegeben, keiner Erfahrung zugänglich, ereignet er sich, traumatisch, am Schnittpunkt eines Zukommens, den Freuds Analyse des »Unheimlichen«, auf dem Schauplatz seiner Abwehr also, nachzeichnet – dort, wo das »Subjekt« wird, indem es aller Aktivität, aller Möglichkeit eines Könnens bar ist, oder aus dem es ankommt, ohne je völlig »da« zu sein. Es geht im *Widerstreit*, der sich hier abzeichnet, darum, daß jede Ankunft, jedes Urteil verbirgt, was in ihnen fehlt, weil sie der Aufschub und damit das Aussetzen ihrer selbst sind. Und war es nicht das gewesen, was sich bereits in Kants *Drit-*

26. Ebd., S. 47.

ter *Kritik* als Enteignung jedes Vermögens ereignet hatte? Mußte ihre Forderung, »daß man sein Urteil an andere, nicht sowohl wirkliche, als vielmehr bloß mögliche Urteile hält, und sich an die Stelle jedes anderen versetzt«²⁷, nicht die Grenzen der Vernunft berühren? Mehr noch: mußte sie diese Grenzen nicht ebenso sprengen wie implodieren lassen, weil eine Versetzung in die Stelle jedes anderen eine unendliche, eine unabschließbare und uneinlösbare Forderung darstellt? Und war, an dieser Forderung gemessen, der Versuch, diese unlösbare Aufgabe auf eine Betrachtung der Natur und in die Sphäre der Kunst zu verweisen, je etwas anderes gewesen als eine Verlegenheit? Zumindest aber: eine Verschiebung des Problems auf einen anderen Schauplatz? Auf den des »Eigenen«?

Wenn sich Lyotards Bruch mit der Ontologie also im Namen Kants vollzieht oder im Zeichen einer Zäsur, die dessen *Kritiken* im Innern der Metaphysik kenntlich machten, dann ist dies nicht der Rückzug auf einen »Wendepunkt der Moderne«. Dann geht es darum, jenen Riß, den der Kritizismus registrierte, über das hinaus zu forcieren, was er als »Gerichtshof der Vernunft« einsetzte. Es geht um das Zerspringen einer Architektonik, die sich jedoch wiederherstellt, sobald dem Postulat reflektierenden Urteilens, sich in die Stelle jedes anderen zu versetzen, eine »Ästhetik« wie ein Gegenstandsbereich zugewiesen wird. Denn wurde, in Natur und Kunst, dieser Forderung nicht ein Gegenstand unterschoben, der sie gleichsam befriedete? Supplementär verwickelte er die Einbildungskraft in ein freies Spiel der Reflexion, das der unendlichen Forderung durch die Unabschließbarkeit Rechnung trug, die sie am Gegenstand erfährt. Deshalb ist das Schöne Versöhnung im Modus des »Als Ob«. Doch hat sie nur statt, weil sie die Reflexion nicht stillstellen läßt, sie vielmehr in einen indefiniten Prozeß von Verweisungen hat eintreten lassen, der sie unablässig verschiebt. Das Begehren, sich in die Stelle jedes anderen zu versetzen, läßt sich nämlich ebenso wenig sättigen, wie sich eine »Bedeutung« des Schönen erfüllen könnte. Sie bleibt durch den Mangel gezeichnet, der sich nicht tilgt. Vielmehr zeigt er sich in der Fortsetzung eines »freien Spiels« an, das dem »Gesetze der Assoziation« (Kant) folgt. Deshalb war Kants Analyse des Erhabenen nicht nur die eines zweiten Modus der Einbildungskraft. Sie markierte den doppelten Bruch von Darstellung und Entzug. Sie durchkreuzte die Anmaßungen einer »ästhetischen Vernunft«, das Unendliche ins Bild zu setzen, und ihre Illusion, in Artefakten der Natur oder der Kunst ihrer selbst innezuwerden. Das Erhabene indizierte die Insuffizienz von Artefakt und Erfahrung, sofern sich die unendliche Versetzung in andere als »Werk« in ih-

27. Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft*, A 155.

nen anschaulich machen will. Und damit die Insuffizienz des philosophischen *eidos*. Im traumatischen Abbruch der Verkettungen, der Verweise, des Gleitens, in einem Abbruch also, der den Namen des »Erhabenen« trägt, schreibt sich die Unmöglichkeit einer Aneignung ein. Sie zerstört die Ökonomie der Wahrnehmung im Zusammenbruch des Zirkulären. Die unendliche Zahlenreihe stellt bei Kant das mathematisch Erhabene vor, der gestirnte Himmel das dynamisch Erhabene. Doch lassen sie damit, in der Sphäre von Vorstellung und Anschauung, nur einbrechen, was stets schon verschoben worden sein mußte, um als Ästhetik des »Erhabenen« auch nur aufblitzen zu können. Kants Bemerkung, vielleicht gebe es »keine erhabeneren Stelle im Gesetzbuche der Juden, als das Gebot: Du sollst dir kein Bildnis machen«²⁸, spricht nur aus, daß das Sittengesetz aus keiner Erfahrung abgeleitet werden kann und in keiner Anschauung gegeben ist. Im Bilderverbot reserviert sich die Unantastbarkeit des Anderen; in ihm wahrt sich das Tabu, das von der Forderung gesetzt ist, sich an die Stelle *jedes anderen* zu versetzen. Gott ist Name des Nicht-Übersetzbaren, des undarstellbaren Abgrunds, der den Einen vom Anderen trennt.

Doch mit dem Nationalsozialismus ist, im Zenith der »Moderne«, etwas eingebrochen, was diesen Imperativ selbst heimgesucht hat. Vielleicht war der Nationalsozialismus vor allem anderen diese Zerstörung, die sich in einem Ausmaß über sich selbst hinaustrieb, das nur eine Verwüstung der Wüste zurückließ. Die beispiellose Wut einer Vernichtung, die sich in ihm gegen »die Juden« entfesselte, ließ ein staatlich organisiertes Mord»programm« Wirklichkeit werden, das den millionenfachen Tod zum »Werk« machte, in dem sich die »arische Rasse« selbst hervorbringen wollte. Zerstört wurde, was im »Erhabenen« an den Imperativ erinnern konnte. Warum »die Juden«?, fragt Lyotard. »Sicherlich ›durchkreuzen‹ sie jegliches Herrschaftsprogramm, und nicht weniger jegliches Programm der Eigentlichkeit. Sie erinnern daran, daß auch die Seele des Herrn eine Geisel der Sache ist. Dieser Nicht-Zufall bedeutet indes nicht, daß man ›Auschwitz‹ erklären könnte, und ich versuche so wenig wie irgend jemand eine Erklärung. Die ursprüngliche *Verdrängung* (i.O.dt.) kann nicht erklärt werden. Sie läßt sich nicht verketteten.«²⁹ In einer Dislozierung, die das »Abendland« immer von sich selbst getrennt hatte, wäre ihm das Trauma dieser »Urverdrängung« ebenso unveräußerlich geblieben, wie es seinem Anspruch auf Aneignung, der »Eigentlichkeit« oder des »Eigentums« so etwas wie unendlichen Widerstand entgegengesetzt. Dieser Widerstand wäre

28. Ebd., A 123.

29. Jean-François Lyotard: *Heidegger und »die Juden«*, S. 92f.

nichts gewesen, was sich im »Realen« abgezeichnet hätte; nirgends sprachen »die Juden« aus, was als Kriegserklärung hätte mißverstanden werden können. Er trug sich auch nicht in der Sphäre der Bilder zu. Sind es doch gerade nicht *Bilder*, in denen der Widerstand sich hätte darstellen können oder eine Rivalität zu denen des »Seins« hätte eingehen wollen. Die »Urverdrängung« entzieht sich allem, was sich in Begriffe eines »Seins« bannen ließe. Indem es sich »der Juden« entledigte, sie vernichtete, weil sie Zeugen der Vernichtung waren, indem es sie also *als Zeugen* vernichtete oder aus der Verwischung der Spuren das Mordmotiv selbst werden ließ, hätte sich das »Abendland« in seinen eigenen Abgrund gestürzt: in jenes »nach Auschwitz« Adornos, das alle Erfahrung und alle Begriffe versagen läßt. Deshalb ist die »ästhetische Wendung«, die das Denken hier nimmt, streng genommen auch nicht mehr »ästhetisch«; sie kann nur an-ästhetisch sein. »Adornos Denken als solches kehrt sich – und kehrt uns – einer Ästhetik zu. Einer Ästhetik des ›Nach Auschwitz‹, und in einer technisch-wissenschaftlichen Welt. Wollte man fragen: warum eine Ästhetik? warum diese einzigartige Hinwendung zu den Künsten, zur Musik?, so lautete die Antwort: weil die Frage des Zerfalls die Frage nach dem Nicht-Sinnlichen, oder wie ich sagte, einer Anästhesie, ist.«³⁰ Aber welcher Geltungsanspruch könnte sich in einer solchen Anästhesie noch vortragen? Oder welchen Aussagewert hat ein Trauma? Wie sollte man sich über diesen »Wert« verständigen, wie ihn in Bezirke manifesten Sinns einbetten, in Regionen einer Erfahrung verschieben und aufheben? Denn das Trauma wird, einerseits unaufschiebbar, als Zerstörung des »Reizschutzes« und damit jeder Fläche einer Inschrift ebenso unauffindbar bleiben. Dann aber würde deren Verschiebung in Bezirke einer »ästhetischen Erfahrung« nur als Unmöglichkeit in ihr wiederkehren können.

Es geht Lyotard also nicht um ein »historisches Faktum«, das den Namen »Auschwitz« trüge. Dieses »Faktum« ist bezeugt, es hat seinen Ort und seine Zeit in jenem »Kontinuum der Geschichte«, über das der Historismus verfügen mag. Im Namen »Auschwitz« geht es um eine Singularität, die deshalb *keinen* Ort, *keine* Zeit hat, weil sie, traumatisch, die Möglichkeit zerstört hat, so etwas wie einen Ort, eine Zeit zu bestimmen. »Hat ein Historiker nicht allein den Schaden, sondern auch das Unrecht zu berücksichtigen? Nicht die Realität, sondern die Meta-Realität, nämlich die Zerstörung der Realität?«³¹ Es geht um etwas, was als Trauma nicht Gegenstand

30. Ebd., S. 57f.

31. Jean-François Lyotard: *Der Widerstreit*, S. 106f.

einer »Erinnerung« werden kann. Nicht um ein Vergessen also, sondern um das Vergessen dieses Vergessens. Deshalb lässt sich die Vernichtung auch nicht »erklären«. Es ist, als habe in ihr der Versuch stattfinden können, sich das Trauma einer »Urverdrängung« selbst anzueignen, es *technisch in Szene zu setzen*. Es ist, als sei diese Vernichtung der Versuch gewesen, den Platz des einen Gottes zu usurpieren, um den anderen, den jüdischen, dem Vergessen des Vergessens zu überantworten. Und deshalb ist es, als sei sie der Versuch einer »Verwirklichung« dessen gewesen, was sich in der Philosophie des »Abendlands« wie eine unermeßliche Drohung anzeigt und doch immer aufschob. Und doch, all diese Sätze eines »Als Ob« bleiben immer noch, im Sinne Kants, »Sätze einer Ästhetik«. Es sind Sätze, die Benjamins Diktum, der Faschismus sei die »Ästhetisierung der Politik«, ebenso überfordern, wie sie es auch widerrufen. Denn das »Ästhetische« war, auch im »Erhabenen«, der Versuch geblieben, sich dem Anderen auszusetzen. Es wird zerstört, wo es vom technischen Projekt seiner Vernichtung selbst eingeholt wird.

Man mag deshalb zu zeigen versuchen, weshalb die Katastrophe der Vernichtung im Zeichen eines Mythos des Bluts, des Bodens, eines ganzen Arsenalts fürchterlichster Reterritorialisierungen erfolgte. Und man mag ebenso zu zeigen versuchen, wie sie einer kalten, technisch exakten Logik gehorchte, die von staatlichen Verwaltungsbükratien, ebenso final wie teilnahmslos, als »Banalität des Bösen« (Hannah Arendt) organisiert wurde. Aber all dies erklärt nichts. Denn die Vernichtung der Zeugen *als Zeugen* ist ebenso wenig Resultat des Denkens, wie es aus einer zufälligen Konstellation des Bösen hervorgegangen wäre. Nur an den Rändern der Katastrophe, dort, wo Lyotard den nicht zu schlichtenden *tort* nachzuzeichnen sucht, aus einem Abstand also, der noch ein »Denken« dieses *tort* heimsucht³², könnte etwas von der Verwüstung lesbar, spürbar werden, die der Versuch hinterläßt, die »Urverdrängung« zu inszenieren und eben darin zu tilgen. Es ist, als hätte ein für alle Mal eingeholt werden sollen, was dem Ineinanderspiel von *lógos* und *mythos* vorangeht. Es ist, als hätte zerstört werden sollen, was, als »Urverdrängung«, die Kultur auf Abstand zu sich verhalten und vor dem Schlimmsten bewahrt hatte. Denn wo das Uneinholbare usurpiert wird, verschmelzen *lógos* und *mythos*. Und damit wird die Spur jener »Ur-Teilung« gelöscht, die Cassirer zufolge beide zeichnet.

32. Vgl. Hans-Joachim Lenger: *Ohne Bilder. Über Versuche, das Entsetzlichste zu entziffern*, in: Wolfgang Welsch/Christine Pries (Hg.), *Ästhetik im Widerstreit*, Weinheim: VCH 1991, S. 203ff.

Dies zerstört beide, die Möglichkeit ihrer Unterscheidung nämlich, und damit den Horizont des »okzidental« Denken selbst. Nicht zuletzt darin besteht seine Katastrophe.

Denn dieser Horizont sprach, vor allem in seiner Gebrochenheit, davon, daß die »Subjekte«, die sich in ihm versammelten, nur als Bruch und Einander-Ausgesetztsein zu denken waren. Diesen Horizont zu besetzen, ihn gewaltsam zu usurpieren, heißt, den nichtswürdigen und unwiderruflichen Versuch zu unternehmen, das Ausgesetztsein mit dem Grauen der Verfolgung zu beantworten, um sich des Ausgesetztseins selbst zu entledigen. »In der Tat kann man die Gewalt schlechthin dadurch definieren, daß sie die symbolische Ordnung, die Sprache und die Transzendenz des *Daß* der Sprache, des *Daß* ihres Gesetzes durchstreicht, wobei, wie bereits früher betont wurde, ›Transzendenz‹ hier nichts anderes heißt als die Tatsache, daß jenes *Daß*, jenes Gesetz des Eingeschriebenseins in Sprache, in die *Vorgängigkeit* von Sprache, dem Zugriff der Sprechenden entzogen ist. Die Durchstreichung dieser Dimension bedeutet die Annullierung des Todes. Er wird buchstäblich *nichts*.«³³ Deshalb ist die Vernichtung der Zeugen *als Zeugen* auch nicht einfach Resultat eines Denkens, sondern seiner Zerstörung. Ebenso wenig geht sie aus einer zufälligen Konstellation des Bösen hervor, die sich mythisch vorbereitet und in Szene gesetzt hätte. Selbst der Mythos war noch Figur des Abstands. Wo jedoch der Tod das Leben regiert, wo er es vom Tod ununterscheidbar machte, wo er jeden Abstand tilgt oder den Würfelwurf des Symbolischen zur unkalkulierbaren Willkür des Terrors selbst macht, zerfällt noch der Mythos. Die Allgegenwart des Todes verwandelt diesen Tod in eine Größe, die ihn buchstäblich *nichts* sein läßt. Ohne Abstand und deshalb auch ohne Bild, ohne Möglichkeit, ihm einen Anschein von »Bedeutung« zu verleihen, läßt er nichts zurück, was sich in Begriffen eines »Sinns« oder in Erzählungen fassen ließe, die »uns« erstatten könnten, was »uns« widerfuhr. Ohne Möglichkeit einer Aufzeichnung, hat sich in ihm nicht nur zerstört, was sich Gegenwart nennen ließe, sondern auch das, was einst »Erinnerung« hieß.

33. Elisabeth Weber: *Verfolgung und Trauma. Zu Emmanuel Lévinas' Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Wien: Passagen 1990, S. 199.